

ज्ञानं

**Живая
традиция**

75

к

-летию

**Индийского
философского
конгресса**

Российская академия наук
Институт философии
Государственный университет гуманитарных наук

Живая традиция

75

к **-летию**

**Индийского
философского
конгресса**



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2000

УДК 1/14
ББК 87.3
Ж67

*Издание осуществлено
при финансовой поддержке посольства Республики Индия
в Российской Федерации*

Ответственный редактор
М.Т.Степаняни

Редактор издательства
С.В.Веснина

Живая традиция. К 75-летию Индийского философского кон-
Ж67 гресса. — М.: Издательская фирма «Восточная литература»
РАН, 2000. — 207 с.
ISBN 5-02-018201-X

В сознании современного человека индийская философия ассоциируется с традициями древней или средневековой Индии. Но эта традиция — **живая**, и об этом убедительно свидетельствует 75-летняя деятельность Индийского философского конгресса (ИФК).

Настоящий сборник — скромный «подарок» из России по случаю «платинового» юбилея ИФК. Книга состоит из двух разделов: в первом — статьи о ряде видных представителей ИФК, а во втором — статьи, посвященные сессиям ИФК в разные годы.

ББК 87.3

ISBN 5-02-018201-X

© М.Т.Степаняни, составление, 2000
© Институт философии РАН, 2000

Содержание

От редактора	5
From the Editor	9

Раздел первый

<i>Н.А.Канаева.</i> Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана	13
<i>С.Д.Серебряный.</i> Рабиндранат Тагор — поэт и философ	26
<i>Н.П.Аникеев.</i> Послесловие к книге Дебипрасада Чаттопадхья «Индийский атеизм. Марксистский анализ»	65
<i>О.В.Мезенцева.</i> Мар Грегориос о развитии индийской культуры и философии в XIX–XX вв.	78
<i>А.Д.Литман.</i> «Философия науки» — две тенденции: Правас Дживан Чаудхури и Абдул Рахман	88
<i>В.Г.Лысенко.</i> Философия Джитендры Натха Моханти: между Индией и Западом	100
<i>В.К.Шохин.</i> Дая Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию?	114
<i>Natalia Isaeva.</i> K. Satchidananda Murty: Sitting at the Feet of Śaṅkara	135
<i>Marietta Stepaniants.</i> “Dialectical Dynamism” of D.P. Chattopadhyaya	141

Раздел второй

<i>Ю.А.Замошкин, А.Ф.Шишкин.</i> На 31-й сессии Индийского философского конгресса (1956)	148
<i>А.Д.Литман.</i> Встречи с индийскими философами: беседы о современной индийской философии	160
<i>М.Т.Степанянц.</i> На 41-й сессии Индийского философского конгресса (1968)	166
<i>Е.Н.Аникеева.</i> Индийский философский конгресс в свете философской активности в современной Индии (54-я сессия ИФК)	172
<i>М.Т.Степанянц.</i> 57-я сессия Индийского философского конгресса (1982)	183
<i>Н.С.Автономова, А.Л.Андреев, И.Т.Касавин.</i> Философия в Индии: заметки и впечатления	189

Contents

From the Editor	5
-----------------------	---

Part I

<i>Natalya Kanaeva</i> . Cultural Synthesis by S. Radhakrishnan	13
<i>Sergey Serebriany</i> . Rabindranath Tagore: Poet-Philosopher	26
<i>Nikolay Anikeev</i> . Afterword to the book: <i>Debiprasad Chattopadhyaya</i> . "Indian Atheism. A Marxist Analysis"	65
<i>Olga Mezentseva</i> . Paolos Mar Gregorios on the Development of Indian Culture and Philosophy in the 19th–20th centuries	78
<i>Aleksey Litman</i> . "Philosophy of Sciences" — Two Tendencies: Pravas Jivan Chaudhury and Abdul Rahman	88
<i>Victoria Lysenko</i> . Mohanty J.N.: Between India and the West	100
<i>Vladimir Shokhin</i> . Daya Krishna: How to Make Indian Philosophy out of "Indian Philosophy"	114
<i>Natalya Isaeva</i> . K. Satchidananda Murty: Sitting at the Feet of Śaṅkara	135
<i>Marietta Stepaniants</i> . "Dialectical Dynamism" of D.P. Chattopadhyaya	141

Part II

<i>Yuri Zamoshkin, Alexander Shishkin</i> . The 31st Session of IPC (1956)	148
<i>Aleksey Litman</i> . Meetings with Indian Philosophers: on the State of Affairs in Contemporary Indian Philosophy (1968)	160
<i>Marietta Stepaniants</i> . At the 41st Session of IPC (1968)	166
<i>Helen Anikeeva</i> . The Indian Philosophical Congress in the Light of Philosophical Activity in Modern India (54th Session of IPC)	172
<i>Marietta Stepaniants</i> . The 57th Session of IPC (1982)	183
<i>Natalya Avtonomova, Andrey Andreev, Ilya Kasavin</i> . Philosophy in India: Notes and Impressions	189

От редактора

Величие вклада индийской культуры в мировое духовное наследие в целом и в развитие философской мысли в частности, кажется, общепризнанно. И все же утверждать, что высокомерный евроцентризм окончательно преодолен, — преждевременно. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на курсы по истории философии в западных и российских университетах. «Восточной философии» (индийской, китайской, иногда японской и арабо-мусульманской) здесь отведено мизерное место, и что еще более поразительно — о ней принято говорить как о культурном феномене далекого прошлого. В случае Индии и Китая речь идет почти исключительно о древности и лишь отчасти о средневековье. О современных «восточных» философах практически ничего не сказано. Как будто мысль здесь остановилась и находится полностью в плену традиций прошлого. На самом деле это живая традиция, и об этом убедительно свидетельствует 75-летняя история Индийского философского конгресса (ИФК).

Настоящий сборник — скромный «подарок» из России нашим уважаемым индийским коллегам по случаю «платинового» юбилея их славной организации.

Книга состоит из двух разделов. В первом — статьи о ряде видных представителей ИФК. Естественно, что раздел открывается статьей, посвященной всемирно известному философу XX в., инициатору создания ИФК — Сарвепалли Радхакришнану (1888–1975). Автор статьи, Н.А.Канаева, сфокусировала изложение взглядов С.Радхакришнана на его усилиях по реализации культурного синтеза, обосновавшего «родство людей на земле и скрытую пока от многих гармонию нашего бытия».

По настоятельной просьбе индийских философов Председателем первой сессии ИФК стал Рабиндранат Тагор (1861–1941), пользовавшийся высочайшим уважением соотечественников и имевший мировое признание как поэт-философ. В статье С.Д.Серебряного представлена широкая палитра идейных воззрений Тагора, прежде всего его видение философии истории в целом и истории Индии в частности, а также его понимание философии культуры.

Следующие две статьи — о двух других, ныне покойных философах. Труды индийского марксиста Дебипрасада Чаттопадхьяя (1919–1993) были переведены на русский язык, публиковались в Советском Союзе, где он

не раз бывал желанным гостем. В начале 80-х годов Институт философии АН СССР присвоил ему звание почетного доктора. В сборник включено послесловие Н.П.Аникеева к русскому изданию книги Д.Чаттопадхьяя «Индийский атеизм. Марксистский анализ», изданной в Москве в 1973 г.

Мар Грегориос (1922–1996) также не раз посещал нашу страну. Будучи митрополитом христианской (сирийской) православной церкви в Индии, он в то же время был участником многочисленных международных форумов философов, играл видную роль в движении за мир (не случайно поэтому Русская Православная церковь удостоила его ордена Святого Владимира и ордена Святой Марии Магдалины). Высокий авторитет Мар Грегориоса в среде индийских философов свидетельствует о том, что их видение своего духовного наследия не ограничивается лишь традициями, возникшими в самой Индии: они признают вклад в индийскую культуру и индийцев-христиан, и мусульман и др. В статье О.В.Мезенцевой рассматривается специфика философской интерпретации Мар Грегориосом христианской традиции (в частности, учения одного из греческих «отцов церкви» — Григория Нисского), а также его понимание современной индийской ситуации, охарактеризованной им как «нищета философии и философия нищеты».

Больше чем кто-либо иной из российских индологов об индийской философии XX в. писал Алексей Давыдович Литман (1923–1992), и, хотя его более нет с нами, мы сочли своим долгом включить в сборник один из его текстов¹, посвященный двум ведущим фигурам в индийской философии науки: Правасу Дживану Чаудхури (1916–1961) и ныне здравствующему Абдул Рахману (род. 1923).

Немалое число индийских философов сегодня живут и работают за пределами Индии, оставаясь при этом истинными представителями своей культурной традиции. Самое значительное место среди них занимает Джитендра Натх Моханти (род. 1928), известный одновременно как ведущий феноменолог и как историк индийской философии. Автор статьи о нем, В.Г.Лысенко, задается вопросом: как совмещаются в философской личности Моханти эти две стороны — западная (феноменологическая) и индийская? Почему в первой он выступает как оригинальный мыслитель и новатор, а во второй — как традиционный комментатор, экзегет?

Современная индийская философия имеет собственных «классиков». К их числу В.К.Шохин по праву относит Дайя Кришну (род. 1924) — нынешнего ответственного редактора журнала Индийского совета по философским исследованиям. Заслуга Дайя Кришны, по мнению автора статьи, состоит прежде всего в том, что он стремится освободить традиционную философию Индии от мифологических наращений, вычитываемых из нее большинством индологов и неиндуистов.

¹ Опубликован в книге: Литман А.Д. Современная индийская философия. М., 1985.

Огромным авторитетом среди соотечественников, а также в мировом философском сообществе пользуется К.Сатчидананда Мурти (род. 1924) — почетный Президент ИФК, вице-президент Международной ассоциации философских обществ, почетный доктор многих университетов, а также Института философии РАН. Профессор Мурти известен своими трудами по различным областям философского знания, однако, пожалуй, наибольшую славу ему принесли работы, посвященные критическому анализу и экспозиции адвайта-веданты. Статья о профессоре Мурти в нашей книге принадлежит перу Н.В.Исаевой, ведущего российского специалиста по веданте. Статья посвящена рассмотрению двух основных книг Мурти по адвайта-веданте.

Первый раздел завершается статьей о философе, играющем ключевую роль в проекте празднования 75-летнего юбилея ИФК. Д.П.Чаттопадхьяя (род. 1933) — основатель Индийского совета по философским исследованиям — в настоящее время руководит Центром по изучению цивилизаций, а также является ответственным редактором многотомной серии по истории науки, философии и культуры индийской цивилизации. Взгляды Д.П.Чаттопадхьяя отличаются динамизмом, присущим ему как личности, успешно проявляющей себя в различных сферах академической и общественно-политической жизни Индии. Статья о нем, как и о К.Сатчидананде Мурти, публиковалась ранее в книгах недавно начатой Индийским советом по философским исследованиям серии, посвященной выдающимся «живым» индийским философам¹. В настоящий сборник включен сокращенный вариант английского текста, написанного М.Т.Степанянц.

Выбор персоналий, представленных в первом разделе, во многом субъективен, обусловлен личным знакомством авторов с их «героями». Несколько десятилетий академических контактов не могли не оставить свой благодатный след. Институт философии, в прошлом АН СССР, а ныне Российской академии наук, регулярно принимал у себя индийских философов, в их числе ныне покойных Дебипрасада Чаттопадхьяя и Мар Грегориоса, здравствующих — К.Сатчидананда Мурти, Дайя Кришну, Д.П.Чаттопадхьяя, Бхуван Шандел, Маргарет Чаттерджи и др. Со своей стороны, Индийский совет по философским исследованиям содействовал стажировкам российских философов в Индии.

Но еще ранее контакты между учеными двух стран состоялись благодаря сессиям ИФК. Именно поэтому во втором разделе настоящего сборника вниманию читателя предлагаются статьи, написанные российскими участниками сессий ИФК.

Статьи перепечатаны в том виде, в каком они были первоначально опубликованы в Советском Союзе. На них нередко лежит печать того вре-

¹ См.: The Philosophy of K.Satchidananda Murty. Ed. by S.Bhattacharyya and Ashok Vohra. New Delhi, 1995; History, Culture and Truth. Essays presented to D.P.Chattopadhyaya. Ed. by Daya Krishna and K.Satchidananda Murty. New Delhi, 1999.

мени, когда выражение лояльности по отношению к марксизму-ленинизму было обязательным условием для публикации любого текста, касающегося современной зарубежной мысли. Нетрудно заметить, что степень зависимости от указанного бремени не везде одинакова — сказываются личные позиции авторов, а также временные различия («перестроечное» ослабление идейного диктата). Как говорят на Руси, «то, что написано пером, не вырубишь и топором». Да и стоит ли пытаться рубить? Пожалуй, лучше оставить все так, как это было на самом деле, тем самым представив своеобразную летопись нашего восприятия индийской философской мысли и свидетельство тех перемен, которые произошли в российском обществе за последние годы.

Хотелось бы отметить еще одно обстоятельство. Большая часть статей по персоналиям представляет собой доклады, представленные на симпозиуме, посвященном 75-летию ИФК, организованном Центром восточных философий Института философии РАН. Проведением симпозиума была отмечена другая знаменательная дата — годовщина со времени организации кафедры им. Махатмы Ганди по изучению индийской философии. Кафедра была учреждена в марте 1999 г. при содействии Культурного центра им. Джавахарлала Неру при посольстве Республики Индия в Москве. Впервые в России преподавание индийской философии введено на регулярной основе с обязательным изучением санскрита. Можно надеяться, что новые поколения российских философов-индологов, используя открытые перед ними широкие возможности свободного творчества, сумеют преодолеть ошибки и ограниченность российской индологии уходящего XX в., выйдя на новые, значительно более высокие рубежи овладения сокровищами духовной культуры Индии.

Мариэтта Степанянц

From the Editor

It seems to be now a common opinion that Indian culture has greatly contributed to the world's spiritual development in general and to the development of philosophical thought in particular. Nevertheless, it would be too early to state that the arrogant europocentrism has been completely overcome. Suffice it to look through the courses in the history of philosophy taught in Western and Russian universities. To "Oriental philosophy" there is allotted a very diminutive place, and, what is even more striking, this philosophy is usually treated as a cultural phenomenon of a distant past. In case of India and China, it is almost exclusively the "antiquity" and even to a lesser degree the "middle ages" that are discussed. Modern and contemporary "oriental" philosophers are hardly mentioned. As if in these countries thought has been arrested and completely imprisoned in the traditions of the past. But in fact it is a **living** tradition, which is convincingly demonstrated by the 75 years of history of the Indian Philosophical Congress.

This book is a humble present from Russia to our respected Indian colleagues on the occasion of the platinum jubilee of their glorious organisation.

The book consists of two parts. Part One contains papers about several distinguished members of the Indian Philosophical Congress. It is but natural that the first paper is devoted to the world famous philosopher of the 20th century (who was one of the founders—if not the founder—of the IPC) Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975). The author of the paper, N.A. Kanayeva, centres her presentation on Radhakrishnan's efforts to realise a cultural synthesis based on "the mutual relatedness of all people on earth and the harmony of our being, not yet revealed to many humans".

At the insistent request of Indian philosophers, Rabindranath Tagore (1861–1941) agreed to be the President of the first session of the IPC. He was highly respected by his compatriots and world famous as a poet-philosopher. S.D. Serebriany in his paper unfolds the rich gamut of Tagore's ideas: there are described, above all, Tagore's vision of the philosophy of history in general and of the philosophy of Indian history in particular, as well as the poet's views on the philosophy of culture.

The next two papers are about two philosophers who are no longer with us either.

The works of the Indian Marxist Debiprasad Chattopadhyaya (1919–1993) have been translated into Russian and published in the Soviet Union, where he was more than once a welcome guest. At the beginning of the 1980s the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR conferred on him the degree of Honorary Doctor. In this collection of papers there is included

the afterword of N.P. Anikeyev to the Russian edition of D. Chattopadhyaya's book "Indian Atheism. A Marxist Analysis" (published in Moscow in 1973).

Mar Gregorios (1922–1996) visited our country more than once. Being the metropolitan of the Christian (Syrian) Orthodox Church in India, he also participated in many international meetings of philosophers and was an eminent figure in the peace movement (the Russian Orthodox Church honoured him with the Order of Saint Vladimir and the Order of Saint Mary Magdalene). The high prestige that Mar Gregorios enjoyed among Indian philosophers shows that their vision of their country's spiritual legacy is not limited to those traditions only which originated on the Indian soil: the contributions to the culture of India by Indian Christians, by Muslims etc. are also acknowledged. O.V. Mezentseva in her paper deals with the specific philosophical interpretation given by Mar Gregorios to the Christian tradition (in particular, to the teachings of Gregory of Nyssa, one of the Greek "Fathers of the Church"), as well as with his understanding of the contemporary Indian situation (described by Mar Gregorios as "the poverty of philosophy and the philosophy of poverty").

It was Alexey Davydovich Litman (1923–1992), who more than any other Russian indologist wrote about 20th century Indian philosophy. Although he is no longer with us, we have deemed it our duty to include in this collection one of his texts. It is devoted to the two leading figures in the Indian philosophy of science: Pravas Jivan Chaudhury (1916–1961) and Abdul Rahman (b. 1923)¹.

Quite a few Indian philosophers now live and work outside India, remaining, nevertheless, true representatives of their cultural tradition. The most eminent place among them belongs to Jinendra Nath Mohanty (b. 1928), who is known both as a leading phenomenologist and as an historian of Indian philosophy. V.G. Lysenko, the author of the paper on J.N. Mohanty, raises the question how these two sides—the Western (phenomenological) and the Indian—are combined in the philosophical personality of J.N. Mohanty. V.G. Lysenko also wonders why in the former case the philosopher is an original thinker, an innovator, while in the latter case he is only a traditional commentator, an exegete.

Contemporary Indian philosophy has its own "classics". V.K. Shokhin in his paper rightly puts into this category Daya Krishna (b. 1924), the editor of the Indian Philosophical Journal. V.K. Shokhin praises Daya Krishna, first of all, for the latter's efforts to emancipate traditional Indian philosophy from the mythological excrescences that are ascribed to it by most indologists and neo-Hinduists.

K. Satchidanada Murty (b. 1924) enjoys an immense prestige both among his compatriots and in the world's philosophical community. He is the Honorary President of the Indian Philosophical Congress, the Vice-President of the International Association of Philosophical Societies, the Honorary Doctor of many

¹ Cf. Litman A.D. *Sovremennaya indiyaskaya filosofiya* [Contemporary Indian Philosophy]. Moscow, 1985 (in Russian).

universities, as well as of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Professor Murty has contributed to many fields of philosophical knowledge, but probably he is famous first of all because of his works on the Advaita Vedanta. The paper on Professor Murty in this collection is contributed by N.V.Isaeva, the leading Russian specialist on the Vedanta. In her paper N.V.Isaeva analyses two main books on the Advaita Vedanta written by Professor Murty.

Part One of our book is concluded with a paper on the philosopher who plays the key role in the project of celebrating the platinum jubilee of the Indian Philosophical Congress. D.P.Chattopadhyaya (b. 1933) is the founder of the Indian Council for Philosophical Research; now he also heads the Centre for Studies in Civilisations and is the chief editor of the multivolume series of books on the History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilisation. The views of D.P.Chattopadhyaya are as dynamic, as his personality, which successfully expresses itself in various spheres of academic and socio-political life in India. The paper about D.P.Chattopadhyaya in our collection, as well as the paper on K.Satchidananda Murty, have already been published in the books of a new series, recently started by the Indian Council for Philosophical Research and devoted to eminent living philosophers of India¹. The paper about D.P.Chattopadhyaya (by M.T.Stepaniants) in this book is a shortened version of the paper published in India.

The choice of the personalities in Part One is rather subjective and determined, in most cases, by the personal acquaintance of the authors with the "heroes" of their papers. This reflects several decades of academic contacts. The Institute of Philosophy (formerly of the Academy of Sciences of the USSR and now of the Russian Academy of Sciences) has been regularly visited by Indian philosophers: by the late Debiprasad Chattopadhyaya and Mar Gregorios, as well as by living philosophers like Daya Krishna, D.P.Chattopadhyaya, Bhuvan Chandel, Margaret Chatterji and others. In their turn, the Indian Council for Philosophical Research helped Russian scholars with their visits to India.

But even earlier some contacts between scholars of the two countries took place due to the sessions of the Indian Philosophical Congress. That is why in Part Two of this book we offer the readers papers written by Russian participants of the sessions of the IPC.

These papers are reprinted here exactly as they were published first. Some of them bear the imprint of the time when the expression of loyalty to the Marxism-Leninism was a *sine qua non* for the publication of any text about contemporary foreign thought. It is easy to notice that the degree of this obligatory imprint differs from paper to paper: it is a matter both of individual attitudes and of particular periods of time (thus, during the "perestroika" the

¹ CM.: The Philosophy of K.Satchidananda Murty. Ed. by S.Bhattacharyya and Ashok Vohra. New Delhi, 1995; History, Culture and Truth. Essays presented to D.P.Chattopadhyaya. Ed. by Daya Krishna and K.Satchidananda Murty. New Delhi, 1999.

ideological grip gradually relaxed). As the Russian proverb puts it: "What has been written by a pen, cannot be erased even by an axe". Is it indeed worth while to try and erase anything? It is probably better to leave everything as it was, thus providing a kind of history of our reception of Indian philosophical thought and demonstrating the changes that have taken place in Russia during recent years.

One more point is worth mentioning. Most of the papers on Indian philosophers were read at the symposium convened by the Centre of Oriental Philosophies, the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, to celebrate the 75th anniversary of the Indian Philosophical Congress. The symposium has marked one more remarkable date: the first anniversary of the Mahatma Gandhi Chair of Indian Philosophy. This Chair was founded in 1999 with the help of the Jawaharlal Nehru Cultural Centre of the Indian Embassy in Moscow. It is for the first time that the regular teaching of Indian philosophy (with obligatory classes of Sanskrit) has been established in Russia. We may hope that new generations of Russian indologists, taking advantage of the wide opportunities for free creative work open to them, will be able to overcome the errors and the limits of 20th century Russian indology and will reach new, higher levels of scholarship in mastering the treasures of India's spiritual culture.

Marietta Stepaniants

Translated into English by S.D.Serebriany

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Н.А.Канаева

Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана

В обыденном сознании бытует представление о философах как о личностях, которые говорят исключительно умные, но малопонятные обычным людям вещи и при этом ничего не делают. Известный индийский мыслитель, один из инициаторов создания Индийского философского конгресса Сарвепалли Радхакришнан (1888–1975) совершенно не соответствует этому расхожему стереотипу, потому что, во-первых, являет собой одно из весьма редких совпадений в одном лице большого философа и влиятельного политика, получившего рычаги власти и эффективно использовавшего их для воплощения своих идей в жизнь. И во-вторых, он всегда чрезвычайно доступно, эмоционально и образно излагал свои мысли, следуя принципу, высказанному испанским философом-экзистенциалистом Х.Ортегой-и-Гассетом: «Ясность — вежливость философа»¹.

Деятельность и труды С.Радхакришнана хорошо известны у нас в стране, и не только философской общественности. Что касается их изученности со стороны профессиональных философов, то они подробно освещались и анализировались в работах как известных авторов (Н.П.Аникеев, А.Д.Литман, В.С.Костюченко), так и молодых (*Иванова Л.В.* Социально-политические взгляды Сарвепалли Радхакришнана. — Диссертация на соискание ученой степени канд. филос. наук. М.: ИФ АН СССР, 1983; *Земцов И.П.* Сарвепалли Радхакришнан как историк философии. — Диссертация на соискание ученой степени канд. филос. наук. М.: МГУ, 1991).

Начинал С.Радхакришнан как профессиональный философ: в 1907 г. защитил диссертацию «Этика веданты и ее философские предпосылки», преподавал в колледже Мадрасского президентства, в Майсурском университете, вел исследовательскую работу и публиковал ее результаты. Его достижения на поприще философии были оценены, и С.Радхакришнану предлагаются руководящие должности в сфере образования: в 1921–1931 гг. он руководил в Калькуттском университете кафедрой имени короля Георга V по общественным и нравственным наукам, в 1931–1936 гг. был вице-канцлером университета Андхры в Волтейре, в 1939 г. — вице-канцлером Индусского университета в Варанаси (Бенарес). В 1948 г. первым премьер-министром независимой Индии Дж.Неру он был назначен

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991, с. 54.

председателем Комиссии по университетскому образованию. На этих постах мыслитель много сделал для модернизации индийской системы образования, которая традиционно была ориентирована на гуманитарные дисциплины. Благодаря С.Радхакришнану и рекомендациям возглавляемой им Комиссии в высших учебных заведениях Индии было введено преподавание естественных наук, взят курс на подготовку специалистов по естественным и техническим наукам. Общественная атмосфера Индии начала XX в., пронизанная ростом национального самосознания и пафосом борьбы за национальную независимость, повлияла на круг его специальных интересов (отечественная философия) и определила его интерес к политике.

Политическая карьера С.Радхакришнана изначально также определялась его профессиональными интересами и достижениями. Отметим некоторые ее наиболее знаковые вехи. После того как в 1923–1927 гг. в Лондоне была опубликована и в последующие годы переведена на многие иностранные языки его двухтомная «Индийская философия» и в 1926 г. им был прочитан цикл лекций «Индуистский взгляд на жизнь», впоследствии ставший книгой, мыслитель получил международную известность. Его идеи высоко оценили известные британские философы С.Александр (1859–1938), Б.Рассел (1872–1970), Дж.Мюирхед (1855–1940), Дж.Маккензи (1860–1935) и др. (о чем С.Радхакришнан сообщает в автобиографической статье «Мои поиски истины»), а самого автора стали приглашать не только для чтения лекций по индийской философии в крупные университеты Англии, США, Японии, Китая, Южной Африки, но и для произнесения проповедей в христианских соборах. Его выступления неизменно тепло принимались аудиторией, а в прессе о них публиковались весьма положительные отзывы. В 1929 г. он был приглашен на должность профессора кафедры сравнительного изучения религий в один из колледжей Оксфорда, где ранее читал лекции, а в 1936–1952 гг. был профессором религии и этики Востока в Оксфордском университете.

Международное признание, как это нередко бывает, способствовало росту авторитета мыслителя и в родной стране. Когда в 1925 г. по его инициативе был создан Индийский философский конгресс (с года создания которого начинают отсчет нового периода индийской философии — современной индийской философии), С.Радхакришнана избрали Председателем Исполкома этого конгресса, и он бессменно руководил им до конца своей жизни. В июне 1926 г. ему поручили представлять Индию в Лондоне на Конгрессе университетов стран Британской империи, в сентябре того же года — на Международном философском конгрессе в Гарвардском университете США. Затем была работа при Лиге наций (1931–1939) в качестве члена Международного комитета интеллектуального сотрудничества и в ЮНЕСКО (1946–1948, 1952–1954 гг. — руководителем индийской делегации и членом Исполкома ЮНЕСКО), выявившая его способности к дипломатии. Логическим продолжением этой его деятельности стали назначение С.Радхакришнана в 1949 г. послом в СССР на два

с половиной года, избрание дважды, в 1952 и 1957 гг., вице-президентом Республики Индия и непосредственно за этим, в 1962 г., — на высший государственный пост Президента Индии, который он занимал до 1967 г. Цели, которым подчинял С.Радхакришнан свою политическую деятельность, также определялись его собственной философской позицией, основанной, как отметил А.Д.Литман, на идеалах нравственной чистоты и гуманизма¹, на формирование которых оказали большое влияние беседы и дискуссии с выдающимися личностями индийской истории М.Ганди (1869–1948) и Р.Тагором (1861–1941). Оставаясь философом в политике, он смотрел гораздо дальше сиюминутных задач, видел перспективы развития своего народа в единстве с судьбами всего человечества и с этих общечеловеческих высот предлагал решение актуальных проблем. В частности, в послании, с которым он обратился к народу в 1947 г., говорилось, что политика должна служить людям, обеспечивать их пищей, одеждой, кровом, социальными условиями². Во многочисленных своих выступлениях и публикациях он критиковал колониализм, апартеид, проявлял интерес к освободительным движениям в других странах, выступал против дискриминации женщин и неприкасаемых (в Индии конца 40-х годов они составляли примерно пятую часть населения), против узко понимаемого национализма, за демократию, терпимость, взаимопонимание и сотрудничество.

Многосторонняя деятельность С.Радхакришнана была высоко оценена во всем мире. В 1945 г. он был награжден высшим орденом Индии «Бхарат-ратна» (букв. «Драгоценность Индии»), в 1953 г. избран канцлером Делийского университета. Являлся почетным доктором наук многих индийских и иностранных университетов (18 июня 1956 г. ему присвоили степень доктора философских наук в МГУ им. М.В.Ломоносова). В 1967 г., отказавшись баллотироваться на новый президентский срок, Радхакришнан переехал в Мадрас и снова посвятил себя занятию любимым делом — философией. Умер он 17 апреля 1975 г.

Его мировоззренческая позиция, проявившаяся и в читавшихся им лекциях, и в написанных им книгах, и в проводимой им политике, является подлинно философской в современном смысле этого слова, потому что позволяет видеть мир не односторонне — либо в соответствии с индийской классической традицией, либо в соответствии с классической европейской традицией как мир разумно устроенной и рационально познаваемой природы. В концепции С.Радхакришнана мир понимается прежде всего как жизненный мир единого человечества, мир живой, очень сильно изменившийся в XX в. и предъявляющий новые требования к людям. Его философия представляет собой *культурный синтез*, ибо в поисках ответов и на теоретические вопросы, и на вопросы жизни мыслитель критически оценивает, творчески перерабатывает и объединяет две культурные тра-

¹ Литман А.Д. Сарвепалли Радхакришнан. М., 1983, с. 11.

² Там же, с. 24.

диции — индийскую и западноевропейскую. Можно выделить главные направления этого синтеза: онтологически-экзистенциальный, эпистемологический и религиозный. Когда мы говорим об *онтологически-экзистенциальном* синтезе, то имеем в виду исходный принцип его мировоззрения: мир един, но не потому, что сводится к миру материальной природы; мир един (хотя и иерархичен) потому, что является результатом творения единого Абсолюта (Брахмана, реже — Атмана). Абсолют характеризуется мыслителем как «чистое сознание, чистая свобода и бесконечная потенция»¹. Радхакришнан не скрывает, что это положение воспринято им из философии адвайта-веданты, традиции которой мыслитель безоговорочно придерживался и сомнений в которой у него никогда не возникало. «...С того времени, как я себя знаю, у меня была твердая вера в реальность невидимого мира, находящегося за потоком феноменов, мира, который мы воспринимаем не чувствами, но сознанием, и, даже когда я сталкивался с серьезными трудностями, эта вера оставалась непоколебимой»². А вот аргументы в пользу сотворенности материального мира и в силу этого его зависимости от Абсолюта философ черпает не только у основателя адвайта-веданты Шанкары (VII–VIII вв.) и в священных текстах индуизма (в частности, в упанишадах³), но и у западноевропейских мыслителей. Вслед за Шанкарой он утверждает во многих своих работах, что наличие в нас духовного опыта и стремление к духовным ценностям являются доказательством существования высшей реальности и нашей зависимости от нее⁴, от себя добавляя, что «жизнь на земле бессмысленна без ее вечной основы»⁵. Из западноевропейских концепций Радхакришнан приводит в доказательство учения Платона и Аристотеля, но особенно выделяет те, в которых присутствует философия истории: Августина, Гегеля, Шпенглера, поскольку они подтверждают его идею о том, что мир направляется Абсолютом, что «человеческая история является не просто последовательностью событий без формы и системы, она — преисполненный смысла процесс, имеющее значение развитие»⁶. Иначе не может быть, потому что Абсолют как высший разум вкладывает разумность в сотворенный им мир, он определяет смысл и цель существования мира. Целью существования мира является, по Радхакришнану, совершенствование, прогрессивное развитие, понимаемое не как научно-технический, а как духовный прогресс, а именно: преодоление разобщенности, разорванности мирового целого на всех его уровнях (от уровня отдельного человека до уровня Вселенной), обретение свойственного Абсолюту единства. Причем это единство видится

¹ *Radhakrishnan S. An Idealist View of Life. L., 1947, c. 343.*

² *Radhakrishnan S. My Search for Truth. Agra, 1956, c. 1.*

³ *Radhakrishnan S. The Recovery of Faith. L., 1956, c. 87.*

⁴ См., например: *Radhakrishnan S. The Hindu View of Life. Bombay, 1976, c. 13–14; он же. Eastern Religions and Western Thought. Oxf., 1939, c. 61.*

⁵ *Литман А.Д. Сарвепаали Радхакришнан, с. 135.*

⁶ *Radhakrishnan S. Toward a New World. Delhi, 1983, c. 15.*

С.Радхакришнану не в достижении некоего надфизического, сверхприродного бытия и растворения в нем всех личностей. Для него, живущего в XX в., авторитет классической майя-вады адвайтистов, обосновывающей иллюзорность мира, заслоняется авторитетом западноевропейского естествознания. Он считает природный мир реально существующим, хотя его реальность лежит порядком ниже невидимой реальности Абсолюта. Существование природы, описываемое наукой, также подтверждает, по мысли индийского философа, ее обусловленность Высшим началом. Аргументов для такого понимания он выдвигает несколько. Наука обнаруживает повсюду в природе, во-первых, систему взаимосвязей, постоянных взаимодействий; во-вторых, тенденцию ко все большей взаимозависимости, росту взаимодействия организма со средой; в-третьих, постоянную активность, ведущую к совершенствованию¹, — все три качества можно назвать свидетельствами познаваемого разумом и разумно направленного прогресса, а значит, и существования руководящего природой Абсолюта. Человеческое общество — часть природы, прогрессивное развитие характерно и ему. Радхакришнан вполне согласен с теми современными философами, которые констатируют быстрое и радикальное изменение мира в XX в., но в отличие от пессимистов, грезящих апокалипсисом третьей мировой войны, он уверен в жизнеспособности мирового целого. Он отмечает в современном мире возрастание интеграции и видит в этом залог создания более приемлемой гармонии². Таким образом, обоснование идеи единства бытия с использованием аргументов индийской и западной философии и западноевропейской науки (онтологический синтез) приводит его к идее единства человека и человеческого сообщества — *экзистенциальному синтезу*. С философской точки зрения человечество — одна семья с единой судьбой, доказывает С.Радхакришнан³, хотя исторически на Земле люди делились на нации, на бедных и богатых, на мужчин и женщин, делились по вероисповеданиям, по принадлежности к культурным традициям и т.д. Каждая цивилизация выработала свое представление о человеке и его жизни, настаивала на собственной монополии на истину, что порождало постоянные конфликты между людьми. В XX в. впервые население планеты получило возможность реально объединиться и стать единой человеческой расой. Предпосылками интеграции стали наука, техника и экономика. В сегодняшнем мире просматривается тенденция, написал философ в работе «Кальки, или Будущее цивилизации», к функционированию как единый организм в самых различных областях деятельности: в науке, технике, сфере управления, в области права, административного устройства, экономических институтах⁴. Объединение необходимо, потому что те же самые факторы повышают уровень напряженности и отчуждения в совре-

¹ Radhakrishnan S. An Idealist View of Life, c. 313.

² Radhakrishnan S. Toward a New World, c. 15.

³ Там же, с. 9, 36 и др.

⁴ Radhakrishnan S. Kalki or the Future of Civilization. Bombay, 1956, c. 6.

менном мире и от способности к интеграции зависят судьбы и отдельного человека, и человечества. Проявившееся единообразие носит на сегодняшний день чисто внешний характер: «Унифицировано тело человечества, но у него нет пока единой оживотворяющей души. Мир не является единым сознанием»¹. Подлинное объединение людей невозможно без изменений в их сознании, в их отношении друг к другу, без культурного синтеза. Значит ли это, что человечество, объединившись, станет единообразным, все люди будут похожи друг на друга внешне и внутренне? Вовсе нет, говорит мыслитель, «единство цивилизации не следует усматривать в единообразии, но в гармонии... в способности к сотрудничеству, а не его имитации, в терпимости, а не абсолютизме»².

Новый общественный порядок невозможен без создания нового человека. На Востоке и Западе существовали различные представления о человеке. С эпохи Великих географических открытий (XV–XVI вв.) началась агрессия Запада на Восток, результатом которой стали заимствования самых различных культурных достижений Запада, в том числе и экзистенциальных ценностей. Особенно разрушительные размеры в Индии это заимствование приняло после второй мировой войны, разрушительные, потому что все больше индийцев (в особенности женщин) предпочитают традиционным ценностям западные: равные права (в том числе для женщин), свободу (включающую экономическую, свободу от уз брака и от контроля со стороны родителей), карьеру, богатство. Живущий в соответствии с этими ценностями материальный, экономический человек смеется над духовными ценностями и идеалами, но он «еще не весь человек»³, и он, как правило, духовно спит, малоцивилизован, отчужден от других людей и от своей деятельности, вечно озабочен и несчастен⁴. В Индии исторически сложился другой идеал человека — человека, стремящегося к гармонии с миром и самим собой. Для него «умиротворенность лучше, чем богатство, а сознание, находящееся в мире с самим собой, гораздо лучше, чем аплодисменты собрания»⁵. Оба традиционных представления о человеке имеют свои достоинства и недостатки, оба они односторонни и нуждаются в творческом синтезе, поскольку «будущая цивилизация должна быть в состоянии создать универсальное видение человека и человеческой жизни»⁶. Если обобщить то, что С.Радхакришнан написал о человеке и о ценностях жизни хотя бы в работах «К новому миру» и «Кальки», то контуры нового видения человека, для воспитания которого в родной стране мыслитель активно работал, просматриваются вполне отчетливо — это

¹ Radhakrishnan S. Kalki or the Future of Civilization, с. 7.

² Там же, с. 9–10.

³ Радхакришнан С. Мои поиски истины. — Литман А.Д. Сарвепалли Радхакришнан, с. 134.

⁴ Radhakrishnan S. Kalki or the Future of Civilization, с. 18–21.

⁵ Radhakrishnan S. My Search for Truth, с. 5.

⁶ Radhakrishnan S. Kalki or the Future of Civilization, с. 8.

активно мыслящий человек, широко образованный, наделенный правами со стороны общества (вероятнее всего, живущий в демократическом обществе) и обязанностями, имеющий достойные человеческой жизни материальные условия, но не делающий богатство фетишем, «пропуском на небеса», наделенный сильным социальным чувством, уважающий права и культурные традиции других людей, несомненно религиозный, но не фанатически, а в лучшем смысле слова: верящий в существование Высшего существа, смысл своей жизни и жизни мира. Предпосылками такого экзистенциального синтеза мыслитель считал общность происхождения людей на Земле, повсеместное сходство физического строения человека, его моральных потребностей и духовных чаяний¹.

Под *философским синтезом* С.Радхакришнана мы имеем в виду проделанную им работу для установления диалога двух философских традиций, создание условий для наиболее корректного понимания индийской и западноевропейской систем философствования. Адекватное понимание индийскими и западными философами идей друг друга обогатило обе традиции, придало им творческие импульсы. В чем состояла проделанная С.Радхакришнаном работа?

Как писал сам мыслитель в «Моих поисках истины», заняться изучением индийской философии его побудили несправедливые упреки в ее адрес со стороны европоцентристски ориентированных ученых не только на Западе, но и в самой Индии. Ее критиковали за отсутствие этики, мистицизм и спиритуализм, догматизм, пессимизм, отсутствие методологии познания, схоластичность.

Радхакришнан в своих историко-философских штудиях обнаружил, что не только за рубежами Индии, но и в ней самой отечественное наследие плохо изучено и понято, и поставил себе целью изменить существующее отношение, показать мудрость и подлинную ценность той религиозно-философской традиции, которая воспитала его духовно и с раннего возраста вызывала у него безграничное уважение и любовь. Это ему вполне удалось уже в первых публикациях и выступлениях. Его усилия в этом направлении получили признание, и логическим результатом этого процесса можно считать учреждение кафедры религии и этики Востока в Оксфордском университете в 1936 г., которой до 1952 г. руководил Радхакришнан. В течение 1936–1938 гг. им был прочитан курс лекций, оформленный позднее в книгу «Восточные религии и западная мысль», посвященную историко-сравнительному анализу двух духовных традиций и их месту в мировой культуре.

Особая роль в популяризации индийской философии принадлежит его упоминавшейся выше двухтомной «Индийской философии», изданной на русском языке в 1956–1957 гг. При всей самокритичности автора, не считавшего свой труд *историей* индийской философии в силу неполноты

¹ Radhakrishnan S. Toward a New World, с. 36.

представленного в ней материала, эта фундаментальная работа дает систематическое представление об эволюции и особенностях индийской философской мысли, знакомит с огромным числом оригинальных религиозно-философских сочинений индийцев, не всегда доступных европейцам. Философом была проделана и огромная переводческая работа — он перевел на английский язык многие памятники индийской мысли, снабдив их собственными комментариями: Бхагавадгиту (1948), Дхаммападу (1950), главные упанишады (1953), Брахма-сутры (1960). В переводах и исследованиях философу пришлось строить терминологический «мост» между индийской и западной философскими традициями. Во Введении к «Индийской философии» автор отмечал, что индийская терминология с трудом поддается переводу на английский язык. Можно добавить, что и на другие языки тоже, ибо перевод с санскрита или других языков, на которых писались в Индии древние тексты, — это не просто замена слов одного языка словами другого, но переход из одной парадигмы мышления в другую, переход из одного культурного контекста в другой, из одной реальности в другую. Переход этот весьма сложен, так как различные интеллектуальные традиции формируются тысячелетиями и их основания не всегда осознаются, а воспринимаются как догма; он требует выхода на высокий уровень теоретического мышления, рефлексии, он нуждается в обосновании. С.Радхакришнану эта задача оказалась по плечу.

Кардинальные различия философских традиций обнаруживаются уже в самих именах философской деятельности: санскритском «даршана» (видение) и древнегреческом «философия» (любовь к мудрости). Радхакришнан, чтобы обосновать возможность сравнительного исследования, с одной стороны, рационализирует смысл термина «даршана» и таким образом сближает его со смыслом термина «философия». Он писал: «Вообще „даршаны“ означают критическое изложение, логическое рассмотрение или философские системы... даршана не является интуицией, как бы много ни имела она с ней общих черт»¹. С другой стороны, в «Индуистском взгляде на жизнь», и «Взгляде на жизнь идеалиста», и многих других сочинениях он показывает, что присутствие религиозной составляющей в даршанах вовсе не отличает их от западных философских систем: бог и связанные с ним проблемы всегда присутствовали и в них. Между ними есть и еще одно сходство — та роль, которую они обе играли и играют в культуре. «Философия в широком смысле этого слова является невидимым основанием, на котором строится структура цивилизации. Это душа, которая медленно строит для себя тело. Она помогает [цивилизациям] осознать их ценность, смысл жизни и цели», — писал он в «Кальки»².

Основу его философского синтеза составляет его собственная концепция историко-философского процесса: он считал его эволюцией монисти-

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. М., 1993. Т. 1, с. 31.

² Radhakrishnan S. Kalki or the Future of Civilization, с. 27.

ческого идеализма, проявляющейся в форме различных философских систем, которые являются только «различными способами, посредством которых ум человека откликается на проблемы мира в соответствии со своим собственным специфическим устройством»¹. В Индии вершиной этого процесса стала для него адвайта-веданта, в западной философии самый близкий ее аналог он усмотрел в абсолютном идеализме Гегеля, хотя не все положения его системы принимал². Именно их сходство стало для С.Радхакришнана теоретической основой его философского синтеза.

Можно отметить двоякость результатов этого синтеза. С одной стороны, его результатом стали экспликация индийской философии для западной аудитории, более высокая оценка философской мысли Индии, рост интереса к ней научного сообщества, распространение на Западе традиционных для Индии нравственных и эстетических ценностей. С другой стороны, философский синтез С.Радхакришнана дал экспликацию западной философии для индийской интеллектуальной общественности, привлекал ее интерес к роли науки в развитии общества и философии. Он придал новый импульс развитию индийской философии, способствовал ее переходу на качественно иной уровень, связанный с изменением традиционной системы ценностей (прежде всего переориентации с достижения освобождения после смерти на создание достойных условий земной жизни), появлением новых проблем и методов их решения (в частности, глобальных проблем, проблем философии науки, социальных проблем и др.).

Говорить о *религиозном синтезе*, осуществленном мыслителем, также можно в нескольких смыслах: во-первых, как о доказательстве единства религии с другими культурными феноменами (наукой и философией), во-вторых, как обосновании тождества всех известных религий и необходимости создания новой универсальной религии. Религия всегда занимала важное место в жизни индийцев и в философии, поэтому С.Радхакришнан уделяет ей большое внимание во многих работах. Он считает ее необходимой формой познания Абсолюта, а ее существование — естественным проявлением духовного инстинкта — стремления к бесконечному и к истине, существующего в людях. Он убежден, что религия придает смысл нашей жизни, питает наши жизненные силы. Исторически религия противопоставлялась другим культурным феноменам, особенно резко — науке и философии. Достижения науки всегда считались и считаются подрывающими авторитет религии. Религия учеными и многими философами оценивается как догма, противоречащая разуму, подавляющая человека и не учитывающая опытную реальность. Но если заглянуть в суть религии и науки, говорит мыслитель, то можно увидеть их сходство: обе они утверждают

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1, с. 28.

² Он не был согласен с гегелевским постулатом «Все действительное разумно» и провозглашением милитаристского Прусского государства высшей формой Духа (Radhakrishnan S. Eastern Religions and Western Thought. 2nd ed. Oxf., 1958, с. 360).

единство мира; подлинная религия, как и наука, не догматична, а эмпирична, только она опирается не на опыт физического мира, а на опыт сверхприродного мира, на религиозный опыт, который не ограничен возможностями чувств или данными интроспекции. Эмпиричность особенно характерна, по его убеждению, именно восточным религиям, в частности индуизму и буддизму. В отличие от западных религий, делающих акцент на Боге, индуизм и буддизм делают акцент на духовном опыте, перестраивающем личность, освобождающем дух, приобщающем его к высшей реальности. Это позволяет мыслителю утверждать, что индийская точка зрения на религию как духовный опыт рационалистична и гуманистична¹.

Религия эмпирична еще и потому, что ее истины эмпирически проверяемы, верифицируемы; если научная истина работает в эксперименте, религиозная тоже работает, но в жизни: она производит религиозные следствия — нравственные ценности (сочувствие, любовь, познание Бога)².

Развитие науки изменяет и облик религии, а религия, в свою очередь, влияет на науку. Влияние науки на религию проявляется в постепенном изменении и даже исключении религиозных положений, не согласующихся с рациональным знанием. Обратное влияние религии на науку имеет место в силу тех обстоятельств, что познающий человек обладает и другими качествами помимо разума, которые также участвуют в его познавательной деятельности, направляют ее. «Человек не является господином мира потому, что может расщепить атом. Он может расщепить атом потому, что в нем есть нечто, далеко превосходящее атом»³, — это его причастность Абсолюту, его божественная природа.

Не противостоит религия и философии. Обе они обусловлены одним и тем же духовным инстинктом в человеке, обе стремятся к познанию Абсолюта, свободы и бессмертия, но разными средствами: философия делает упор на рациональные средства, религия доверяет сверхразумной и невербализируемой интуиции. Собственно, они разделились только в западной культуре, и то сравнительно поздно — в эпоху Возрождения. В Индии даршаны всегда были единым феноменом, который западные исследователи стали называть религиозно-философскими системами и различать в них религиозную и философскую компоненты. Радхакришнан в лекциях «Восточные религии и западная мысль» сообщил своим западным слушателям, что индуизм вовсе не противоречит разуму: в нем факты человеческой жизни всегда исследовались рационально, т.е. не с точки зрения поверхностной последовательности событий, а с точки зрения их глубинного смысла⁴.

¹ Radhakrishnan S. Eastern Religions and Western Thought, c. 23.

² Radhakrishnan S. East and West. Some Reflections. L., 1955, c. 122–123.

³ Там же, с. 21.

⁴ Radhakrishnan S. Eastern Religions and Western Thought, c. 20.

Соответственно, в западной культуре религия выполняла консервативную, стабилизирующую общество функцию, а философия — критическую, обеспечивающую появление нового, изменения в жизни; в индийской культуре даршаны выполняли обе функции одновременно.

Существование в мире множества религий, расхождения между которыми часто становились причиной кровопролитных конфликтов между их последователями, философ объясняет несовершенством знаний о Высшей реальности. Цель всякой религии, писал он в «Моих поисках истины», — сущностное познание Бога. Различные религиозные доктрины являются руководством для ищущих его, находящихся на разных уровнях развития, поэтому дают разные объяснения. На самом деле различные религии не являются соперницами или конкурентами, но трудятся над решением одной и той же задачи. Во всех религиях проповедуется любовь к ближнему. Нужно учитывать, что всякая религиозная истина исходит от самого Бога (Ишвары), являющегося символом Абсолютной реальности (Брахмана)¹, поэтому нужно бережно относиться к истинам всех религий, нужно быть терпимым и стараться понять их.

Современные люди должны стремиться к активному сосуществованию различных религий мира², а объединенная цивилизация будущего должна выработать «универсальную религию», которая будет представлять собой «не бесконечное единообразие, но органическое единство, в котором мы обречем полное сочувствия понимание и будем высоко ценить другие религии»³. В «Кальки» он развивает эту идею, поясняя, что «универсальная религия» будет объединять всех религиозно настроенных людей без различия их вероисповеданий, предоставляя им полную свободу верить и отправлять культ так, как они считают нужным⁴. Только такое понимание религии позволит нам «критиковать прошлую историю и существующие доктрины каждой религии со строгостью, но и с симпатией»⁵, чтобы религия могла выполнить свое предназначение — открыть нам подлинную истину.

Сближение философии, религии и науки выводит С.Радхакришнана на *эпистемологический синтез* — обоснование единства используемых в них трех форм познавательной деятельности (чувственного, рационального и интуитивного познания). Единство это он понимает вполне в духе классической индийской философии, в которой проблема источников достоверного знания (*праман*) была поставлена в числе первых, но терминологию для экспликации отношений между тремя формами познания заимствует в трансцендентальном идеализме И.Канта, заложившего основы современной западноевропейской теории познания. Хотя представителями разных

¹ Radhakrishnan S. My Search for Truth, c. 7–8.

² Radhakrishnan S. Toward a New World, c. 49.

³ Там же, с. 78.

⁴ Radhakrishnan S. Kalki or the Future of Civilization, c. 43–44.

⁵ Там же.

даршан назывались до десяти праман, общепризнанными являлись чувственное восприятие (*пратьякша*), вывод, синоним рационального познания (*анумана*), и сверхразумная интуиция (*анубхава*). В индийской философии интуитивное знание всегда считалось высшим видом знания и целью познания, а в европейской традиции до XX в. высшим видом знания считалось рациональное знание: до Канта не только созданный Богом мир, но и сам Бог считались рационально познаваемыми. Такая абсолютизация мышления была характерна для западной философии с античности, когда элеаты отождествили бытие и мышление и провозгласили мышление инструментом познания бытия. Ее пришлось долго и мучительно преодолевать, чтобы как-то объяснить изменчивость научных истин. Индийская эпистемология оказалась избавленной от этой трудности, сразу же поставив интеллект на второе место и признав ограниченность его возможностей.

В полном соответствии с индийской традицией С.Радхакришнан признает необходимость чувственного и рационального познания, но ставит их ниже интуитивного, используя следующие аргументы. Чувственное знание похоже на интуитивное в том, что оба они являются непосредственным познанием объектов, но первое имеет дело только с внешними, переходящими качествами вещей и не дает знания реальности, а второе, проникая в сущность вещей, дает. Рациональное знание также не является знанием подлинной реальности, которая недвойственна, едина, а разум, во-первых, начинает познавать мир, разделяя его сразу же на объект и субъект познания; во-вторых, рациональное знание не непосредственно, а опосредованно: мышление работает с понятиями, которые являются символами чувственных данных, оно выводит на уровень не подлинной, а символической реальности. «Определенность и прозрачность символов не означают, что вещи, которые они представляют, схвачены полностью»¹, но у нас нет другого способа познавать и выражать наши знания. Неважно, в какой области деятельности работает рациональное знание — в науке, философии или религии, оно представляет собой только систему символов, за которыми стоит подлинная реальность. Они имеют только инструментальную ценность — служат средствами взращивания духа в человеке.

Высшие истины и принципы познаются не рационально, а интуитивно, они не столько осознаются, сколько переживаются: познающий субъект как бы «вживается» в познаваемый объект, сливается с ним. К примеру, рациональными средствами нельзя познать, что такое гнев, что такое любовь, их можно постичь, только пережив. Исходя из такого понимания знания, С.Радхакришнан делает экзистенциальные выводы: у нас нет причин для раздоров из-за каких-то теорий или религиозных доктрин, «доктрины, которые мы допускаем, и философия, которую признаем, значит не более, чем язык, на котором мы говорим, и одежда, которую носим»².

¹ Radhakrishnan S. Eastern Religions and Western Thought, c. 30.

² Там же, с. 317.

Осуществленный С.Радхакришнаном культурный синтез, обосновавший родство людей на земле и скрытую пока от многих гармонию нашего бытия, не утратил для нас своего значения. Мыслитель, несомненно, принадлежит к тем людям, которых в современной социальной философии называют «пилотной группой» или пассионариями, — они работают на будущее, не заботясь о личной выгоде, они своими делами и идеями меняют мир или ставят перед обществом цели, хорошо осознавая, что путь к ним чрезвычайно долог и тернист, но только на этом пути у человечества есть будущее. Можно не принимать религиозное толкование Абсолюта, присущее концепции С.Радхакришнана, но нельзя отрицать ту защищаемую политиком-философом истину, что если каждый человек и каждый народ будут жить только эгоистическими интересами, не будут хотеть жить лучше и полнее, в единстве с тем большим целым, которое называется человечеством, то с полной уверенностью можно утверждать, что у мира «без контроля и руководства Духом» весьма незавидная участь.

Рабиндранат Тагор — поэт и философ

Рабиндранат Тагор (1861–1941) [1]¹ принадлежит к числу мировых знаменитостей XX в. Пожалуй, он самый известный миру индийский автор нового времени. Однако быть знаменитым еще не значит быть по-настоящему узанным и понятым. За пределами Индии (и даже за пределами его родной Бенгалии) Тагора знают и понимают еще далеко не достаточно. Более того, представления о нем и о его творчестве зачастую довольно превратны. [2]

Понять Тагора — это почти то же, что понять современную Индию, ибо Тагор по праву стал одним из ее символов. В своей жизни, в своем творчестве, в своих духовных исканиях Тагор как бы воплотил целый период индийской истории — от так называемого Сипайского восстания 1857–1858 гг., завершившего утверждение британской власти на субконтиненте, до ухода британцев и провозглашения независимых Индии и Пакистана в 1947 г. [3]

На протяжении жизни Тагора перед его глазами наш мир все более сужался, сжимался: развивались средства транспорта и коммуникаций, народы и культуры входили во все более близкие контакты (порой мирные, но нередко и кровавые). [4] А сам Тагор, подобно многим своим современникам, претерпевал как бы встречную эволюцию, которую можно обозначить словом «расширение»: расширение сознания, расширение знаний о мире. Эволюция Тагора (или по крайней мере одна из составляющих его эволюции) — это путь от эгоцентричного поэта-лирика, погруженного в созерцание своего внутреннего мира, к «вселенскому поэту» (*viśva-kavi*, world-poet — так называли Тагора соотечественники уже в начале XX в.)², стремящемуся охватить своим духовным взором весь человеческий мир.

Индия в целом также была вовлечена в этот двойной процесс сужения мира и расширения духа. В XIX–XX вв. в Индии происходили и происходят глубокие культурные сдвиги, которые нередко называют индийским Возрождением. Частью этих сдвигов (вероятно, наиболее заметной для остального мира) было и образование на субконтиненте сначала двух, а позже трех крупных самостоятельных государств: Республики Индия,

¹ Цифры в квадратных скобках отсылают к дополнениям, помещенным после основного текста статьи.

² См., например: *Dasgupta A. Goethe and Tagore* (s.l., s.a.), с. 62.

Пакистана и Бангладеш. Тагор — одна из наиболее ярких фигур индийского Возрождения, по сути дела, один из его творцов. [5] (Характерно, что два из названных государств — Республика Индия и Бангладеш избрали себе гимны на слова Тагора.)

По масштабам и разнообразию своих творческих проявлений Тагор напоминает титанов европейского Ренессанса. Его литературное наследие необычайно обширно и богато: около пятидесяти поэтических сборников, двенадцать романов и повестей, более ста рассказов, ряд книг мемуарного и эпистолярного жанра, чуть ли не сорок пьес и несколько сотен научных, религиозно-философских и публицистических статей (эссе). Тагор-композитор создал совершенно новый для Индии тип музыки¹. Его песни пользуются огромной популярностью среди бенгальцев. Сохранились свидетельства о незаурядном актерском и ораторском талантах Тагора. К концу жизни он открыл в себе дар живописца и с 1929 по 1941 г. создал около трех тысяч своеобразных картин, получивших высокую оценку во многих странах². Много сил отдал Тагор также делу образования и социальных реформ. Политиком в собственном смысле слова он не был, но нередко высказывался публично по острейшим политическим проблемам [6], и его вклад в развитие политической культуры Индии весьма велик. [7]

Более того, после получения в 1913 г. Нобелевской премии по литературе (впервые эта награда была присуждена представителю незападной культуры!) Тагор взял на себя роль неофициального посланника Индии к другим народам, роль посредника в деле взаимопонимания и сближения культур и даже роль пророка всечеловеческого единства. Поистине Тагор стал символом того нелегкого пути, которым Индия входит в тесный мир XX в. [8]

Нынешнее «сжатие мира» началось еще несколько столетий назад, и зачинателями его были европейцы: они постепенно распространились по другим материкам, где заселяя ненаселенные или малонаселенные земли, а где лишь устанавливая свою власть над местными жителями. Поэтому развитие большинства неевропейских стран и народов — одних раньше, других позже — проходило и во многом проходит до сих пор под знаком выяснения отношений с европейской культурой.

Отношения формируются в широком диапазоне: от полного и безоговорочного приятия европейской культуры (как «современной», «передовой» и т.д.) до полного ее отрицания (как «чуждой», «губительной» и т.д.).

¹ См., например: Морозова Т.Е. Музыка Тагора. — Рабиндранат Тагор: Жизнь и творчество. М., 1986. [См. также: Гхош Ш. Рабиндранат Тагор и индийская музыка. — Рабиндранат Тагор: К столетию со дня рождения, 1861–1961: Сб. статей. М., 1961, с. 301–307; Морозова Т. Рабиндршангит. Музыка Рабиндраната Тагора. М., 1993.]

² См., например: Тюляев С.И. Живописное творчество Тагора. — Рабиндранат Тагор: Жизнь и творчество. М., 1986. [См. также: Де Б. Рабиндранат Тагор — художник. — Рабиндранат Тагор: К столетию со дня рождения, 1861–1961, с. 308–315.]

Подобные проблемы известны и в истории самой европейской (и, шире, западной) культуры, достаточно разнородной и многообразной. Так, когда развитие капитализма, начавшееся в Англии, а позже во Франции, захватило затем и Германию, то там сопутствующие культурные конфликты часто осмыслились как противостояние «коварной Англии» или «развращенной Франции», с одной стороны, и «добродетельной Германии» — с другой (споры «французофилов» с «французофобами»). Сходные дилеммы возникали и по другую сторону Атлантики, в обеих Америках, по отношению к материнской культуре Европы. В этом же ряду стоят и споры западников со славянофилами в России, возникшие в результате петровских реформ, которые резко ориентировали Россию на западноевропейские «стандарты» — во многом в ущерб собственным традициям.

Сравнение Индии и России — заманчивый эвристический прием, который, впрочем, надо пользоваться с большой осторожностью. Подчеркнем два из основных моментов несходства. Во-первых, между Индией и Европой, с одной стороны, и Россией и Западной Европой — с другой, культурные дистанции различного порядка. Во-вторых, ориентация на Западную Европу возникла в России изнутри и осуществлялась в решающей степени своими, внутренними силами. В Индию же Европа вторглась сама, как непрошенный гость, хотя и утвердилась там в конце концов с помощью местных, индийских сил. С учетом этих важных оговорок мы будем иногда в дальнейшем проводить параллели между Индией и Россией, чтобы более выпукло очертить образ Тагора¹.

Родина поэта, Бенгалия, была первой областью Индии, ощутившей на себе мощное воздействие Европы. Британцы установили здесь свою власть в середине XVIII в., и Бенгалия стала базой, опираясь на которую они постепенно подчинили себе весь субконтинент. Еще в 1690-х годах по соседству с поселками индийских рыбаков британцы основали город Калькутту — близ устья реки Ганги, связующей глубины материка и просторы океана. Калькутта — это индийский Петербург. Петр I основал Петербург в стремлении «прорубить окно» из России в Западную Европу. Калькутта выросла вследствие стремления англичан «прорубить окно» в Индию. (В обоих случаях политико-экономические соображения привели к выбору места, малоудачного с точки зрения климата: жалобы на дурной климат Калькутты, унесший множество жизней, столь же «общее место» в истории Индии, как жалобы на климат Петербурга в России. Не раз отмечалось также сходство внешних обликов Калькутты и Петербурга: их застраивали примерно в одно время и в похожем стиле².) Не прошло и ста лет, как этот «юный град» стал столицей британских владений в Индии

¹ Несколько подробнее об этом см.: *Сараскина Л.И., Серебряный С.Д.* Ф.М.Достоевский и Р.Тагор (Историческая типология, литературные влияния). — Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985, с. 129–134.

² Там же, с. 159.

(в 1773 г.) и оставался ею вплоть до второго десятилетия XX в., когда столица была как бы возвращена в глубь материка, в старинный центр — Дели. [9]

В течение многих десятилетий Калькутта была важнейшим политическим, экономическим и культурным центром всей Индии, вторым по значению, после Лондона, городом Британской империи. Кроме того, Калькутта стала и остается по сей день главным центром бенгальской культуры и литературы.

Здесь, в Калькутте, начиная с XVIII в. и особенно в XIX в. происходило интенсивное взаимодействие различных культур и, соответственно, развернулся широкий спектр отношений к этому взаимодействию. Мусульмане, у которых британцы отняли политическую власть над Бенгалией, замкнулись в своем традиционализме, не желая воспринимать культуру «неверных» христиан, и много позже им пришлось наверстывать упущенное. Среди индусов (для которых приход британцев значил всего лишь замену одной чужеродной власти на другую) были и крайние «западники», обращавшиеся в христианство и порой демонстративно отвергавшие все индийское и индусское; были и упорные традиционалисты, стремившиеся свести к минимуму уступки европейской культуре. Между крайностями было немало промежуточных позиций, и многие выдающиеся деятели бенгальской культуры XIX в. проделывали сложные эволюции в том или ином направлении. К концу века приобрели большое влияние различные течения так называемого неоиндуизма, сравнимого с российским славнофильством: европеизированная элита бенгальцев-индусов почувствовала необходимость возврата к добританским традициям через преодоление (но и частичное использование) европейской культуры. В этом широком спектре идейная традиция, к которой принадлежал Тагор, занимала как бы срединное, центристское положение.

Род Тагора принадлежал к тем индусам, которые служили при мусульманской власти и способствовали созданию так называемого индусско-мусульманского культурного синтеза [10], а затем довольно рано вошли в контакт с европейцами. [11] В одной из своих статей («Школа поэта», 1926) Тагор писал: «Моих предков принесла в Калькутту первая приливная волна изменчивой судьбы Ост-Индской компании. С тех пор уклад жизни нашей семьи стал сочетанием трех культур: индусской, мусульманской и британской»¹. [12]

Дед поэта, Дварканатх Тагор (1794–1846), был одним из самых богатых людей в Калькутте, бизнесменом и общественным деятелем, другом Раммохана Райя (1772–1833), видного реформатора и основателя «Брахма-самаджа». Дело Р.Райя продолжил отец поэта, Дебендронатх Тагор (1817–1905). «Брахма-самадж» — своего рода «протестантская секта», синтезировавшая в своем учении элементы индуизма, ислама и христианства.

¹ Цит. по: *Tagore R. Towards Universal Man. Bombay, 1961, с. 289–290.*

Она дала Бенгалии немало выдающихся людей¹. Только среди ближайших родственников Рабиндраната Тагора несколько прославленных имен: старший брат — поэт и философ Диджендронатх Тагор (1840–1926), другой брат — литератор и музыкант Джьетириन्द्रонатх Тагор (1848–1925), сестра — литератор Шорнокумари Деби (1855–1932), двоюродные племянники — художники Гогонендронатх Тагор (1817–1938) и Обониндронатх Тагор (1871–1951) и др. Но Рабиндранат затмил своей славой всех прочих Тагоров.

В жизнеописаниях Тагора стало почти общим местом отмечать, что поэту «повезло» в смысле места и времени рождения. Под «местом» при этом понимают и Бенгалию в целом, где в XIX в. происходили плодотворные процессы взаимодействия культур, и Калькутту, бывшую средоточием этих процессов, и, наконец, дом Тагоров в Калькутте, где согласно индийским традициям жили и родители, и сыновья со своими семьями, дом, который был одним из центров бенгальской культуры, одним из центров смелого культуротворчества. В этом доме Р. Тагор родился, в нем же он и умер 80 лет спустя.

Со временем рождения Тагору «повезло» в том смысле, что бенгальская культура к моменту его появления на свет находилась на таком этапе развития, когда накопленные силы уже готовы были проявиться в мощном взлете. Поистине счастлив гений, рождающийся в подобный момент истории: материал культуры уже подвергся как бы предварительной обработке, так что творцу есть из чего творить и он не должен начинать с азов, но, с другой стороны, создано еще так мало и созданное еще так несовершенно, что гению есть где развернуться, есть возможность показать себя в полном блеске.

В литературе Тагор был наследником по крайней мере трех тысячелетий индийской словесности, и прежде всего — ведических и санскритских традиций. Кроме того, за его плечами — несколько веков собственно бенгальской литературы. В то же время примерно за полвека до рождения Тагора в бенгальской литературе началась качественно новая эпоха, и как раз в 1860-е годы эта эпоха вступила в пору своей зрелости.

Дело в том, что, хотя с X по XVIII в. на бенгальском языке была создана довольно обширная литература, она занимала в культуре подчиненное, как бы второстепенное положение по сравнению с литературами на языках «классических», т.е. санскрите для индусов, арабском и персидском для мусульман. Соотношение «классических» и прочих литератур в Индии вплоть до XIX в. можно в какой-то мере сравнить с соотношением латинской и новых литератур в Европе до эпохи Возрождения, до эпохи нацио-

¹ См.: *Kopf D. The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton, 1979. (См. также: *Рыбаков Р.Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981, с. 10–58.) [См. также: *Серебряный С.Д.* Раммохан Рай: религия и разум. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988, с. 202–224.]

нальных государств и книгопечатания. Санскрит (для индусов) и персидский с арабским (для мусульман) оставались языками культуры и наиболее престижными языками литературы. Прочие языки и литературы имели более ограниченные функции. Так, вплоть до XIX в. на бенгальском языке, как и на большинстве других новых индийских языков, не было прозы, а поэзия разрабатывала довольно ограниченный круг тем и сюжетов (в основном мифологических и религиозных), оставаясь в рамках традиционных эстетических канонов. Только преобразования XIX–XX вв., связанные с интенсивным взаимодействием индийской и европейской культур и становлением в Индии новых форм общественного сознания, выдвинули живые индийские языки на передний план. Литературы на этих языках одна за другой пережили коренную перестройку, во многом восприняв европейские идеи и формы. С конца XVIII в. распространяется книгопечатание, затем — периодическая печать, литература начинает играть активную роль в социокультурных сдвигах. И первой среди всех индийских литератур претерпела эту трансформацию литература бенгальская.

По своей природе и масштабам эта трансформация сравнима с теми изменениями, которые произошли в русской литературе после реформ Петра I. А значение Тагора в бенгальской литературе сравнимо со значением Пушкина в литературе русской (сопоставление Тагора с Пушкиным, как и сопоставление с Гёте, Гюго или Толстым, — это также уже одно из «общих мест» тагороведения). Пушкин — наследник и завершитель XVIII века в нашей литературе и одновременно основоположник литературы новой, современной. Точно так же Тагор — наследник и завершитель XIX века в литературе бенгальской (века первых шагов и нащупывания путей) и одновременно основоположник литературы современной. Но Тагор жил вдвое дольше, чем Пушкин, и на век позже, к тому же Индия, как уже сказано, по своей культуре гораздо дальше от Европы, чем Россия от своих западных соседей на континенте, поэтому Тагору в его творчестве выпало на долю перекрывать гораздо большие временные и культурные дистанции, чем Пушкину. В бенгальской литературе Тагор — величина настолько огромная, что, пожалуй, не будет преувеличением сравнить его значение для бенгальцев со значением Пушкина и Толстого вместе взятых для русских. (Конечно, такое сравнение не следует понимать буквально: речь идет, так сказать, об абсолютной литературной и общекультурной значимости, а не о конкретных достижениях в том или ином жанре.)

Образованным индийцам в XIX и XX вв. из всех европейских литератур лучше всего была и остается известной литература английская. И вот как писал о Тагоре в 1948 г. видный бенгальский литератор «послетагоровского» поколения Буддходэб Бошу (1908–1974): «Рабиндранат — это наш Чосер и наш Шекспир, наш Драйден и наш эквивалент английского перевода Библии. Чтобы описать его в терминах английской литературы, надо назвать довольно много имен, потому что он вместил в одну человеческую жизнь развитие длиной в несколько столетий. Он создал язык —

и прозаический, и стихотворный (добавим к этому: в XX в. Тагор был одним из инициаторов реформы, которая заменила довольно условный бенгальский литературный язык, сложившийся в XIX в., на язык, близкий к разговорной речи; эта реформа сопоставима с преобразованием русского литературного языка в XVIII в. — С.Д.С.). Эволюция его стихотворного стиля — это как бы путь от Уайета и Сарри через Спенсера, Марло, Драйдена, Шелли и Суинберна вплоть до раннего Эзры Паунда... В последний период творчества его стихи становятся подобны прозе, но не в байроновском, а в элиотовском смысле; проза же его становится самой поэзией... Он сделал все — все, что можно сделать с писанным словом»¹.

Наследие Тагора как целое до сих пор изучалось еще далеко не достаточно, особенно за пределами Индии. Несомненно, что творчество Тагора — это движение, развитие, обогащение, но исследователи высказывают порой диаметрально противоположные взгляды относительно того, в каком направлении шло это развитие и каковы были его основные константы. Дело здесь, очевидно, в многозначности Тагора (как и других великих художников), в несводимости его творческого пути к какой-либо единой формуле или кривой (и тем более — к какой-либо единой прямой линии). Дело здесь, может быть, также и в том, что инструментарий современного (т.е. по сути европейского) литературоведения неадекватен столь сложной задаче: хотя Тагор и творил в рамках канонов, очень приближенных к западным нормам, в не меньшей (а может, и в большей) степени его творчество определялось традиционными индийскими канонами. Истолкование и оценка этих канонов самих по себе в терминах западного литературоведения до сих пор представляет значительные трудности — насколько же сложнее должен быть анализ становящегося синтеза индийских и западных традиций в творчестве Тагора!² [13]

Тагор — прежде всего поэт, и эволюция его духа полнее всего выразилась в его поэзии. Именно поэтому, очевидно, и столь трудна задача определить эту эволюцию, запечатлеть ее в аналитических формулах. По-видимому, можно говорить, с одной стороны, о некоторых константах, а с другой — о различных направлениях развития поэтического мира Тагора. Одна из бесспорных констант — приятие мира и жизни, приятие *conditio humana* в целом.

В традиционной Индии доминирующие формы мировоззрения исходили, как правило, из принципиального неприятия *conditio humana*. Человеческое существование воспринималось обычно как ценность низшего по-

¹ Bose B. An Acre of Green Grass. Calcutta, 1948, с. 2–3.

² Подробнее об этом см.: Серебряный С.Д. Традиционное и новое в творчестве Рабиндраната Тагора. — *Художественные традиции литератур Востока и современность: ранние формы традиционализма*. М., 1985. [См. также: Серебряный С.Д. Некоторые проблемы изучения творчества Р. Тагора (Рец. на: Ивбулис В.Я. Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора. Рига, 1981). — *Народы Азии и Африки*. 1983, № 4, с. 166–174.]

рядка, которую в конечном счете следует отбросить, преодолеть ради достижения высших ценностей, искомым за пределами бытия. [14] Тагор, воспитанный в духе «Брахма-самаджа», выразил в своей поэзии иное восприятие человеческого удела; так, уже один из ранних поэтических сборников Тагора, «Диезы и бемоли» (1886), открывался такими строками:

Умирать не хочу я в [этом] прекрасном мире,
среди людей жить я хочу!¹

Позднее тема прития жизни дополнилась темой прития смерти:

...жизнь мою я так любил, что верю,
смерть столь же я возлюблю.
Когда его отрывают от груди, плачет ребенок в страхе,
[но] мгновенно успокаивается, получив другую грудь.

Эти строки взяты из стихотворения «Смерть» в сборнике «Дары» (1901). В 1912 г. друзья поэта в Лондоне издали на английском языке книгу под названием «Гитанджали», в которую вошли прозаические переводы 103 стихотворений из нескольких бенгальских сборников: «Дары» (1901), «Паром» (1906), «Приношение из песен» (по-бенгальски — «Гитанджали») (1910) и др. Именно за эту англоязычную книгу Тагору была присуждена в 1913 г. Нобелевская премия.

Одно из наиболее часто цитируемых стихотворений (№ 73) этой знаменитой книги в бенгальском оригинале (сб. «Дары») называется «Мукти», т.е. «Свобода» или «Освобождение». «Мукти» — важнейшее понятие традиционной индуcской религиозной философии. Индусы, в отличие, например, от христиан или мусульман, считают, что жизнь им дается не один-единственный раз, а бесконечное, утомительно бесконечное число раз. [15] Высшую цель человека индуcские философы видят в отречении от этой цепи рождений и смертей, в освобождении (мукти) от пут бытия. Пути (бытия) и свобода (от бытия) — обычное противопоставление в индуcской традиции. А Тагор свое стихотворение начинает так:

Свобода через отречение — это не для меня.
В неисчислимых путах, дарящих великую радость,
обрету вкус свободы.

На этом примере хорошо видно, как Тагор поэтически переосмысливал традиционные понятия. (Эти строки показывают также, сколь неполно могут быть поняты слова Тагора без пространного историко-культурного комментария.) В данном случае речь идет о «путях человеческого бытия» как такового. И поэт с радостью их приемлет, соглашаясь с той мерой

¹ Здесь и далее стихотворные тексты Тагора даются в прозаических переводах автора статьи. Существующие русские поэтические переводы не всегда с достаточной точностью передают смысл оригинала.

свободы, которую они ему дарят. Но едва ли не чаще в произведениях Тагора пара «путы—свобода» выступает все же в ценностном противопоставлении¹. По словам бенгальского исследователя О.Шикдара, «главная тема Тагора — освобождение от пут»².

В самом деле, во многих рассказах, романах, драмах и стихотворениях Тагора речь идет о путах косных традиций — общественных, семейных, религиозных и т.д. и герои нередко освобождаются или по крайней мере пытаются освободиться от этих пут. Одно из наиболее ярких воплощений данной темы — символическая драма «Очолоайотон» («Обитель неподвижности», или «Обитель консерватизма», 1912). Монастырь Очолоайотон, обитатели которого опутаны множеством мелочных предписаний, смысл которых давно утерян, символизирует традиционное индусское общество. В конце пьесы стены монастыря рушатся и его бывшие узники вместе с окрестными жителями решают начать новую, свободную жизнь.

Проблема свободы от мертвых традиций прошлого волновала Тагора до конца его дней (она актуальна в Индии и поныне). Но довольно рано в творчестве Тагора появилась тема иных, современных пут: политических, экономических или психологических. Так, в романе «Дом и мир» (1915–1916) героиню опутывает своей демагогией политикан-краснобай, но дискредитация его человеческих качеств позволяет героине освободиться и от магии провозглашаемых им псевдоидеалов. В последнем своем романе, «Четыре главы» (1934), Тагор разрабатывает сходную тему. Молодые люди, он и она, вовлечены в экстремистскую подпольную организацию. Разочаровавшись в ее методах, они тем не менее не в силах вырваться из ее пут — и освобождение достигается лишь ценой смерти. [16] Тема символических пьес «Освобожденный поток» (1922) и «Красные олеандры» (1926) — рабство современного человека в политико-экономической системе индустриального государства. Один из аспектов идейной эволюции Тагора исследователи справедливо усматривают в том, что он с годами все отчетливее представлял себе политические, экономические и социальные реальности мира.

И все-таки необходимо иметь в виду, что Тагор принадлежал к семье исключительно высокого социального статуса и материального достатка, что, хотя на долю поэта выпало немало страданий, обусловленных самой природой человека (смерть родных и близких, болезни, старость и т.д.), ему никогда не приходилось трудиться ради куска хлеба и бороться за место под солнцем. Он мог себе позволить взирать на мир как бы с олимпий-

¹ Некоторые исследователи высказывают мнение, что тагоровская лирика последних лет его жизни (1938–1941) амбивалентна в отношении притяжения человеческого удела. Однако сами суждения исследователей по этому сложному вопросу довольно амбивалентны.

² Цит. по: *Избулис В.Я.* Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора, с. 77.

ских высот — и отсюда многие достоинства и слабости его миропредставления. Часто цитируют слова Дж.Неру: «Тагор — аристократ-художник, обратившийся в демократа, сочувствующего пролетариату...»¹. Известный индийский поэт и критик В.К.Гокак развил эту мысль следующим образом: «Поскольку он родился аристократом, его отношение к простому человеку отмечено скорее сентиментальной симпатией, чем подлинным пониманием. Он не мог в полной мере постичь страшную силу зла и нищеты в этом мире»².

Тагор сам сказал об этом в одном из своих последних (и очень часто цитируемых) стихотворений. Оно называется по-бенгальски «Ойкотан» («Созвучие», «Гармония», иногда переводят и как «Симфония»), датировано 21 января 1941 г. и вошло в сборник «В день рождения» (1941) под номером 10. Вот большая часть этого стихотворения в подстрочном переводе [18]:

...я — поэт мира,
какой бы звук где бы в нем ни послышался,
моя свирель тотчас звучит в ответ.
Но еще больше призывов не дошло до моего звукотворчества,
осталось без ответа...

Самое труднодостижимое — душа человека,
ее не измерить внешними мерками пространства и времени.

Эту душу
можно познать, лишь получив доступ внутрь ее,
а я не всегда находил дверь, ведущую внутрь:
мне мешали ограды моего собственного существования.
Крестьянин возделывает поле плугом,
ткач ткет, рыбак забрасывает сети —
далеко простираются разнообразные тяготы их трудов,
опираясь на них, движется весь мир.
Лишь небольшую часть всего этого
я видел из своей пожизненной почетной ссылки,
сидя на высоте общественного положения,
у маленького окошка.
Иногда я приближался к окраинам их поселений,
но у меня совсем не было сил войти внутрь.
Если жизнь свою с жизнью других
не соединить, то сокровищница песен наполнится ложными ценностями.
Поэтому я согласен с упреками,
что моя музыка — ущербна, неполна.
Моя поэзия, я знаю,
хотя и шла многими путями, прошла не повсюду.

¹ Неру Дж. Открытие Индии. Пер. с англ. М., 1955, с. 366.

² Gokak V. Tagore's Influence on Modern Indian Poetry. — Indian Literature (Tagore Number). 1961, vol. 4, с. 114.

Я жду услышать голос такого поэта,
который сам испытал бы крестьянскую жизнь,
который был бы родным крестьянам и делом и словом,
который был бы близок земле...
Приди, о поэт безвестных людей,
бессловесных душ!
Избавь их сердца от печали!
Эту безжизненную землю, лишенную песен,
эту безрадостную пустыню, высушенную жаром презрения,
наполни влагой поэзии...
Тех, что немы и в горе, и в счастье,
тех, что застыли, опустив голову, перед лицом мира,
о достойный поэт,
тех, что близко, и тех, что далеко, — дай мне услышать их голос.
Будь им родным,
в твоей славе пусть они обретут свою славу —
и я снова и снова поклонюсь тебе.

Социальные реальности XX в. Тагор, может быть, и не постиг в полной мере, но на политические события он с годами откликался все темпераментней и непосредственней — и это тоже одна из бесспорных составляющих его поэтической эволюции. Вплоть до 30-х годов Тагор редко создавал стихи, посвященные каким-либо конкретным событиям текущей истории. В 30-е годы это становится для него почти правилом: он откликается на такие злободневные сюжеты, как нападение Японии на Китай, гражданская война в Испании, Мюнхенский договор, начало второй мировой войны и т.д. [19] Впрочем, Тагор никогда не был поэтом-политиком или поэтом-журналистом. В духе древнеиндийской традиции, подкрепленной традицией европейского романтизма, он склонен был считать себя — и во многом действительно был — поэтом-пророком, или, выражаясь современным языком, поэтом-идеологом.

Велика роль Тагора в становлении современного индийского самосознания, в выработке того идеала современной и будущей Индии, которым вдохновлялись широкие круги индийской интеллигенции и даже практические политики, прежде всего Дж.Неру и другие лидеры Индийского национального конгресса. Тагор не был единственным творцом этого идеала, но вклад поэта в его создание — один из важнейших. [20]

В этой связи речь должна идти не только о поэзии, драматургии или художественной прозе Тагора, но в не меньшей степени и о его публицистике. Впрочем, публицистика Тагора, весьма важная часть его творчества, также может быть отнесена к разряду художественной прозы. Многие статьи Тагора сродни жанру эссе, столь богато представленному в английской литературе и получившему немалое распространение в индийских литературах XIX–XX вв. Очень часто те или иные темы и идеи Тагор параллельно развивал и в поэзии, и в сюжетной прозе, и в статьях-эссе. Относится это и к такой теме, как судьба Индии, ее прошлое, настоящее и

будущее, ее место в мире. [21] На протяжении своей жизни Тагор неоднократно говорил, что ему случилось родиться в переходную эпоху мировой истории. В масштабах всего мира основное содержание этой эпохи, по мнению поэта, заключалось в прогрессирующем сближении разных народов и культур и в выработке единой общечеловеческой культуры. Индии предстояло внести вклад в этот процесс, но прежде всего ей необходимо было обрести свое достойное лицо, создать культуру, которая была бы и ее собственной, и современной. Ибо Индия обладала великим прошлым, но положение, в котором застал ее Тагор в пору своего интеллектуального возмужания, было довольно прискорбным.

Индия населена множеством различных рас, народов и этнических групп, говорящих на сотнях различных языков и исповедующих различные религии. [22] И весь этот субконтинент был скреплен в единую политическую систему иноземной, британской властью, не имевшей никаких корней в индийской почве и остававшейся почти инородным телом в общеиндийском общественном организме. В принципе британцы всегда провозглашали, что их правление Индией имеет временный характер и когда-нибудь, может быть через века, уступит место самоуправлению индийцев. Но с конца XIX в. в среде индийцев, получивших английское образование и воспринявших западные политические идеи, постепенно стало вызревать убеждение, что переход к собственно индийскому управлению Индией должен совершаться гораздо быстрее, а с начала XX в. антибританские настроения иногда приобретали весьма яростные, насильственные формы, особенно в Бенгалии. В первом десятилетии XX в. Тагор в течение некоторого времени принимал активное участие в антибританском движении «свадеши», но вскоре отошел от него, так как у этого движения не было серьезной позитивной программы (и оно стало вырождаться в безответственный экстремизм). Идеал новой, послебританской Индии еще не был создан.

Тагор считал, что утверждение в Индии чужеземной власти, сначала мусульманской, а затем британской, свидетельствовало о внутренней слабости самой Индии. И проблема для Тагора заключалась не в том, как избавиться от чужеземцев, а в том, как преодолеть эту внутреннюю слабость, эту ущербность, вкравшуюся еще в далекие времена в индийскую культуру. Эти слабость и ущербность, по мнению Тагора, заключались во внутренней расколотости индусского общества на замкнутые касты и религиозные группы (эта расколотость помогла мусульманам завоевать Индию; не преодолев этой расколотости, они лишь усугубили ее), в отгороженности индийцев (прежде всего индусов) от всего прочего человечества, в их религиозном фанатизме и традиционализме, в сопротивлении естественному процессу развития. Приход британцев Тагор рассматривал, с одной стороны, как следствие ущербного состояния Индии, а с другой — как фактор, подтолкнувший страну к столь необходимому ей движению.

В статье «Восток и Запад» (1908) поэт писал: «Если бы Индия не вступила в контакт с Западом, она не обрела бы того, что существенно необходимо ей для достижения совершенства... Будто посланники небес, британцы проникли сквозь проломы в разрушавшихся стенах нашего дома и принесли нам веру в то, что и мы нужны миру...»¹. В статье «Смена эпох» (1933), представляющей собой одно из итоговых изложений его взглядов на историю, Тагор высказался так: «Затем пришли англичане. Они пришли не просто как люди, а как символ нового европейского духа... Динамизм Европы взял приступом наши пассивные умы. Он подействовал на нас, как ливень из тучи, пришедшей издалека, действует на пересохшую землю, пробуждая в ней жизненные силы. После такого ливня в глубинах земли начинают прорастать все семена... Влияния такого же рода захлестнули всю Европу в период Возрождения, когда они шли из Италии...»².

Основные ценности европейской культуры, которые Индии необходимо было усвоить, Тагор видел прежде всего в верховенстве разума, бесстрашно стремящегося к истине без оглядки на предписания и запреты священных текстов (в практическом плане это проявлялось в успехах европейской науки), а также в идеале равенства людей.

В известном стихотворении «Молитва» (сб. «Дары», ср. перевод в английском издании «Гитанджали», № 35 [23]) Тагор в поэтической форме так выразил свой общественный идеал:

Где дух бесстрашен, где головы высоко подняты,
где знание свободно, где ограды домов
и дворов денно и ночью
землю не делят на мелкие клочки,
где слова из глубины сердца
возникают, где беспрепятственно
во все стороны света потоки деяний устремляются
к многообразным осуществлениям,
где пустых обычаев мертвый песок
не преграждает путь разума,
не распыляет силы людей, где вечно
Ты — всех деяний, мыслей и радостей предводитель,
собственной рукой безжалостный удар нанеся, о Отец,
Индию там, в этих небесах, пробуди!

Идеал равенства людей перед Богом (или иначе понимаемым Абсолютом) известен был в Индии и прежде (буддизм, ислам и некоторые другие учения), но англичане принесли идею равенства всех перед законом и вытекающую из нее идею ответственности власти перед обществом. Как и для большинства других образованных индийцев, британская политическая (но не социальная!) система оставалась для Тагора идеалом.

¹ Tagore R. Towards Universal Man, с. 132.

² Ibid, с. 342–343.

Индии, согласно Тагору, предстояло выработать синтез всех тех разнообразных культур, которые волею судьбы приходили на ее территорию. В этом Тагор видел даже особую миссию Индии в мире, определенную ей провидением: «...провидение словно открыло на земле Индии огромную лабораторию, чтобы получить небывалый общественный сплав» (ст. «Независимое общество», 1904)¹. «Цель истории Индии — не в том, чтобы утвердить индусское или чье-либо еще превосходство, но в том, чтобы достичь высокого человеческого идеала — достичь такого совершенства, которое было бы приобретением для всех людей» (ст. «Восток и Запад», 1908)².

Подобные идеи лежат и в основе романа «Гора» (1910), который индийские критики единодушно называют самым значительным романом Тагора. Герой романа претерпевает идейную эволюцию, в чем-то, вероятно, повторяющую эволюцию взглядов самого автора: от воинствующего индусского традиционализма Гора приходит к пониманию того, что подлинная душа Индии объемлет различные культуры и объединяет их в гармоническом синтезе.

В 1910 г. было создано и известное стихотворение «Индия — священное место паломничества» (сб. «Приношение из песен»):

О мой дух, на этой священной земле пробудись,
на берегу великочеловеческого океана — Индии.
Здесь я стою и, простирая руки, приветствую человека-бога...

Никто не знает, по чьему зову многочисленные людские потоки
врывались сюда откуда-то — и терялись в этом океане.
Здесь арийцы и неарийцы, здесь дравиды и китайцы,
скифы, гунны, патаны и моголы — все слились воедино.
На Запад ныне открылась дверь,
оттуда принесли нам дары.
Дадут и возьмут, встретятся и соединятся, никого
не отвергнут
на берегу великочеловеческого океана — Индии...

Приходи, арий! Приходи, неарий, индус и мусульманин!
Приходи, приходи сегодня ты, англичанин,
приходи, приходи, христианин!
Приходи, брахман, очистив свой дух, протяни руку всем!
Приходи, отверженный, — да отринется бремя позора!
Приходите, приходите под благословение, матери,
наполняйте жертвенные чаши
святой водой, освященной прикосновением всех,
сегодня на берегу великочеловеческого океана — Индии! [24]

¹ Ibid, с. 62.

² Ibid, с. 131.

В 1918 г. Тагор основал университет под названием «Вишва-Бхарати» (что можно перевести как «Всемирно-индийский») для воплощения в жизнь общемирового культурного синтеза на почве Индии. Этот комплекс идей Тагора можно назвать своеобразным «культурмессианизмом». Одно время (особенно в 1920-е годы) Тагор даже пытался проповедовать нечто вроде «паназиатского мессианизма», т.е. идею о том, что существует некая единая «азиатская культура», общие ценности которой являются необходимым дополнением к ценностям западной (европейской) культуры. Однако, ближе познакомившись с культурой Японии, Китая и других стран Азии (в частности, во время своих путешествий), Тагор пришел к выводу, что единой «азиатской культуры» не существует и мир еще более многообразен, чем представлялось ему прежде¹. Но это не охладило его стремления к общемировому культурному синтезу. Поиски Тагора в этом направлении отражены, например, в известной книге под названием «Религия человека»², в которую вошли лекции, прочитанные поэтом в Оксфорде в 1930 г. Название книги очень характерно: ища некий общий знаменатель для различных человеческих культур, Тагор нашел его именно в человеке. Человек без каких-либо сужающих определений касты, религии или нации, вселенский человек (*universal man*), способный воспринять и усвоить все лучшие проявления человеческого, — таков был идеал поэта. В одном из «Писем о России» в том же, 1930 г. Тагор писал: «Божество, которому я поклонялся всю жизнь, — Человек»³. [25]

Нельзя не отметить, однако, что реальные достижения Тагора в области общечеловеческого и даже общеиндийского культурного синтеза принадлежат к сфере именно весьма общих и даже абстрактных идей и практическое их претворение оказалось делом неимоверно трудным. В 1947 г. индийский субконтинент и родная Тагору Бенгалия раскололись надвое, но и в нынешней Республике Индия (т.е. за вычетом миллионов мусульман, проживающих в Пакистане и Бангладеш) проблема единства — политического и культурного — остается одной из острейших.

И при жизни поэта его родина приносила ему много разочарований, отказываясь следовать тому идеальному пути, который он ей предлагал. Тагор не раз вступал в конфликт со своими соотечественниками и их лидерами, даже с самим М.К.Ганди, предпочитая оставаться хоть и в меньшинстве, но с истиной, как он ее понимал. Вторая половина жизни поэта — это также история разочарования в европейской цивилизации в целом и в британском управлении Индией в частности. Говоря кратко, Тагор чем дальше, тем больше утверждался во мнении, что западная цивилизация

¹ См.: *Hay S.N. Asian Ideas of East and West: Tagore and his Critics in Japan, China and India. Cambridge (Mass.), 1970.*

² *Tagore R. The Religion of Man. L., 1931.*

³ *Tagor P. Письма о России. Пер. с бенг. — Тагор Р. Собр. соч. В 12-ти т. М., 1965, с. 278.*

предает собственные идеалы и дает свободу низменным сторонам человеческой природы: эгоизму, алчности, жестокости. Проявления этих низменных страстей Тагор видел как в жизни самого Запада, так и особенно в его отношениях с иными народами.

Подобные взгляды проявились, например, в известном стихотворении «Африка» (1937), в котором есть такие строки:

...они пришли с железными наручниками —
те, чьи когти острее, чем у твоих гнен;
пришли похитители людей —
те, чья слепая гордыня темней твоих беспросветных лесов.
Цивилизации варварская алчность
обнажила свою бесстыдную бесчеловечность...

В конце того же года Тагор написал короткое стихотворение без названия, своего рода завещание, знаменательно датированное — «Рождество Христово, 25.12.37».

Змеи со всех сторон испускают ядовитое дыхание,
нежный голос мира прозвучит пустой насмешкой,
поэтому, перед тем как проститься,
я взываю к тем, кто на борьбу с демонами готовится в каждом доме.

Первая мировая война открыла Тагору, как и многим другим, наиболее неприглядные черты европейской культуры. Вторая мировая война, начало которой он увидел под занавес своей жизни, ввергла Тагора в еще больший пессимизм. В статье «Кризис цивилизации», написанной в начале 1941 г. к своему 80-летию, Тагор с горечью признавался: «Когда-то я от всей души верил, что духовное богатство Европы станет источником новой, подлинно прекрасной цивилизации. Теперь, в час прощания с жизнью, этой веры больше нет». И непосредственно за этим признанием идут слова в духе индийского «культурмессанизма»: «И все же я не утратил надежды, что Избавитель грядет, и кто знает, возможно, ему суждено родиться в нашей нищенской хижине. Он понесет с Востока божественное откровение, ободряющие слова любви»¹.

Особая тема — отношение Тагора к России и позже к СССР. К сожалению, эта тема изучена еще очень плохо и ее можно наметить здесь лишь пунктиром. Прежде всего следует учесть, что в течение всего XIX в. британская пропаганда в Индии культивировала русофобию, порой принимавшую совершенно абсурдные формы. Россия была пугалом, которым британцы постоянно пугали индийцев и оправдывали некоторые свои военные предприятия (например, англо-афганские войны). [26] Россия рисовалась страшной силой, нависающей над Индией с Севера, и индийцы должны были благодарить судьбу за то, что британцы защищают их от

¹ Tagore R. Towards Universal Man, с. 358–360.

русских. Что до внутренних порядков в России, то британская пропаганда противопоставляла царивший там самодержавный произвол «закону и порядку», установленным в британской Индии.

В «Воспоминаниях» (1912) Тагора есть любопытный эпизод, относящийся к 1868–1870 гг. «Однажды, — пишет Тагор, — когда мой отец был в Гималаях, все вдруг стали оживленно говорить о якобы угрожающем русском нашествии — этом давнишнем пугале британского правительства... Мать моя была не на шутку встревожена. Очевидно, другие члены семьи не разделяли ее опасений, и, отчаявшись в сочувствии со стороны взрослых, она искала поддержки у меня. „Не напишешь ли ты отцу о русских?“ — спросила она. Это письмо, извещавшее о беспокойстве матери, было моим первым письмом к отцу... На письмо свое я получил ответ. Отец просил меня не бояться; если русские явятся, он сам отгонит их прочь»¹.

Очевидно, Дебендронатх Тагор, подобно многим другим здравомыслящим индийцам, относился к официальной русофобии довольно скептически. По остроумному замечанию современного бенгальского исследователя Кешоба Чокроборти, первое письмо Рабиндраната отцу было одновременно и его первым «письмом о России». Через 60 лет, в 1930 г., во время и сразу после визита в Москву, Тагор написал своим близким еще 14 писем, которые вместе с обширным послесловием составили книгу «Письма о России» (издана в 1931 г.). [27]

Большинство индийцев, даже европейски образованных, вплоть до середины XX в. имели довольно туманные представления о России и СССР. Тагор в этом смысле вряд ли был исключением. Однако в 1920-е годы, во время путешествий по Европе, Азии и обеим Америкам, внимание поэта не могло не обратиться к Советской России. Вероятно, определенную роль тут сыграл Р.Роллан, многолетний корреспондент и друг Тагора. В 1926 г. в своем письме А.Я.Аросеву, бывшему тогда советским посланником в Стокгольме, Тагор писал: «Я узнал Россию и восхищаюсь ею благодаря ее великой литературе, и я чувствую в своем сердце зов ее человечности». При личной встрече в Стокгольме Тагор сказал Аросеву: «Ах, вы не знаете... вы не представляете себе, как мне уже с давних пор хочется попасть в вашу страну, которую я люблю по ее литературе. А теперь, когда ваш народ стал совсем новым, совсем другим, чем раньше, как рассказывали мне мои приятели, я с тем большим нетерпением рвусь туда, я хочу узнать вашу музыку, ваш театр, ваши танцы, познакомиться с вашей литературой»².

Тагор приехал в СССР в 1930 г. Его краткий визит был не вполне удачен. В общественно-политической ситуации, которая сложилась в стране к 1930 г., фигура поэта-пророка, проповедовавшего единение человечест-

¹ Тагор Р. Воспоминания. Пер. с бенг. — Тагор Р. Собр. соч. Т. 12, с. 47.

² Цит. по: 30 дней. 1926, № II, с. 89.

ва и всеобщую гармонию, должна была выглядеть довольно странной. [28] Гость и хозяева далеко не всегда и не во всем понимали друг друга. Свидетельство тому, например, глава «Индийский гость» в знаменитом романе И.Ильфа и Е.Петрова «Золотой теленок», где Тагор выведен в комическом свете. [29]

Тем не менее на Тагора его поездка в СССР произвела очень сильное впечатление. В письме из Москвы от 25 сентября 1930 г. поэт писал: «Наконец я в России. Если б я не приехал сюда, паломничество моей жизни было бы не завершено. Еще не настало время судить, что хорошо, а что плохо в их делах, но первое, что поражает меня, это их невероятная смелость. Старое опутывает мозг и душу тысячами нитей... а они вырвали его с корнем, без всякого страха, сомнений или сожалений. Старое смели с лица земли, чтобы дать место новому»¹. [30] В другом письме, написанном уже по дороге в Америку, посреди Атлантического океана (4 октября 1930 г.), Тагор признавался: «...то, что я увидел, повергло меня в изумление. У меня было слишком мало времени, чтобы выяснить, в какой мере здесь существует, а может быть, вовсе не существует Закон и Порядок... Мне говорят, что здесь нередко прибегают к принуждению и даже, случается, осуждают без суда, что здесь существуют все свободы, кроме свободы противодействия властям. Но это всего лишь теневая сторона Луны, а я хотел увидеть ее светлую сторону. И свет, который я увидел, поразил меня — мертвое ожило!»².

Из всех явлений советской жизни наиболее поразило Тагора повсеместное распространение образования, усилия по преодолению неграмотности. В этом Тагор увидел один из важнейших аспектов того решительного разрыва с прошлым, который, по мнению поэта, Индия никак не находила в себе силы совершить. Не меньше интересовали Тагора и взаимоотношения между различными народами и религиями в СССР, особенно то, что касалось народов, исповедующих ислам. Весьма впечатлили поэта демократизм и целеустремленность советского общества. Поэт сравнивал положение в СССР с положением в Индии и по всем этим пунктам находил, что сравнение не в пользу Индии, не в пользу политики британцев.

Многое, однако, осталось для Тагора в СССР неприемлемым. Поэт увидел в «советском эксперименте» попытку воплотить в жизнь решительными методами лучшие идеалы западной цивилизации, хотя и выразил сомнение в том, вполне ли пригодны такие методы для воплощения этих идеалов. [31]

В уже упоминавшейся статье «Кризис цивилизации» (1941) Тагор снова обращается к России — и в довольно своеобразном контексте. Осуждая британцев за проведение политики, которая пагубна для Индии, поэт противопоставляет своей стране несколько других стран, избегнувших ино-

¹ Тагор Р. Собр. соч. Т. 12, с. 240.

² Там же, с. 276–277.

земного господства и добившихся успехов своими собственными силами. Первой в списке идет Япония, затем — Россия, за нею — Иран и Афганистан. И, говоря о России, Тагор больше всего места уделяет отношениям с мусульманскими народами, высоко оценивая национальную политику в СССР. [32]

Кроме того, как и многие другие люди в мире, Тагор в конце своей жизни видел в России ту силу, которая способна противостоять фашизму. Близкий друг Тагора, известный индийский ученый П.Махаланобис, свидетельствует: «Во время своей болезни в июле 1941 г. Тагор каждое утро с нетерпением ждал новостей с фронта из России. Он снова и снова повторял, что победа России принесла бы ему огромное счастье. Каждое утро он надеялся услышать хорошие вести. Когда же сообщение оказывалось плохим, он бросал газету и больше не читал ее. За полчаса до операции (оказавшейся роковой. — С.Д.С.) Тагор спросил меня: „Скажи, что слышно о России?“ Когда я сказал, что дела на фронте поправляются, его лицо просияло и он воскликнул: „О, разве могло быть иначе? Так должно быть. Должно было наступить улучшение. Они могут добиться этого. Только они добьются этого“.

Это были последние слова, сказанные мне Тагором. Я был счастлив видеть его лицо, озаренное твердой верой в победу человека»¹. [33]

В заключении статьи «Кризис цивилизации», которая стала своего рода завещанием, сам Тагор писал: «Потерять веру в человечество — страшный грех; я не запятнаю себя этим грехом. Я верю, что после бури в небе, очистившемся от туч, засияет новый свет — свет самоотверженного служения человеку. Откроется новая, незапятнанная страница истории... Придет день, когда человек вступит на путь борьбы, чтобы, преодолев все препятствия, вернуть себе былую славу. Думать, что человечество может потерпеть окончательное поражение, — преступно!»².

И завершалась статья стихотворением, которое гласило:

Да здравствует торжество человека! [34]

Дополнения-2000

[1] Первоначальный вариант этой статьи был написан в 1981 г. для «коллективного труда», над которым работала группа авторов из «социалистических» стран: Болгарии, Венгрии, Вьетнама, ГДР, Кубы, Поль-

¹ Махаланобис П. Рабиндранат Тагор и современная Индия. — Рабиндранат Тагор: К столетию со дня рождения, 1861–1961, с. 64.

² Tagore R. Towards Universal Man, с. 359.

ши, Чехословакии, Югославии и, разумеется, СССР. Автор этих строк работал тогда в Институте мировой литературы им. А.М.Горького АН СССР, получал там зарплату за исследования по «древней и средневековой» индийской словесности и старался держаться подальше от «актуальных проблем современности», которые следовало освещать с «марксистско-ленинских позиций». Но когда мне предложили написать небольшую статью о Рабиндранате Тагоре для «международного коллективного труда» под названием «Идейно-эстетическая эволюция художников-гуманистов в XX веке», я согласился — и потому, что фигура Тагора давно интересовала меня, и потому, что участие коллег из других стран (особенно Венгрии, Польши и Югославии) сулило (как мне казалось) несколько большую свободу от «советской идеологии». «Художниками-гуманистами» на тогдашнем советском языке (*lingua sovetica*) назывались те, кто не был вполне «своим» (т.е. «коммунистом», «марксистом» и т.д.), но считался «сочувствующим», «другом Советского Союза» и т.п. (в 1920-х годах таких называли «попутчиками»).

В советское время книги порой издавались очень долго. Работа над названным «коллективным трудом» продолжалась чуть ли не до 1985 г. Потом рукопись долго лежала в издательстве «Наука» — и книга вышла в свет лишь осенью 1987 г., уже в другую историческую эпоху. К моему удивлению (и даже ужасу), то, что я считал названием «коллективного труда», превратилось в подзаголовок, а название книги теперь звучало как строка из «партийного документа»: «Творческая интеллигенция и мировой революционный процесс». Сейчас может показаться странным, что редакторы книги в 1987 г. не озаботились подыскать какое-нибудь более приличное название. Но окончательный «обвал советской идеологии» произошел чуть позже — в 1988–1989 гг., а в 1987 г. многие еще полагали, что «горбачевщина» — это всего лишь временная причуда начальства и что тот непонятный и опасный «процесс», о котором столь многословно и туманно говорил М.С.Горбачев², вскоре вновь сменится привычным и застойным «мировым революционным процессом».

Весной 2000 г. М.Т.Степанянц любезно пригласила меня принять участие в ином «коллективном труде» — посвященном 75-летию Индийского философского конгресса (ИФК). Поскольку на первой сессии ИФК в 1925 г. председательствовал Рабиндранат Тагор, статья о нем более чем уместна в юбилейной книге. Поскольку же в ней публикуется несколько

¹ См.: Творческая интеллигенция и мировой революционный процесс. Идейно-эстетическая эволюция художников-гуманистов XX в. Ответственные редакторы советского издания Т.В.Балашова и С.А.Шерлашмова (Многосторонняя проблемная комиссия Академий наук социалистических стран «Закономерности развития мировой литературы»). М., «Наука», 1987.

² Среди прочих словечек и фраз, оставшихся нам в наследство от эпохи «перестройки», едва ли не самая популярная — это фраза М.С.Горбачева: «Процесс пошел».

статей прежних («советских») лет, то мне показалось также уместным предложить свою ранее опубликованную статью о Тагоре. Во-первых, мне было бы жаль, если бы моя статья осталась навсегда «похороненной» в сборнике под столь одиозным названием. (Кто станет читать теперь такие книги? Разве что специалисты по истории «советской идеологии».) Во-вторых, перечитав эту статью в 2000 г., я понял, что, хотя на ней и лежит печать определенного времени, в целом она не слишком устарела и с определенными дополнениями и поправками вполне может быть вновь «выпущена в свет». К тому же я и не решился бы сейчас писать совсем новую статью о Тагоре: с тех пор я мало занимался творчеством великого бенгальца и не вышел на какой-то принципиально иной уровень понимания¹. Даже если отдельные формулировки в статье меня сейчас не вполне удовлетворяют, я далеко не всегда знаю, как сказать вернее и лучше. Поэтому статья воспроизведена здесь практически в том же виде, в каком она была опубликована в 1987 г., — лишь с минимальной стилистической правкой и небольшими вставками в текст (они отмечены квадратными скобками).

Процесс создания статьи был сложен и порой даже мучителен. Сначала я пытался узнать и понять, «как оно было на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen*) — знаменитые слова немецкого историка Леопольда фон Ранке). Потом я пытался изложить это своими словами так, чтобы не вступать в явный конфликт с различными советскими «табу». Потом я получал замечания от редакторов книги, которые просили меня все-таки изменить (или вообще убрать) те или иные формулировки и внести те или иные акценты, необходимые с точки зрения общего замысла «коллективного труда» (это касалось больше всего отношения моего героя к СССР). Разумеется, такова была обычная практика писания статей на «идеологически скользкие» темы в советское время.

Так или иначе, я старался не писать неправды, и, надеюсь, мне это удалось. Главный упрек, который и тогда и теперь можно было бы предъявить моей статье, — это злоупотребление фигурой умолчания, сокрытие сведений, которые и тогда уже были достаточно хорошо известны, но не могли быть приведены по цензурным соображениям. Теперь, при переиздании статьи, я постарался искупить этот грех в нижеследующих «Дополнениях-2000».

¹ В позднесоветское время (с конца 1950-х годов) на русском языке было написано довольно много различных работ о Р. Тагоре (в основном это статьи, предисловия и послесловия, брошюры и реже — книги). Однако большая часть этих текстов уже безнадежно устарела и представляет интерес разве лишь как источники по истории «советской идеологии». Напротив, ряд текстов о Тагоре, написанных в 1920-е годы (М.И. Тубянским, И.Я. Колубовским, В.Г. Таном-Богоразом), не потеряли своей ценности до сих пор. (См. библиографию в книге: Рабиндранат Тагор. К столетию со дня рождения. 1861–1961, с. 347–362.) Постсоветское изучение творчества Тагора у нас еще практически не начиналось.

Кроме того, в «Дополнения-2000» включены некоторые пассажи из первоначального варианта статьи, которые не вошли в опубликованный текст по соображениям объема (размер статьи, как и «идеологический формат», тогда был задан также довольно жестко; такие пассажи набраны курсивом). Наконец, некоторые из «Дополнений» — это просто новые материалы по теме «Тагор и философия».

[2] В первоначальном варианте 1981 г. за первой фразой первого абзаца следовал такой текст:

Правда, в его славе было много неподлинного, зависевшего от моды и ложных представлений, много пустой мишуры, преходящих страстей и даже политического расчета. Поклонение Тагору, доходившее в некоторых странах Европы почти до религиозного экстаза, достигло апогея в начале и середине 1920-х годов, но уже к концу того же десятилетия сменилось не менее широко распространенным отрицанием и даже осмеянием. Столетие со дня рождения Тагора в 1961 г. отмечалось по призыву ЮНЕСКО во многих странах мира. Но юбилейные мероприятия (вероятно, в силу самой природы подобных мероприятий), увеличив известность Тагора¹, отнюдь не в равной степени способствовали пониманию личности и творчества поэта за пределами его родины. Немало скептиков спрашивали и спрашивают поныне: «А не дутая ли фигура этот Рабиндранат Тагор?»

Поэтому стоит лишний раз подчеркнуть: Рабиндранат Тагор — один из наиболее выдающихся людей нашего времени², как по своим личным достижениям, так и по той роли, которую ему довелось сыграть — прежде всего в жизни Индии, но также и в жизни остального мира.

О Тагоре легко писать восторженно-хвалебными формулами. Не намного труднее сосредоточиться на его слабостях как человека, поэта или мыслителя — слабостях действительных или мнимых. Но труднее воздать ему должное, определить истинные масштабы его личности и его жизненного пути. С одной стороны, он слишком близок нам по времени и мы во многом живем теми же страстями, что бушевали при жизни Тагора. С другой стороны, за сорок лет, прошедшие со дня его смерти, мир очень изменился, и в свете последующего опыта многое в наследии Тагора уже не может не казаться нам устаревшим, неинтересным, даже ошибочным (разумеется, здесь нет ничего необычного — и сам Тагор увидел бы в этом лишь естественное движение жизни).

Кроме временной дистанции имеет значение и дистанция культурная. Для индийцев, и в особенности для бенгальцев, она зачастую оказывается слишком короткой, так что им не удается воссоздать для других адекватный образ своего великого соотечественника. Для небенгальцев и неиндийцев, напротив, культурная дистанция [между ними и Тагором] еще слишком велика, а приобщенность Тагора к западной культуре порой искажает перспективу восприятия, создавая иллюзию близости, — и все это также мешает верному пониманию.

Тагор прожил долгую жизнь — восемьдесят лет, из которых почти половина приходится на прошлый, XIX век. Как человек и литератор, он сложился в последней четверти XIX в., на исходе той эпохи, которую теперь не без иронии, но и не без ностальгии называю «викторианской». Хотя сам Тагор иногда говорил, что он «принадлежит прошедшему

¹ У нас Тагор стал даже персонажем анекдотов (хотя и не мог конкурировать в этой области с Чапаевым, Лениным или Брежневым). Например, вопрос: «Имя какого знаменитого поэта состоит из названий трех вин?» — Ответ: «Рубин-гранат Кагор».

² В 1981 г. я без запинки написал эти слова, но теперь, в 2000 г., уже не так легко поставить знак равенства между «временем Тагора» и «нашим временем».

веку», в гораздо большей степени он принадлежит веку нынешнему. Именно в XX в. он вырос в полный рост как поэт и творец в иных сферах человеческой деятельности, именно в XX в. он приобрел всемирную славу.

В этом смысле переломным годом в жизни Тагора стал 1913-й, год присуждения ему Нобелевской премии по литературе (данное событие примечательно и в другом отношении: впервые столь высокая международная награда была присуждена представителю незападной культуры). До 1913 г. Тагора мало кто знал за пределами Индии, да и в самой Индии — за пределами Бенгалии. Нобелевская премия сделала Тагора известным всему миру — и всей Индии.

Если бы жизненный путь Тагора оборвался на пороге XX в., как, например, у его знаменитых сверстников А.П.Чехова (1860–1904) и Свами Вивекананды (1863–1902), Тагор остался бы в памяти потомков как видный, может быть даже великий, бенгальский поэт и еще как прозаик и драматург. — но не более того (многие ли, даже крупные, бенгальские литераторы знамениты за пределами своей родины?). Между тем значение Тагора — по крайней мере для Бенгалии и Индии — далеко выходит за рамки литературы как таковой.

[3] В наши дни, в конце XX в., у всех на устах слово «глобализация». В 1980-х годах это слово, кажется, еще не было в ходу, по крайней мере в России.

[4] С.Радхакришнан в юбилейном 1961 году назвал Р.Тагора «величайшей фигурой индийского Возрождения» («the greatest figure of the Indian Renaissance») (*Radhakrishnan S. The Philosophy of Rabindranath Tagore. Baroda, 1961, p. xii.*)

[5] Из первоначального варианта:

Тагор достаточно рано осознал свое значение в индийской (а позже и в мировой) культуре: смирение или излишняя скромность не занимали первых мест в списке его достоинств. Он любил, обыгрывая свое имя, сравнивать себя с солнцем (в имени «Робиндронатх» первая часть, «роби», значит «солнце»; «Рабиндранат» — утвердившееся в русском языке чтение английского написания этого имени). Он любил также называть себя «революционером» и, надо признать, имел для этого веские основания, конечно, в устах Тагора слово «революционер» обрело несколько иной смысл, чем тот, что принят в современном русском языке. Следует иметь в виду, что и во многие другие европейские слова, например: «национализм», «религия», «кооперация» и др. [пожалуй, к этому списку можно добавить и слово «философия»] — Тагор зачастую вкладывал свой, особый смысл, обусловленный или бенгальским языком, или личным диалектом поэта. И в стихах, и в прозе (как художественной, так и прочей) Тагор обращался со словом прежде всего как поэт. И сам он был и осознавал себя прежде всего поэтом, хотя и прилагал свои силы во многих других областях.

[6] Ср. слова Дж.Неру из его книги «Открытие Индии»:

«Он (Тагор. — С.Д.С.) не был политическим деятелем, но... слишком близко принимал к сердцу судьбы индийского народа и слишком был предан его свободе, чтобы навсегда замкнуться в своей башне из слоновой кости со своими стихами и песнями. Снова и снова он выходил из нее, когда не мог более мириться с каким-либо событием, и, как древний пророк, предостерегал английское правительство или свой собственный народ»¹.

¹ Неру Дж. Открытие Индии. Пер. с англ. М., 1955, с. 365.

[7] С именем Тагора нередко соседствует и слово «философ» (чаще в сочетании «поэт и философ»). Так, Бертольд Брехт (1898–1956) в 1914 г. в своей юношеской рецензии на книгу Тагора «Садовник» назвал Рабиндраната «индийским поэтом-философом» («der indische Dichterphilosoph»)¹. В 1935 г. один из чиновников British Intelligence Bureau писал другому в служебном донесении, что Тагор «пользуется международной репутацией как поэт, философ и знаток индийской культуры» («enjoys an international reputation as a poet, philosopher and authority on Indian culture»)². Советский поэт Николай Тихонов в статье, опубликованной в 1944 г. в калькуттском журнале «Modern Review», дал такой ряд определений для Тагора: «поэт, драматург, романист и философ»³.

Не кто иной, как С.Радхакришнан, уже в 1918 г. написал небольшую книгу под названием «Философия Рабиндраната Тагора»⁴. В юбилейном 1961 году эта книга была переиздана в Индии⁵ — с очень интересным новым предисловием автора.

Книга С.Радхакришнана по своему жанру может быть отнесена к тому, что называют философской публицистикой (в качестве русского аналога можно вспомнить, например, тексты Н.Бердяева). Произведения Тагора С.Радхакришнан использует как отправную точку для развертывания широкого круга идей об индийской культуре, о современном положении Индии, о взаимоотношениях Индии и Британии и т.д. При этом С.Радхакришнан, разумеется, утверждал, что он лишь «эксплицирует» то, что содержится так или иначе в произведениях самого Тагора⁶. Вот красноречивые цитаты из книги:

¹ См.: *Kämpchen M. Rabindranath Tagore and Germany: A Documentation*. Calcutta (Max Mueller Bhavan — Goethe-Institut), 1991, с. 24.

² См. фотокопию машинописной страницы (это последняя страница документа, датированного 28-01-1935; подпись неразборчива) в книге: *Gnatyuk-Danil'chuk A.P. Tagore, India and the Soviet Union. A Dream Fulfilled*. Calcutta, 1986, с. xxv.

³ Там же, с. 349. Чуть выше в этой статье есть и такая фраза: «Он [Тагор] был для Индии тем же, чем для России был Лев Толстой». Разумеется, подобные фразы имеют в основном ритуальное значение, но они показывают, как воспринимали (или делали вид, что воспринимали) Тагора деятели советской культуры.

В романе И.Ильфа и Е.Петрова «Золотой теленок» (1931) «индийский гость», в котором легко узнать Р.Тагора, называется то «знаменитый индусский поэт и философ», то «приезжий индусский философ», то просто «философ». («„Философ принимает?“ — спросил Остап. „Это смотря кого“, — ответил переводчик...».)

⁴ См.: *Radhakrishnan S. The Philosophy of Rabindranath Tagore*. L., 1919 (2nd print).

⁵ *Radhakrishnan S. The Philosophy of Rabindranath Tagore*. Baroda, 1961.

⁶ Ср. еще одну подобную книгу: *Ramaswamy Sastri K.S. Rabindranath Tagore: Poet, Patriot, Philosopher*. Srirangam, 1924. Ср. также: *Ray B.G. The Philosophy of Rabindranath Tagore*. Bombay, 1949. В 1985 г. вышла книга: *Гостеева Е.И. Философия единства. Рабиндранат Тагор*. М., 1985 — едва ли не единственная советская монография о Тагоре как философе. Но эта книга более курьезна, чем информативна.

«Мы не находим ни в одном из его (т.е. Тагора. — С.Д.С.) сочинений систематического изложения его философии жизни. Даже „Садхана“¹ — это книга проповедей, или мистических гимнов, или, может быть, медитаций. Это скорее вздох души, нежели упорядоченное изложение метафизики; это скорее атмосфера, нежели система философии. Но мы чувствуем, что эта атмосфера проникнута определенным видением реальности... Хотя поэзия — это не философия, мы можем извлечь из сочинений Рабиндраната его философские взгляды»².

«Интерпретируя философию и учение (message) Рабиндраната Тагора, мы интерпретируем индийский идеал философии, религии и искусства — идеал, выражением которого и являются произведения поэта. Мы не знаем, идет ли здесь речь только о собственном сердце Рабиндраната или о сердце Индии. В его произведениях Индия находит то потерянное слово, которое она теперь ищет. Знакомые истины индийской философии и религии, чью ценность стало модным преуменьшать даже на их родине, выражены здесь с таким благоговением и с таким глубоким чувством, что они, эти истины, кажутся почти новыми. Мое знакомство с душой Индии, из которой Рабиндранат черпает свое вдохновение, помогло мне в моей работе.

Могут сказать, критикуя эту книгу, что ее автор пытается найти определенный смысл там, где его вовсе нет, и путает свои взгляды со взглядами Рабиндраната. Подобное обвинение затрагивает проблему, которая слишком обширна, чтобы ее можно было обсудить в рамках этого предисловия. Но следует помнить, что Рабиндранат пишет поэзию, а эта книга написана прозой. Поэзия — неопределенна и иносказательна, тогда как проза — определена и выразительна. Я претворил туманные иносказания поэта в определенные утверждения, выявил исходные посылки, извлек выводы и, там где нужно, дорисовал общий контекст. Эта книга — попытка интерпретировать философию Рабиндраната в свете ее собственных базовых принципов»³.

В предисловии к индийскому переизданию 1961 г. С.Радхакришнан сообщает, что в 1918 г. он послал Тагору корректуру первого издания книги с просьбой предпослать ей собственное предисловие и получил от поэта следующий ответ (в письме от 9 мая 1918 г.):

«Мне трудно написать предисловие к Вашей книге, ибо я не знаю, в чем состояла бы моя обязанность. Если в том, чтобы облегчить путь читателю, то я вовсе не способен выполнить подобную задачу. В том, что касается моей философии, я подобен г-ну Журдену, который всю жизнь

¹ Имеется в виду книга Р.Тагора «Sadhana» (Л., 1913). См. русский перевод: Тагор Р. Творчество жизни (Садхана). Пер. с англ. А.Ф.Гретмана и В.С.Лемпицкой. Предисл. П.И.Тимофеевского и автора. М., 1914.

² Radhakrishnan S. The Philosophy of Rabindranath Tagore. Baroda, 1961, с. 4.

³ Там же, с. xiii–xiv.

говорил прозой, не зная об этом. Для моего самомнения, может быть, приятно услышать, что в потоке моих сочинений есть чистое золото философских мыслей и что, промыв песок и выбрав драгоценные крупинки, можно изготовить из них золотые слитки, но это работа для читателей, и с моей стороны было бы рискованно поощрять тех из них, которые хотят быть золотоискателями, и гарантировать им успех их поисков. Если бы врач писал научную работу о некоей болезни, которая кроется в моем организме, то с моей стороны было бы смешно и самонадеянно подтверждать истинность его выводов: я могу лишь испытывать страдания, но научное их исследование — дело ученого медика»¹.

Когда книга вышла в свет, С.Радхакришнан послал ее Тагору. Поэт ответил восторженным, но несколько уклончивым письмом, в котором среди прочего были такие слова:

«Я не могу и думать, что у меня есть какое-то определенное мнение о философии, содержащейся в моих сочинениях. Если бы даже такое мнение у меня и было, вероятно, оно было бы неверным»².

В начале 1930-х годов С.Радхакришнан вместе с Дж.Мьюирхедом приняли издание «коллективного труда» под названием «Современная индийская философия». В качестве «свадебных генералов» были приглашены, разумеется, М.К.Ганди и Р.Тагор. Ганди отозвался почти формальной отпиской, кратко ответив на три вопроса С.Радхакришнана: «(1) В чем состоит Ваша религия? (2) Как Вы к ней приходите? (3) Каково ее значение для общественной жизни?»³. Что касается Р.Тагора, то, по словам

¹ Там же, с. v.

² Там же, с. vi. (I cannot presume to have any definite opinion about the philosophy of my own writings, and even if I do, it is not unlikely to be wrong).

Здесь стоит привести два абзаца из того же предисловия С.Радхакришнана:

«Я познакомился с ним лично в 1918 году, когда он посетил Майсур; это было уже после выхода в свет моей книги. С тех пор я пользовался его дружеским расположением, которое становилось с годами все сердечней и сохранялось до конца его жизни...

С февраля 1921 года я стал работать в Калькуттском университете и имел возможность время от времени встречаться с поэтом... Тогда я почувствовал, что тем, кто занимается в Индии философией, было очень нужно встречаться хотя бы раз в год, чтобы обмениваться мыслями и стимулировать философские исследования. В результате — в декабре 1925 года — возник Индийский философский конгресс. Мы смогли убедить Тагора председательствовать на первой сессии конгресса 19 декабря 1925 года» (там же, с. vi–vii).

В этой связи см. также: *Wadia A.R. The Indian Philosophical Congress 1925–1950. A Retrospect.* — *The Indian Philosophical Congress. Silver Jubilee Commemoration Volume. Madras–Bangalore, 1950, с. 3.*

³ *Contemporary Indian Philosophy. Ed. by S.Radhakrishnan and J.H.Muirhead. L., 1952 (2nd ed.), с. 21.* Первое издание книги вышло в 1936 г., в 1966 г. — четвертое.

Характерно, что в вопросах С.Радхакришнана речь идет именно о религии, а не о философии. На первый вопрос М.К.Ганди ответил так: «Моя религия — индуизм, ко-

С.Радхакришнана, «после долгих колебаний он прислал мне две статьи, которые мы использовали в нашем томе»¹. Эти две статьи были опубликованы как одно целое под характерным названием: «The Religion of an Artist»².

Когда этот «коллективный труд» вышел в свет, С.Радхакришнан послал Тагору экземпляр книги. Тагор откликнулся такими словами (письмо от 23 ноября 1936 г.): «Я получил... экземпляр философского сборника, и поэт во мне чувствует себя мучительно неловко в компании философов, которые, я уверен, с трудом вытерпят мое вторжение»³.

В 1930 г. (незадолго до приезда в СССР) Тагор прочитал в Оксфорде серию лекций, которые в следующем году были изданы под названием «Религия человека»⁴. Это наиболее развернутая «само-экспликация» мировоззрения «позднего Тагора». Вот несколько характерных цитат из названной книги:

«Я надеюсь, что мои читатели уже поняли, читая эти страницы, что я — не ученый (a scholar) и не философ. Не следует ждать от меня плодов, собранных на обширном поле исследований, или богатства, которое приносит ум, изощренный в упорных изысканиях познания»⁵.

«Я уже признался в том, что моя религия — это религия поэта. Мое ощущение этой религии имеет своим источником не знание, а видение. Я должен откровенно признаться, что не могу дать удовлетворительного ответа ни на вопрос о природе зла, ни на вопрос о том, что происходит после смерти»⁶.

тотый, как я его понимаю, есть религия человечества (Religion of humanity) и включает в себя лучшее из всех известных мне религий».

¹ Radhakrishnan S. The Philosophy of Rabindranath Tagore. Baroda, 1961, с. ix.

² См. русский перевод, озаглавленный «Вероисповедание художника» (Тагор Р. Собр. соч. Т. 11. М., 1965, с. 343–365). Советские редакторы предпочли убрать из заглавия этого эссе слово «религия». Заглавие «The Religion of an Artist», вероятно, принадлежит самому Тагору. Как и Ганди, он явно предпочитал говорить о своей «религии», нежели о своей «философии». Но, в отличие от Ганди, подчеркнувшего в ответе С.Радхакришнану свою связь с традициями индуизма (которые он, разумеется, толковал весьма по-своему), Тагор и в этом тексте, и в других настаивал на личной, нетрадиционной природе своей «религии» (хотя он был связан с традициями индуизма никак не меньше, чем Ганди).

О месте и роли европейских слов «философия» и «религия» в истории индийской мысли XIX–XX вв. см.: Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding. Albany, 1988, с. 287–348.

³ Radhakrishnan S. The Philosophy of Rabindranath Tagore. Baroda, 1961, с. ix.

⁴ Tagore R. The Religion of Man. L., 1931 (и много последующих переизданий).

⁵ Tagore R. The Religion of Man. L., 1988, с. 56.

⁶ Там же, с. 67. Почти те же слова мы находим и в эссе «Религия художника» (см.: Contemporary Indian Philosophy, с. 33). Интересно, что в русском (советском!) переводе этого эссе Тагора слегка «поправили»: «...моя религия — это религия поэта. Она плод моего внутреннего видения, а не только (sic!) знания» («Вероисповедание художника»,

«Мои читатели, наверное, удостоверились в том, что я всего лишь поэт или, быть может, философ — хотя на это второе звание я не претендую и не смею на нем настаивать...»¹.

Разумеется, все вышеприведенные высказывания Тагора, все его «отмежевания» от звания «философа» не следует понимать слишком буквально и прямолинейно. Тагор, конечно, знал, что в современном английском языке слово «philosopher» может употребляться в нескольких разных смыслах. В одном из более узких смыслов этого слова «philosopher» — это человек, который профессионально занимается изучением и творческим развитием (и еще, может быть, преподаванием) той области европейской интеллектуальной культуры, которая связана с именами и текстами Платона, Аристотеля, Декарта, Юма, Канта, Гегеля и т.д. (впрочем, как известно, список этих имен может сильно варьироваться в зависимости от точки зрения). Философом в этом смысле Тагор, разумеется, не был². Он никогда не изучал систематически европейскую (западную) философию, да и вообще, как известно, не имел «законченного высшего образования». Но под словом «philosopher» (как и в русском языке под словом «философ») в более широком смысле может пониматься человек, который так или иначе размышляет (или даже «медитирует») о самых общих (основных) проблемах мира и человеческого существования, — особенно если такой человек делится своими мыслями с другими людьми и его мысли становятся популярными и влиятельными. В этом смысле Тагор безусловно может быть назван философом³.

Отказ (несколько лукавый) самого Тагора от звания «философ» может быть объяснен (по крайней мере отчасти), как мне кажется, вот чем. Тагор, как мы видели, предпочитал называться прежде всего поэтом: по-английски «poet», а по-бенгальски «kavi». Но «kavi» — это не просто «поэт» в современном, обмирщенном смысле слова⁴. «Kavi» — это вдохновленный высшими силами поэт-пророк: ведь легендарные творцы ведиче-

с. 352). Никакого «только» в оригинале нет. Но советские редакторы не могли позволить даже великому «поэту-гуманисту» принижать роль знания.

¹ Там же, с. 81.

² Одним из первых индийцев, которые стали профессионально (и успешно) заниматься философией в этом узком, европейском (западном) смысле, был другой бенгалец (также выходец из «Брахма-самаджа» и почти ровесник Р. Тагора) — Броджендронатх Шил (Brajendranath Seal, 1864–1938). См. о нем: *Halbfass W. India and Europe*, с. 422–424. Среди прочего В. Хальбфасс высказывает предположение, что именно Б. Шил придумал термин «comparative philosophy» (там же, с. 422).

³ А.Р. Вадия, объясняя, почему Тагор был приглашен председательствовать на первой сессии Индийского философского конгресса, писал: «Хотя он не был и не претендовал быть философом в узком (technical) смысле слова, он был философом в том смысле, что любил мудрость (he was a philosopher as a lover of wisdom)» (*Wadia A.R. The Indian Philosophical Congress 1925–1950. A Retrospect*, с. 3).

⁴ Ср. знаменитую строку Е. Евтушенко: «Поэт в России — больше, чем поэт».

ских гимнов тоже называли себя именно «kavi». Философ — это человек, который пытается понять и объяснить мир всего лишь с помощью своих человеческих сил. Тагор же явно претендовал на нечто большее¹.

[8] Из первоначального варианта:

Дж. Неру писал в своей книге «Открытие Индии»:

«Тагор и Ганди были, несомненно, самыми выдающимися и влиятельными личностями в Индии первой половины XX века. Поучительно сравнить и противопоставить их... Тагор, аристократ-художник, обратившийся в демократа, сочувствующего пролетариату, олицетворял, по существу, культурную традицию Индии, традицию принятия жизни во всей ее полноте и шествия по ней с песнями и плясками. Ганди, скорее человек народа, почти воплощение индийского крестьянина, олицетворял другую древнюю традицию Индии — традицию самоотречения и аскетизма... Тагор был прежде всего человеком мысли, а Ганди — человеком устремленного, непрерывного действия. Оба они, каждый по-своему, мыслили в рамках всего мира в целом, и каждый в то же время был полностью индийцем. Они как бы представляли различные, но гармоничные аспекты Индии и дополняли друг друга»².

Иными словами, Тагор и Ганди стали двумя символами современной Индии — как для нее самой, так и для других. Позже подобным символом стал и Джавахарлал Неру, в политическом плане наследник Ганди, но в плане общекультурном, в плане мировоззрения — по собственному признанию — в большей степени наследник Тагора.

Значение Тагора как символа Индии в известном смысле шире символического значения Ганди. Целью Ганди была политическая независимость Индии, остальные задачи были подчинены этой, и сам Ганди стал символом политического самоутверждения Индии в современном мире. Тагора же на протяжении многих лет занимала несколько иная задача: утвердить за Индией достойное место в содружестве цивилизаций (большую часть жизни он не придавал первостепенного значения политической независимости). Тагор — это символ взаимоотношений современной Индии с остальным миром...

По словам Дж. Неру, Тагор «больше, чем кто-либо другой из индийцев, помог гармоничному сочетанию идеалов Востока и Запада и расширил основы индийского национализма. Он был самым выдающимся интернационалистом в Индии, верившим в международное сотрудничество и работавшим во имя него. Он принес в другие страны то, что Индия могла им дать, а в Индию — то, что мир мог дать его собственному народу»³.

¹ См. в этой связи «председательскую» речь Р. Тагора на открытии первой сессии ИФК: Rabindranath Tagore's presidential address to the First Session 1925. — The Indian Philosophical Congress. Silver Jubilee Commemoration Volume, с. 301–311.

² Неру Дж. Открытие Индии, с. 306. [Сравнение Тагора и Ганди стало уже общим местом. Ср., например, такое высказывание индийского автора (профессора философии в университете Аллахабада): «Ганди и Тагор — это два oka современной (modern) индийской души. Это два берега, которые определили течение индийской мысли в наш век. Подобно Платону и Аристотелю, они взаимно дополняли один другого — именно потому, что оспаривали друг друга» (Naravane V.S. Modern Indian Thought. A Philosophical Survey. L., 1964, с. 111).]

³ The Centenary Book of Tagore. Ed. by Sookamal Ghose. Calcutta, 1961, с. 1. [Ср.: «Тагор оказал Индии ту огромную услугу (такую же огромную, какую в другой области оказал ей Ганди), что он заставил народ выйти до некоторой степени из узкой колеи его мышления и призадуматься о более широких проблемах, затрагивающих человечество. Тагор был великим гуманистом Индии» (Неру Дж. Открытие Индии, с. 366).]

О том же, но с другой точки зрения писал еще в 1926 г. русский востоковед академик С.Ф.Ольденбург (в связи с ожидавшимся тогда визитом Тагора в СССР): «...Вокруг нас в мире происходит явление, ни с чем не соизмеримое в своем влиянии на человеческую жизнь: раздробленный, расколотый, разъединенный мир идет верными шагами к объединению и соединению... Один из самых замечательных представителей этого великого общечеловеческого движения — индийский поэт, бенгалец, Рабиндранат Тагор»¹.

[9] Официально Дели был провозглашен столицей Индийской империи в 1911 г., но фактически перенос столицы из Калькутты в Дели был завершен лишь в начале 1920-х годов. Ср. перенос столицы из Петрограда в Москву в 1918 г.

[10] Об индуССко-мусульманском культурном синтезе см. ниже дополнение [21].

[11] Из первоначального варианта:

Тагоры по касте — брахманы², т.е. теоретически принадлежат к высшему слою в индуССкой социальной иерархии. Однако ортодоксальные индусы издавна считали их оскверненными из-за контактов с мусульманами³. (Отсюда своеобразное сочетание аристократизма с отверженностью, столь характерное для Тагора.) Иначе говоря, предки поэта принадлежали к тем индусам, которые так или иначе сотрудничали с мусульманами и способствовали созданию индуССко-мусульманского синтеза... Для людей этого склада естественно было позже войти в контакт и с европейцами (так человек, с детства знающий два языка, впоследствии легче, чем другие, овладевает третьим, четвертым и т.д.). Предки Тагора были среди первых обитателей Калькутты, чуть ли не в числе ее «отцов-основателей».

[12] В 1930 г. в одной из лекций в Оксфорде Тагор повторил эти слова — с небольшим разночтением: «...нетрадиционный (unconventional) уклад жизни нашей семьи...»⁴.

[13] Примерно то же, *mutatis mutandis*, можно сказать и о попытках свести к некоей единой формуле «философию» Тагора.

С.Радхакришнан в 1918 г. написал: «Философия Рабиндраната — это абсолютный идеализм конкретного типа» («The philosophy of Rabindranath is an absolute idealism of the concrete type»)». В 1961 г. А.Д.Литман, рассмотрев англоязычную религиозно-философскую эссеистику Тагора, пришел к выводу, «что Тагор в целом стоит на позициях объективного идеа-

¹ Журнал «Огонек». 1926, № 51 (195).

² Настоящая их «фамилия» (т.е. название брахманской подкасты) — Бондопад-дхай (в англоизированной форме — Банерджи). «Тагор» — англоизированный вариант бенгальского слова «Тхакур» (нечто вроде «господин», «владыка»), которое употребляется при почтительном обращении к брахманам, а для предков поэта стало исполнять функцию фамилии.

³ Согласно преданию, один из пращуров поэта «осквернил» себя тем, что вдохнул запах говядины во дворце мусульманского властителя, при котором состоял на службе (см.: Kripalani K. Rabindranath Tagore. A Biography. N.Y., 1962, с. 15–16).

⁴ Tagore R. The Religion of Man. L., 1988, с. 105.

⁵ Radhakrishnan S. The Philosophy of Rabindranath Tagore. Baroda, 1961, с. 108.

лизма»¹. Скорее всего С.Радхакришнан и А.Д.Литман понимали под словами «idealism» и «идеализм» несколько различных вещи и соотносили эти слова с различными ценностными шкалами. На языке С.Радхакришнана «an absolute idealism» было, несомненно, высокой похвалой («пятеркой с плюсом»). На языке же А.Д.Литмана «объективный идеализм» — это нечто вроде «крепкой четверки», которую наши «марксисты» благосклонно ставили таким «объективным идеалистам», как, например, Платон или Гегель. Но обе формулировки вряд ли намного увеличивают наше понимание духовного мира Тагора.

[14] В традиционной индийской культуре были, несомненно, и такие компоненты, которые — за неимением лучшего и более точного слова — можно назвать «жизнеутверждающими». Однако эта сторона культуры выражалась в основном в поэзии (например, в поэмах и драмах Калидасы) и в других видах искусств, но не в том, что мы называем «индийской философией». Характерно, что Тагор очень любил поэзию Калидасы.

[15] В 2000 г. стоит, наверное, заметить, что здесь есть аллюзия на цитату, которую несколько поколений советских людей знали наизусть. Это слова из монолога Павла Корчагина, героя романа Н.Островского «Как закалялась сталь»: «Жизнь дается человеку один раз. И прожить ее надо так, чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы» (цитирую по памяти).

[16] Есть основания полагать, что в романах «Дом и мир» и «Четыре главы» сказалось знакомство Тагора с романом Ф.М.Достоевского «Бесы»².

[17] Сейчас мне кажется, что этот пассаж был с моей стороны своего рода «идеологической уступкой». Правда, формулировка «все отчетливее» достаточно хитра. Как мы увидим ниже, некоторые «политические, экономические и социальные реальности мира» Тагор и в конце своей долгой жизни понимал не вполне отчетливо.

[18] Ср. стихотворный перевод С.Северцева в кн.: *Тагор Р. Собр. соч.* Т. 8. М., 1964, с. 432–434.

[19] В одном из поздних стихотворений Тагора есть даже упоминание (одна строка) о нападении СССР на Финляндию (в конце 1939 г.).

[20] Здесь стоит заметить, что среди сочинений Тагора нет ни одного написанного по канонам академической дисциплины (будь то философия, история или что-нибудь еще), т.е. со ссылками на источники, с критикой мнений конкретных оппонентов и т.д. Тагор вообще редко ссылался на какие-либо источники, кроме упанишад и других древнеиндийских текстов. Поэтому в его эссеистике трудно различить его собственные ново-

¹ Литман А.Д. Философские взгляды Рабиндраната Тагора. — Рабиндранат Тагор. К столетию со дня рождения. 1861–1961, с. 11.

² См.: Сараскина Л.И., Серебряный С.Д. Ф.М.Достоевский и Р.Тагор (Историческая типология, литературные влияния). — Восток–Запад. М., 1985.

введения в сфере идей и то, что заимствовано у других и/или уже было общим достоянием. Но в любом случае, высказанные Тагором идеи приобетали, по-видимому, особо значимое звучание.

[21] Из первоначального варианта:

Представления о прошлом Индии, неразрывно связанные с суждениями о ее настоящем и будущем, составляли важнейшую часть мировоззрения Тагора. Ему было свойственно острое чувство истории, хотя и к истории он подходил прежде всего как поэт, т.е. в значительной степени опираясь на творческое воображение.

Можно выделить две главные черты, две доминанты во взглядах Тагора на историю. Первая — твердая вера в прогресс, в поступательное движение человечества к лучшему будущему. Тагор пронес свой исторический оптимизм через все потрясения [первой половины] XX в. В этом он был неисправимым «викторианцем». Вторая доминанта, напротив, не согласуется с расхожими европейскими идеями XIX в. и, вероятно, имеет своими источниками саму индийскую действительность и традиции индийской мысли.

В XIX веке в Европе, гордой своими успехами в промышленности, науке и колониальной экспансии, сложился стереотип исторического мышления, который называют «однолинейным эволюционизмом». Вся многообразная история человечества вытягивалась как бы вдоль одной линии, в начале которой был «первобытный человек», а в конечной точке — современная Западная Европа. Прочие страны и народы оценивались по этой прямолинейной шкале в зависимости от того, насколько они «догоняли» до западноевропейского стандарта. В той мере, в какой они не «догоняли», они считались недостаточно «развитыми», «отсталыми» и т.д. При этом предполагалось, что «отсталые» общества последуют в своем развитии за «передовыми» — и в этом будет состоять дальнейший прогресс человечества.

Тагора, как и многих других мыслителей незападного мира, подобный взгляд на историю не мог удовлетворить. Тагор рассматривал историю человечества прежде всего как историю различных цивилизаций, раньше в основном разобщенных, а ныне — на его глазах — пришедших в столкновение в Индии и во всем мире. И цель заключалась не в том, чтобы «отсталые» цивилизации зашагали по дороге прогресса вслед за той, что считала себя самой прогрессивной, а в том, чтобы создалась цивилизация общемировая как гармонический синтез всех лучших достижений человечества.

История Индии также виделась Тагору как последовательность различных попыток — более или менее успешных — культурного синтеза... Уже Веды, древнейшие памятники индийской словесности, являют собой синтез арийских и неарийских элементов. Тагор, следуя семейной традиции, придавал особое значение упанишадам, религиозно-философским текстам, завершающим комплекс ведической литературы. В упанишадах Тагор видел одно из высших достижений индийской мысли, свидетельство ее глубины и универсальности. Другим не менее великим проявлением индийской культуры Тагор считал буддизм — и прежде всего за то, что его проповедь была обращена ко всему человечеству.

В эпоху расцвета буддизма в Индии индийцы совершали далекие путешествия, чтобы поделиться добытой ими мудростью с другими народами, а в Индию приходили паломники из иных стран, чтобы приобщиться к первоисточникам буддизма. Индийская культура в своем буддийском воплощении оказала большое влияние на сопредельные с Индией и даже довольно отдаленные от нее страны. Эта былая способность Индии к плодотворному общению с миром, позже утраченная, служила Тагору вдохновляющим примером, которому он стремился подражать в собственной деятельности.

Следующим этапом культурного синтеза в Индии была та многоликая социальная религиозно-философская система, которую мы теперь называем индуизмом [само это слово создано европейцами в XVIII в.]. Отношение к ней Тагора было двойственное. С одной стороны, он полагал, что индуизм — это также свидетельство (может быть, главное)

способности Индии сочетать разнородные элементы в единое жизнеспособное целое. Он высоко ценил некоторые культурные достижения «классического» индуизма, прежде всего — поэзию Калидасы. Но, с другой стороны, Тагор считал, что на какой-то стадии своего существования индуизм потерял не менее важную способность, способность к самобновлению, и превратился в застывшую систему, угнетающую человека и закрытую для восприятия новых идей как изнутри, так и извне.

Затем пришли мусульмане и довольно быстро утвердили свою власть на большей части индийского субконтинента. Тагор часто подчеркивал, что мусульмане за тысячелетие с лишним превратились в полноправных жителей Индии и их нельзя исключить из общего понятия индийской культуры. Определенный культурный синтез — ислама и индуизма — произошел и на этот раз. Для Тагора символами индуско-мусульманского синтеза служили, например, Кабир, поэт XV века (стихи которого Тагор издал в своем переложении на английский язык), и бенгальские бродячие певцы, так называемые баулы, традиция которых просуществовала до XX века и оказала существенное влияние на творчество самого Тагора. В социально-политической сфере примером индуско-мусульманского синтеза (правда, оказавшегося непрочным) могла служить империя Великих Моголов — особенно в эпоху императора Акбара и его ближайших преемников. (Тагор посвятил одно из своих стихотворений Тадж-Махалу, всемирно известному памятнику могольской архитектуры.) К сожалению, индуско-мусульманский синтез в целом оказался недостаточно глубоким и прочным, и Тагору пришлось стать свидетелем все усиливавшегося антагонизма между индусами и мусульманами, который уже после смерти поэта, в 1947 г., привел к разделу субконтинента по религиозному признаку. Но в этой драме (скорее даже трагедии) было еще одно действующее лицо — британцы.

Могольская империя, объединившая под своей властью почти весь индийский субконтинент, в XVII веке достигла вершины своего могущества, а в XVIII веке начала распадаться, и в образовавшийся вакуум стало затягивать европейские державы. В конце концов верх взяли англичане [точнее — британцы] и в течение столетия — с середины XVIII по середину XIX века — вновь охватили субконтинент единой политической системой, которую называли «британской Индийской империей». Современная индийская культура, одним из творцов которой стал Тагор, складывалась как синтез различных местных традиций и культуры европейской, пришедшей в Индию в британском обличье.

[22] По своему многообразию (расовому, языковому, религиозному и т.д.) индийский (южноазиатский) субконтинент не только не уступает Европе (другому субконтиненту Евразии), но и во многом превосходит ее. Тагор не раз говорил и писал об этом.

[23] Ср. стихотворный перевод Н. Стефановича (и факсимиле бенгальского оригинала — переписанного рукою Тагора): *Тагор Р.* Собр. соч. Т. 4. М., 1963, с. 164–165.

[24] Ср. стихотворный перевод В. Рогова: *Тагор Р.* Собр. соч. Т. 4. М., 1963, с. 313–315.

[25] Эта цитата — поучительный пример того, сколь обманчивы могут быть переводы слов Тагора на русский (и вообще на любой неиндийский) язык. В другом издании русского перевода «Писем из России» та же переводчица (М. Н. Кафитина) дала иной перевод данной фразы, более близкий к оригиналу: «Бог моей жизни внушил мне веру в Человека и поклонение ему»¹.

¹ Рабиндранат Тагор — друг Советского Союза. Сб. документов и материалов. М., 1961, с. 131.

В бенгальском оригинале эта фраза выглядит так: «*Mānuṣer devatā-ke svīkār kare evaṃ prāṇām kare jābo, āmār jīvana-devatā āmā-ke se-i mantra diyechen*»¹. Буквально эти слова можно перевести примерно следующим образом: «В человеке видеть божество и поклоняться ему — вот какую мантру дало мне мое „божество жизни“ (*jīvana-devatā*)». Эта фраза, как и многие другие высказывания Тагора, могла бы стать предметом обширного комментария². Одно из ключевых слов здесь — «божество жизни» (*jīvana-devatā*, букв. «жизне-божество»). Это сложное слово, составленное из санскритских слов «жизнь» (*jīvana*) и «божество» (*devatā*), придумал сам Тагор, но оно составлено, как сказали бы лингвисты, по очень продуктивной модели и поэтому может быть легко понято (по крайней мере на интуитивном уровне) индийцами. Содержание этого слова — нечто среднее между интеллектуальной концепцией и поэтическим образом (или некий синтез того и другого). Следует иметь в виду, что «*jīvana*» здесь — это не «жизнь» вообще («как форма существования материи»), а жизнь, существование данного конкретного человека (существа) (вероятно, тут возможны параллели с идеями-образами европейского экзистенциализма). «*Devatā*» же — это не «Бог» авраамитских религий («Бог Авраама и Иакова»), а опять-таки некая индивидуальная (рискну сказать «частная» — но и сопричастная общему) божественная инстанция (в индуизме такие легко создавались), пекущаяся о данной конкретной жизни, охраняющая и вдохновляющая ее и вызывающая к себе ответное эмоциональное отношение³.

Вот как говорил и писал об этом сам Тагор в 1930 г., вспоминая свой прежний духовный опыт:

«Я почувствовал уверенность в том, что некое Существо (Being), которым были объаты и я, и мой мир, стремилось к наилучшему самовыражению во всем моем жизненном опыте, соединяя его в некую постоянно расширяющуюся индивидуальность, которая есть духовное произведение искусства.

За это Существо я был в ответе, потому что творчество во мне — столь же его, сколь мое. Может быть, это тот же творческий Дух (Mind), который

¹ *Ṭhākur R. Rāṣiyār cīṭhi. Kālikātā* (Calcutta), 1393 B.S., с. 67. В опубликованном переводе «Писем о России» на английский язык абзац с этой фразой опущен (см. дополнение [26]).

² Ср. замечание современного индийского (бенгальского) автора: «Некоторые из его фраз и прозрений могут иметь бесконечные комментарии» («Some of his single phrases and insights are capable of infinite annotations») [*Ghose S. Rabindranath Tagore (Makers of Indian Literature). New Delhi, 1986, с. 6]*.

³ Мой друг Мадхаван Палат (которому я приношу благодарность за интересное обсуждение этого слова) предложил такой, по его словам, перевод «*jīvana-devatā*» на современный секуляризированный английский язык: «the inspiration of my life» («вдохновение моей жизни» или, может быть, «сила, вдохновляющая мою жизнь»).

формирует Вселенную согласно своей извечной идее. Но во мне как личности он обрел один из своих особых центров личностного отношения, становящегося углубленным сознанием... Я почувствовал, что нашел наконец свою религию, религию Человека, в которой бесконечное обрело определение как человеческое и приблизилось ко мне настолько, что стало нуждаться в моей любви и моем сотрудничестве.

Эта моя идея позже нашла свое выражение в некоторых моих стихотворениях, обращенных к тому, что я назвал *Jivan devata*, Владыка моей жизни (the Lord of my life)¹.

[26] Эта сложная тема затронута здесь слишком бегло. См., например: Menon K.S. The Russian Bogey and British Agression in India and Beyond. Calcutta, 1957; Россия и Индия. М., 1986 (Гл. VIII. О мифической «русской угрозе» Индии).

[27] На самом деле, как явствует, например, из книги А.П.Гнатыука-Данильчука², Тагор во время визита в СССР и вскоре после него написал большее число писем разным людям с описаниями своих впечатлений. Но сам поэт отобрал именно пятнадцать писем и издал их в Калькутте на бенгальском языке под названием «Письма о России» (письма были пронумерованы с первого по четырнадцатое, а последнее, пятнадцатое письмо, самое длинное, вошло в книгу как «Заключение»).

Часто можно встретить утверждение, что «Письма о России» — это безоговорочная хвала СССР. В действительности дело обстоит сложнее. Примечательно уже то, что в самом СССР «Письма о России» Тагора были впервые опубликованы в русском переводе лишь в 1956 г., да и то сильно урезанные. Были исключены письмо № 13 и «Заключение».

В письме № 13 среди прочего довольно восторженно описывается некий дом отдыха для рабочих. Но затем Тагор пишет: «Однако я не думаю, что они смогли провести должную разграничительную линию между личностью и обществом. В этом они несколько похожи на фашистов (In that respect they are not unlike the Fascists)³. Поэтому они не хотят ставить ника-

¹ Tagore R. The Religion of Man. L., 1988, с. 59–60 (перевод мой. — С.Д.С.). Далее Тагор приводит в своем прозаическом английском переводе стихотворение из сборника «Читра» («Многоцветное», 1895), которое так и называется «Jivana-devatā». См. русский стихотворный перевод (А.Сендыка): Tagore P. Собр. соч. Т. 2. М., 1962, с. 217–218.

² Gnatyuk-Danil'chuk A.P. Tagore, India and the Soviet Union. A Dream Fulfilled. Calcutta, 1986.

³ Под «фашистами» Тагор подразумевал, по-видимому, прежде всего итальянских фашистов. В 1926 г. поэт посетил Италию, был обласкан самим Муссолини и высказался в благоприятном смысле о его «фашистской революции». Но затем Р.Роллан и другие европейские друзья Тагора объяснили ему, что фашизм — это зло, а Муссолини — злодей, и тогда Тагор опубликовал в европейской печати письмо с осуждением итальянского фашизма. По-видимому, нечто подобное произошло и в случае России. Письма, написанные Тагором под непосредственным впечатлением от увиденного в Москве, в целом скорее наивно восторженны, хотя и содержат некоторые критические

кого предела подавлению личности во имя коллектива. Они забывают, что, ослабляя личность, нельзя усилить коллектив. Если личность — в оковах, общество не может быть свободным. У них здесь диктатура сильного человека. Правление одного многими может случайно принести хорошие результаты — на время, но не навсегда...»¹.

Из «Заключения» же стоит процитировать такие высказывания Тагора:

«Большевизм возник в обстановке всеобщего страдания... Эта неестественная революция разразилась потому, что человеческое общество потеряло равновесие... Человек никогда не сможет долго терпеть нереальность безличностного коллективизма... Возможно, что в этом веке большевизм — это лечение [для России. — С.Д.С.], но медицинское лечение не может быть постоянным; поистине, тот день, когда режим, установленный врачом, будет отменен, станет праздничным днем для пациента»².

Вообще «Письмам о России» с переводами не повезло. Еще в 30-е годы в Калькутте был подготовлен их перевод на английский язык. Но издан этот перевод был впервые лишь в 1960 г.³ При сличении этого перевода с бенгальским оригиналом становится ясно, что некоторые пассажи, очевидно предосудительные с точки зрения британской цензуры в 1930-х годах, были из перевода изъяты и не восстановлены даже в 1960 г. Таким образом, полный текст «Писем о России» доступен пока лишь тем, кто может прочесть их на бенгальском языке. Было бы поучительно сравнить русский и английский переводы — это было бы исследование по «сравнительному цензуроведению».

[28] Первоначальный вариант, измененный по просьбе редактора:

Тагор приехал в СССР только в 1930 г., уже после «великого перелома». К сожалению, визит продолжался всего две недели и был ограничен пределами Москвы. Не вполне удачен он был и в других отношениях: пик популярности Тагора в СССР, пришедший на середину 1920-х годов, уже миновал; в стране разворачивались индустриализация и коллективизация, газеты публиковали сообщения о разоблачениях и расстрелах вредителей. В этой ситуации фигура поэта-пророка, проповедовавшего единение человечества и всеобщую гармонию, должна была выглядеть довольно странной...

Визит Тагора в СССР еще ждет всеобъемлющего и беспристрастного исторического исследования. В частности, интересные дополнительные сведения, наверное, могут быть найдены в архивах КГБ и МИД СССР. Так, А.П. Гнатюк-Данильчук в своей книге, со ссылкой на опубликованные документы МИД, пишет, что согласно первоначальным планам Тагор

замечания (как, например, письмо № 13). «Заключение» же, написанное после бесед в Германии и США об увиденном в России, содержит гораздо больше критики (см. ниже).

¹ Переведено с английского по изданию: *Tagore R. Letters from Russia. Calcutta, 1984*, с. 92.

² Там же, с. 121–122.

³ *Tagore R. Letters from Russia. Calcutta, 1960* (и последующие переиздания).

должен был пробыть в СССР более месяца, посетить Ленинград, Крым и Кавказ, а затем через Сибирь отправиться в Японию и далее — в США¹. Однако по каким-то причинам поездка была «ужата» и в отношении времени, и в отношении пространства. Погостив две недели в Москве, Тагор уехал не на восток, а на запад — в Германию, а затем — в США.

[29] См.: *Ильф И., Петров Е. Золотой теленок. Роман. Щеглов Ю.К. Комментарии к роману «Золотой теленок». М., 1995. Гл. 33. Индийский гость, с. 298–303. Коммент. на с. 591–594.* В этой главе «индийский гость» не назван по имени, но нет никакого сомнения, что имеется в виду именно Рабиндранат Тагор. В шестой главе «Золотого теленка» Остап вынимает из своего саквояжа афишу, на которой написано:

«ПРИЕХАЛ ЖРЕЦ
(Знаменитый бомбейский брамин-йог)...
Любимец Рабиндраната Тагора
Иоканаан Марусидзе»².

Остап Бендер приходит к «индусскому философу», чтобы спросить его о смысле жизни, а в ответ выслушивает длинные лекции о народном образовании в Индии и СССР. В заключение «философ» поет Остапу «нежным голосом „Марш Буденного“, которому он выучился у советских детей. И Остап удалился без разрешения»³.

Ильф и Петров, очевидно, отразили в шаржированной форме восприятие Тагора многими советскими людьми того времени: ждали мудреца, а встретили наивного чудака, который живет в мире своих грез и мало что понимает в реальной действительности. Как показано выше (см. дополнение [27]), такое восприятие Тагора — не вполне справедливо, хотя и прочно укоренилось в сознании многих⁴.

[30] Ср. следующий отрывок из известной книги о Тагоре, написанной человеком, который его хорошо знал:

«За два года до смерти он сказал одному гостю-англичанину, что был бы рад, если бы на Индию нахлынул атеизм, потому что он, подобно лесному пожару, уничтожил бы весь мертвый мусор. Когда я был в послед-

¹ *Gnatyuk-Danil'chuk A.P. Tagore, India and the Soviet Union. A Dream Fulfilled. Calcutta, 1986, с. 221.* Автор ссылается на издание: *Документы внешней политики СССР. Т. 13. М., 1967, с. 407.*

² *Ильф И., Петров Е. Золотой теленок, с. 60.*

³ Там же, с. 302.

⁴ Даже такой критический исследователь, как Ю.К.Щеглов, принимает этот миф и пишет в своих комментариях к «Золотому теленку», что в «Письмах о России» «Тагор с энтузиазмом принял миф об СССР как стране будущего, в особенности восхищаясь отказом социалистического человека от собственнических устремлений» (там же, с. 592).

ний раз в Индии, в октябре 1939 года, после начала войны, он сказал — и это было шуткой лишь наполовину, — что ему жаль, что он не доживет до того времени, когда Советский Союз завоюет Индию, потому что это единственная Держава, которая могла бы беспристрастно сбросить бомбы на два символично соседствующих сооружения: мусульманскую мечеть и храм Джаганнатха в Пури»¹.

[31] Эти соображения Тагор высказал в интервью газете «Известия» 25 сентября 1930 г., перед отъездом из Москвы. Однако газета впервые опубликовала это интервью почти через 58 лет — в номере от 10 июня 1988 г.²

[32] Упоминание Ирана и Афганистана в качестве положительных примеров, равно как и хвала «национальной политике» в СССР, свидетельствует, увы, о недостаточной информированности и несомненной политической наивности великого поэта.

[33] Несколько иную версию этой легендарной беседы приводит в своих воспоминаниях жена П.Махаланобиса, Рани Махаланобис. См. не вполне понятный бенгальский текст и неполный перевод на английский в книге А.П.Гнатюка-Данильчука³. Здесь необходимы дальнейшие исследования.

[34] Как и многие другие поэтические тексты Тагора, этот гимн во славу человека был песней: слова и музыка составляли одно целое. См. в книге Т.Морозовой музыку этой песни в европейской нотации⁴. Текст песни был включен в посмертно изданный сборник стихотворений Тагора, который озаглавлен «Шеш лекха» (букв. «Последние записи», 1941)⁵.

¹ Thompson E. Rabindranath Tagore. Poet and Dramatist. With an Introduction by Harish Trivedi. Delhi etc., 1991, с. 281. Первое издание этой книги вышло в 1948 г. В Библиотеке им. В.И.Ленина (ныне — Российская государственная библиотека) из-за этого и подобных пассажей книга была сослана в «спецхран» и «реабилитирована» только в эпоху «перестройки». В том экземпляре этой книги, которую я читал в начале 1980-х годов в библиотеке МГУ, процитированная фраза была замазана черными чернилами цензора.

² Англоязычная версия этого интервью, разумеется, стала известна миру еще в 1930 г. См.: Tagore R. Letters from Russia. Calcutta, 1984, с. 212–216.

³ Gnatyuk-Danil'chuk A.P. Tagore, India and the Soviet Union, с. xxix, 347.

⁴ Морозова Т. Рабиндрошонгит, с. 216–217. Индийская классическая музыка не знала письменной нотации, так как традиция передавалась от учителя к ученику. Для фиксации музыки Тагора была создана (его старшими братьями) специальная система буквенной нотации. Т.Морозова разработала способ «перекодирования» этой нотации в ту систему, которая принята на Западе и в России. Еще одна интересная аналогия к проблеме интерпретации «философии» Тагора.

⁵ Русский стихотворный перевод В.Тушновой см.: Тагор Р. Собр. соч. Т. 8. М., 1964, с. 445.

В заключение стоит заметить, что в традиционной индийской философии проблема человека не была, как теперь говорят, «тематизирована»; в индийской традиции не было никаких аналогов «философской антропологии»¹. Поэтому Р. Тагор, в своих эссе и в своей поэзии часто обращавшийся к теме человека и человеческого существования, был в этом отношении несомненным новатором².

¹ См., например: *Halbfass W.* Anthropological problems in classical Indian philosophy. — *Beiträge zur Indienforschung*. В., 1977; *Idem.* Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany, 1991 (Ch. 8: Man and Self in Traditional Indian Thought).

² Ср.: *Serebriany S.D.* The Religious and Cultural Identity of Rabindranath Tagore. Some stray preliminary remarks on a vast theme. — *Identity in Asian Literature*. Ed. by Lisbeth Littrup. Richmond, 1996, с. 92–102. См. также: *Серебряный С.Д.* Видьяпати и его книга «Испытание человека» («Пуруша-парикша»). — *Видьяпати. Испытание человека (Пуруша-парикша)*. (Серия «Литературные памятники»). М., 1999, с. 157–159.

Послесловие к книге
Дебипрасада Чаттопадхья
«Индийский атеизм.
Марксистский анализ»

Предлагаемая вниманию советского читателя книга крупного индийского философа-марксиста Д.Чаттопадхья «Индийский атеизм. Марксистский анализ» является уже третьей работой этого автора, переведенной на русский язык; две другие его книги, «Локаята даршана. История индийского материализма» и «История индийской философии», были опубликованы издательством «Прогресс» соответственно в 1961 и 1966 гг. Поэтому представляется целесообразным вначале сказать несколько слов о самом авторе.

Дебипрасад Чаттопадхья родился 19 ноября 1919 г. в Калькутте, где в 1939 г. окончил с отличием университет, получив степень бакалавра искусств. В 1942 г., после успешного завершения повышенного курса индийской философии (со специализацией по философии веданты) он получил звание магистра искусств. Молодой способный ученый обращает на себя внимание выдающегося историка индийской философии С.Н.Дасгупты, чья пятитомная «История индийской философии», на которую автор часто ссылается в своем «Индийском атеизме», до сих пор остается непревзойденным — если не по глубине интерпретации, то по меньшей мере по охвату фактического материала — изложением этого предмета. Маститый ветеран индийской науки в течение двух последующих лет руководит дальнейшими исследованиями Д.Чаттопадхья в области индийской философии, который с 1944 г. преподает философию в различных колледжах Бомбея и Калькутты. Его жена Алака Чаттопадхья, труды которой также упоминаются в книге, является известным тибетологом, специалистом по средневековой тибетской истории и литературе, доктором наук.

Еще будучи студентом, Д.Чаттопадхья включается в радикальное молодежное движение, являвшееся составной — и наиболее активной — частью национально-освободительной борьбы индийского народа. К студенческим же годам относится его приобщение к марксистско-ленинскому учению, с которым он познакомился впервые в 1937 г. по «Учебнику марксизма», изданному известным английским марксистом Э.Бёрнсом и содержащему отрывки из произведений классиков марксизма-ленинизма. С этих пор Д.Чаттопадхья становится убежденным приверженцем этого учения и его неустанным пропагандистом в Индии.

Он руководит студенческими кружками по изучению научного социализма, выступает с критическими статьями по бенгальской художественной литературе и поэзии, принимает самое непосредственное участие в создании «Антифашистской ассоциации писателей» и «Прогрессивной ассоциации писателей Индии». Вся эта деятельность закономерно приводит его в ряды Коммунистической партии Индии.

Его первой философской работой была книга «Современная европейская философия» (на языке бенгали), опубликованная известным университетом Вишвабхарати, основанным Рабиндранатом Тагором. Вскоре за ней последовали другие книги — «Опровержение идеализма», «Философия марксизма», «Критика идеологических предпосылок учения Зигмунда Фрейда», «Проблемы нравственности и новая (советская) цивилизация» и др. Всего за это время им было опубликовано более 40 книг — все на языке бенгали и, по признанию самого автора, преимущественно популяраторского характера.

После завоевания Индией независимости в 1947 г. перед коммунистами страны встает настоятельная задача марксистского анализа отечественной истории, идеологической борьбы за богатейшие традиции ее духовной культуры. В 1949 г. выходит известная работа Ш.А. Данге «Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя», вызвавшая широкий отклик среди интеллигенции и острую полемику в печати. В продолжение и развитие этого начинания в 50-х годах появляется целый ряд марксистских работ по истории Индии и ее духовному наследию. Среди них наиболее значительными, бесспорно, были фундаментальные труды Д.Чаттопадхья «Локаята даршана. Исследования индийского материализма» и «Популярное введение в индийскую философию» (в русском переводе «История индийской философии»). «Индийский атеизм» является еще одной крупной работой индийского марксиста, за которой должна последовать, как сообщает сам автор в предисловии к настоящему изданию, работа по атеизму и материализму в современной Индии.

Кроме того, в сотрудничестве с известным индийским санскритологом М.Гангопадхья он публикует в пяти томах английский перевод важнейшего источника классической философии и логики Индии «Ньяя-сутры» с комментариями Ватсьяны и своими собственными разъяснениями (вышло уже три выпуска), издает бенгальский перевод «Ригведы», английский перевод «Истории буддизма в Индии» тибетского автора Таранатхи. С 1959 г. он издает ежеквартальник «Индологические исследования в прошлом и настоящем», в котором публикуются работы и некоторых советских авторов.

В 1968 г. Д.Чаттопадхья впервые посетил Советский Союз, где непосредственно ознакомился с исследованиями своих советских коллег в области индологии и философии, которые произвели на него большое впечатление. Одним из результатов этих личных контактов явилось систематическое издание им работ советских ученых в серии «Советские

индологические исследования», в которой к настоящему времени уже вышло семь выпусков. Особенно следует отметить второй выпуск этой серии, содержащий первый английский перевод некоторых работ выдающегося русского и советского индолога Ф.И.Щербатского, относящихся главным образом к советскому периоду его научной деятельности. Выпуску предпослано блестящее предисловие самого Д.Чаттопадхьяя, которое является лучшим из всех опубликованных до сих пор освещением и анализом творчества нашего индолога.

Осенью 1972 г. состоялся второй визит Д.Чаттопадхьяя в Советский Союз. В ноябре того же года за большой вклад в укрепление сотрудничества между индийскими и советскими учеными и за пропаганду достижений философской мысли Индии в Советском Союзе Д.Чаттопадхьяя был удостоен почетной премии имени Дж.Неру I степени.

Помимо всего этого Д.Чаттопадхьяя публикует многочисленные статьи по теоретическим и философским вопросам в различного рода периодических и юбилейных изданиях Компартии Индии, выступает на международных философских форумах, активно участвует в общественной жизни своей страны.

Таковы основные этапы жизненного пути и творческой эволюции Д.Чаттопадхьяя, которые во многом являются характерными для процесса приобщения передовой части индийской интеллигенции к марксистско-ленинскому учению, научному социализму и коммунистическому движению. Сейчас в идеологической деятельности Компартии Индии и индийских марксистов многогранная творческая активность Д.Чаттопадхьяя занимает достойное место. Однако, не умаляя всей важности его общественной деятельности, следует все же сказать, что наибольшее значение имеют, конечно, его научные труды, исследования прогрессивных традиций в истории индийской философии. В мировой индологии Д.Чаттопадхьяя по праву считается ныне одним из основоположников изучения философского наследия Индии с марксистских позиций.

Настоящая работа предполагает более или менее подготовленного читателя, уже знакомого с основными учениями и проблемами индийской философии, равно как и с концепцией самого автора. Поэтому сейчас имеет смысл остановиться на самых общих моментах и принципах его подхода к освещению философского наследия своей страны.

Каждый из упоминавшихся выше основных трудов Д.Чаттопадхьяя, и прежде всего «Локаята даршана», «Популярное введение в индийскую философию» и «Индийский атеизм», освещает различные аспекты, проблемы и периоды индийской философии, но в своей совокупности они дают более или менее единую, стройную и последовательную картину развития философской мысли в древней и средневековой Индии, раскрывают ее социальную обусловленность, борьбу между противоположными мировоззренческими направлениями в ней, показывают значение философского наследия в современной идеологической и духовной жизни

страны. Последнему обстоятельству Д.Чаттопадхьяя придает особо важное значение, что объясняется прежде всего характером господствующей вот уже более полутора веков интерпретации индийской философии и духовной культуры вообще среди буржуазных авторов, которые до не столь уж далекого прошлого обладали фактически безраздельной монополией на исследование этого предмета.

Как известно, в буржуазной литературе глубоко укоренилось мнение о принципиальном отличии индийской философии и духовной культуры вообще от философии и культуры Запада. Если последняя наделяется светским, активным, практическим, рационально-логическим характером, то в противоположность ей духовное и философское наследие Индии изображается обычно как религиозно-идеалистическое, мистическое и спиритуалистическое, как равнодушное к запросам мирской жизни, оправдывающее пассивно- созерцательное, квиетистское отношение к внешнему миру и объективной действительности и т.д. Самым концентрированным выражением и высшим достижением философии народов Индии, их якобы «азиатского духа» объявляются чаще всего религиозно-идеалистические и мистические учения Упанишад, веданты, йоги, буддизма и некоторые другие. Что же касается атеистической и материалистической мысли, то буржуазные авторы, как правило, либо вовсе отрицают ее наличие как таковой, либо в лучшем случае ограничивают ее лишь одной школой чарвака-локаята, всячески принижая и третируя при этом ее позитивную роль в истории индийской философии.

С точки зрения буржуазных индологов и философов, для Индии вообще неприемлемы атеистические и материалистические взгляды и тем более марксистско-ленинское мировоззрение, которое, дескать, противоречит всем многовековым традициям духовной культуры Индии и отвергается ею, не имея никаких шансов на выживание в чуждой ему сфере индийской мысли. Таким образом, та или иная интерпретация философского наследия Индии оказывается объективно, независимо от воли ее авторов, на передних позициях современной идеологической борьбы. В этой связи становятся особенно понятными слова Д.Чаттопадхьяя на первых страницах этой книги о том, что ныне борьба Индии за социализм неразрывно связана с борьбой за ее философское наследие.

Научное и политическое значение трудов Д.Чаттопадхьяя как раз и состоит прежде всего в том, что в них убедительно доказывается полная несостоятельность подобного рода освещения философского наследия Индии в буржуазной литературе и в противоположность ему разрабатываются основные принципы марксистско-ленинского подхода к индийской философии, суть которых можно свести к следующим положениям.

Прежде всего, в отличие от буржуазных авторов Д.Чаттопадхьяя исходит из того, что философская мысль Индии не является неким спонтанным феноменом так называемой восточной души индийского народа, что она была порождена и детерминирована в конечном счете социально-эконо-

мическими условиями его существования, которые и определили целый ряд ее специфических черт и особенностей, в том числе таких, например, как относительно больший, чем в античной и средневековой Европе, удельный вес религиозно-идеалистических и мистических взглядов и настроений. Вместе с тем Д.Чаттопадхьяя на большом фактическом материале убедительно демонстрирует, что духовная культура Индии, подобно культуре других цивилизованных народов, не является с самого своего возникновения имманентно спиритуалистической, что наряду с религиозно-идеалистическим и мистическим направлением в ней всегда существовало оппозиционное к нему светское, атеистическое и материалистическое направление. Это направление отнюдь не сводилось только к одной школе чарвака-локаята, оно отстаивалось многими другими авторитетными системами индийской философии: свабхава-вадой, санхьей, ранними ньейей и вайшешикой, мимансой, некоторыми философскими учениями буддизма и джайнизма, которые буржуазные авторы считают обычно религиозными и ортодоксальными. Более того, как показывает Д.Чаттопадхьяя, главным образом именно в рамках этих школ и разрабатывалась позитивная, собственно научная проблематика индийской философии, составляющая ее подлинный вклад в духовную культуру человечества. <...>

Правда, здесь можно отметить, что конкретная реализация этих основополагающих принципов освещения философского наследия Индии в книге Д.Чаттопадхьяя не всегда и не во всех своих аспектах выглядит достаточно убедительной, одинаково разработанной. Об этом будет особо сказано ниже.

Сейчас же можно отметить, что эти упущения или спорные положения в значительной степени объясняются и, пожалуй, даже оправдываются прежде всего сравнительной молодостью самих марксистских исследований индийской философии — они делают лишь первые шаги в этой области и не имеют такого опыта и таких традиций, какие накопила буржуазная ориенталистика, — а также в неменьшей степени и полемическими издержками самой идеологической борьбы вокруг философского наследия Индии.

Однако все эти, подчеркнем еще раз, вполне объяснимые и в какой-то мере неизбежные издержки и упущения являются, так сказать, лишь незначительными огрехами добротного обработанного поля. Они ни в коем случае не ставят под сомнение всей научно-теоретической и политической значимости и ценности исходных посылок и основополагающих принципов анализа индийской философии в трудах Д.Чаттопадхьяя, которые разделяются большинством ее марксистских исследователей как в самой Индии, так и в других странах. Более того, даже многие ведущие буржуазные индологи вынуждены признать фундаментальный характер работ индийского марксиста, наличие в них огромного фактического материала, значительная часть которого впервые вовлечена в научный оборот, широкую эрудицию их автора. Буржуазная индология не может ныне не счи-

таться с результатами и выводами исследований Д.Чаттопадхьяя, с положенными в их основу принципами анализа.

Кстати, здесь уместно напомнить, что некоторые из этих принципов впервые были высказаны еще передовыми представителями индийской, западной и русской немарксистской индологии. Особенно это относится к работам советского периода Ф.И.Щербатского, который до сих пор остается большим авторитетом для всех индологов, в том числе и для марксистов. Но именно Ф.И.Щербатский неоднократно писал о неправомерности противопоставления философской мысли Индии и Запада, о принципиальной общности путей ее развития там и здесь, о наличии сильных материалистических и атеистических тенденций во многих школах и системах индийской философии и т.п. Так что марксистских исследователей философского наследия Индии, и прежде всего самого Д.Чаттопадхьяя, по праву можно считать наследниками лучших достижений мировой индологии. И видимо, не случайно никто в последнее время не сделал так много для ознакомления индийской и международной общественности с вкладом Ф.И.Щербатского и ряда других передовых индологов прошлого в изучение индийской философии, как марксист Д.Чаттопадхьяя.

Книга Д.Чаттопадхьяя «Индийский атеизм» посвящена дальнейшему обоснованию и развитию марксистской интерпретации философского наследия Индии, но уже на более конкретном и сравнительно ограниченном материале. Его главное содержание составляет рассмотрение трактовки основными школами индийской философии (за исключением школы чарвака-локаята, о чем будет сказано ниже) прежде всего и преимущественно одной-единственной проблемы — проблемы бога как творца и морального управителя мира и человека. Именно для раскрытия этой проблемы привлечена большая часть используемого в книге фактического материала, тогда как относящиеся к ней другие важные философские проблемы либо вовсе не освещаются, либо освещаются весьма бегло.

Конечно, автор имеет полное право на такое избирательное отношение к предмету своего исследования для более углубленного и наглядного раскрытия какой-либо одной его стороны, тем более что многие другие его стороны уже были описаны в предшествующих работах того же автора. К тому же здесь следует вспомнить замечание Ф.Энгельса о том, что вопрос о боге как творце и управителе мира фактически представляет собой историческую модификацию «великого основного вопроса всей философии» — об отношении мышления к бытию¹ и поэтому имеет огромное философское значение.

Основной задачей своего труда и его результатом Д.Чаттопадхьяя считает выявление того, как он говорит, парадоксального на первый взгляд факта, что из всех главных школ индийской философии древности и сред-

¹ См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 283. Подробнее см.: Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. М., 1972, с. 45–53.

невековья лишь две школы — веданта и поздняя ньяя-вайшешика признают концепцию бога, причем ее логическое доказательство и обоснование дается только в поздней ньяя-вайшешике, тогда как веданта просто ссылается на авторитет шрути, т.е. на Священное писание, или Веды. Остальные же школы индийской философии решительно отвергали эту концепцию и, что важнее, выдвигали против нее весьма развернутую и убедительную аргументацию, базирующуюся на использовании всего богатейшего арсенала логической науки Индии. Иными словами, выясняется, что философское наследие Индии, объявляемое в буржуазной литературе спиритуалистическим и религиозно ориентированным, при ближайшем рассмотрении оказывается в своей большей и лучшей части имеющим атеистический характер.

Здесь нет необходимости разбирать содержание той полемики, которая велась между защитниками теистических позиций и их оппонентами, хотя ее изложение и занимает основной объем книги. Она воспроизведена автором в довольно ясной и доступной форме, что, кстати сказать, составляет одно из серьезных достоинств книги, ибо для достижения этого ему пришлось преодолеть немалые трудности интерпретаторского, текстуального и языкового порядка, которыми изобилуют логические тексты на санскрите. Зато следует обратить внимание на такое весьма примечательное обстоятельство, что дебаты вокруг концепции бога в индийской философии и используемая в них аргументация по своему существу почти не отличаются от аналогичного рода дебатов и аргументации в европейской философии, причем это относится не только к их содержанию, но даже и к форме.

И в Европе, и в Индии теисты утверждали, что без принятия идеи всемогущего, всеведущего и всемилостивого бога невозможно дать объяснение таких феноменов, как наблюдаемые в окружающей человека действительности упорядоченность, закономерность и целесообразность; возникновение первичной комбинации атомов, из которых состоит мир; качественная специфика сознания; возникновение речи, знаний, производственного опыта и навыков и их передача от одного поколения к другому; распределение среди людей добра и зла и т.д. Иными словами, концепция бога, как справедливо подчеркивает Д.Чаттопадхьяя, использовалась в философии для объяснения тех сложных мировоззренческих проблем онтологического, гносеологического и этико-социального плана, которые вообще не могли получить строго научного истолкования в те времена.

В ответ на это сторонники атеизма возражали, что концепция всемогущего, всеведущего и всемилостивого бога как творца и морального управителя мира ведет к целому ряду логических противоречий и несусразностей, расходится с очевидными фактами и повседневным опытом, не говоря уже о том, что все приписываемые богу качества являются не чем иным, как проекцией чисто человеческих способностей. А некоторые стоявшие на позициях материализма и потому наиболее последовательные

в своем атеизме школы (чарвака-локаята, санкхья, ранняя ньяя-вайшешика, миманса и др.) вообще исходили из того, что творческая, продуктивная активность имманентна, органически присуща самой материи, самому бытию. Выражением такого взгляда служил у них принцип свабхава (внутренняя природа вещей и явлений). Этот важный момент с такой определенностью и убедительностью, пожалуй, впервые подчеркивается лишь в данной работе.

Хотя, как уже отмечалось, в работе Д.Чаттопадхья рассматривается главным образом полемика вокруг концепции бога, однако помимо этого в ней затрагивается и ставится целый ряд других коренных проблем развития философской мысли древней и средневековой Индии.

Начать можно с того, что вся излагаемая в книге полемика вокруг идеи бога как творца и управителя мира содержит в себе такое обилие информации по вопросам индийской логики и теории познания, какого, возможно, до сих пор вообще не было на русском языке. Она, несомненно, представляет самостоятельный интерес и должна привлечь к себе внимание наших историков логики и гносеологии.

Далее, важное значение автор придает своему пониманию ранних этапов развития общественного сознания в Индии. Здесь он решительно выступает против трактовки мировоззрения первобытного общества, зафиксированного в древнейших текстах Вед, как религиозного и тем более спиритуалистического, ибо составляющие его основу примитивная мифология и особенно магия в отличие от религии имеют посюстороннюю, мирскую, практическую направленность и свободны от религиозного чувства страха, покорности и зависимости от враждебных человеку внешних сил. Такого же понимания этого вопроса придерживаются и некоторые видные советские историки философии. Например, А.Н.Чанышев также считает, что само по себе «магическое действие и магическое заклинание принципиально отличаются от религиозного действия и молитвы тем, что они принуждающи, тогда как религиозное действие и молитва уничтожительно-просительны и их результат опосредован произволом и капризом сверхъестественной личности...»¹.

Противоположностью этих наивных мифологических и магических представлений первобытного человека и их отрицанием в более поздний период выступает, причем в ожесточенной борьбе, религиозное мировоззрение, являющееся продуктом классового общества. Именно в этом свете следует рассматривать сомнения в существовании богов ведического пантеона, которые встречаются в поздних гимнах «Ригведы» и которые, начиная с Р.Гарбе, принимались и сейчас еще принимаются за первые свидетельства индийского атеизма. На самом же деле, говорит Д.Чаттопадхья, они означают выступление против примитивного первобытного политеизма уже с позиций религиозного теизма.

¹ Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. М., 1970, с. 65.

Большой интерес представляет объяснение Д.Чаттопадхьяя так называемого парадокса мимансы — философской школы, которая, с одной стороны, стояла на самых передовых позициях атомистического материализма и атеизма, а с другой — выступала с яростной защитой ведического ритуализма и обрядовости. Автор считает, что здесь имеет место сохранение в развитом философском учении пережитков как раз магических, т.е. преднаучных, дорелигиозных взглядов и представлений, причины чего еще нуждаются в дальнейшем исследовании.

Кроме того, заслуживает внимания анализ ряда других общих проблем индийской философии, например соотношения между религией и философией, между атеизмом, с одной стороны, и двумя главными мировоззренческими направлениями — идеализмом и материализмом — с другой (Д.Чаттопадхьяя исходит из возможности существования атеизма не только материалистического, но и идеалистического толка); роль атеизма в развитии позитивного знания, равно как слабость и ограниченность его теоретической базы (автор особо выделяет здесь нечеткость и аморфность его философских позиций); значение атеистических традиций для современной идеологической борьбы и т.д. Нетрудно заметить, что постановка и решение этих и упоминавшихся выше вопросов имеет немаловажное значение для исследования духовного наследия не только самой Индии, но и теоретических и методологических проблем общей истории философии, атеизма и религиоведения.

Вместе с тем, как было уже сказано, труд индийского марксиста не лишен спорных или недостаточно обоснованных и разработанных положений и просто ряда упущений.

В первую очередь это относится к трактовке автором самого содержания атеизма, которая носит несколько односторонний характер. В самом деле, индийский атеизм берется в книге преимущественно в одном ракурсе — с точки зрения логического опровержения им концепции бога, и почти совершенно не затрагиваются другие его существенные аспекты (критика религии как социального института, его антиклерикализм, эволюция, позитивная программа и социальная база и т.п.). Правда, в самих источниках рассматриваемых автором школ академической философии на этот счет имеются лишь крайне скудные и эпизодические сведения. Серьезным дополнением к этому материалу и могли бы послужить как раз свидетельства о философской системе чарвака-локаята, наиболее последовательной и бескомпромиссной школе индийского атеизма и материализма, которая почему-то совершенно не привлекается автором для раскрытия его темы. Между тем именно эта школа наиболее решительно и открыто отмечала внутреннюю противоречивость, непоследовательность и многословность Священного писания, выступала с резкой критикой духовенства, разоблачала его паразитизм и невежество, выдвинула глубокую для тех времен идею «обманного» происхождения религии, утверждала естест-

венность и правомерность пользования всеми благами и радостями земной жизни и т.п.

Конечно, автор может возразить, что он сознательно исключил эту школу из своего рассмотрения, ибо ее атеизм и материализм настолько очевидны и бесспорны, что не представляют научной проблемы. Однако этот аргумент вряд ли уместен в данном случае, поскольку отсутствие учения чарвака-локаята в анализе общей картины индийского атеизма ведет к односторонности и существенно ограничивает представление о нем.

Автора можно упрекнуть и за то, что он игнорирует памятники, так сказать, неакадемического характера (фольклор, художественная литература, исторические хроники, «Пураны», записки посещавших Индию иностранцев и т.п.), которые тем не менее дают интересный материал об атеистических взглядах и настроениях, имевших хождение в простом народе¹.

Далее, выступление самой академической философии против теизма автор сводит к опровержению одной лишь концепции бога как творца и управителя мира и оставляет без внимания более рафинированную идею бога как духовной субстанции и первоосновы бытия.

Наконец, из поля зрения автора совершенно выпала такая принципиально важная проблема, как отношение атеизма к концепции души и всему комплексу связанных с ней доктрин кармы, самсары и мокши (т.е. воздаяние за прошлые деяния, посмертные переселения души и ее освобождение от бремени мирских оков). А ведь как раз эта концепция признавалась почти всеми школами индийской философии, которые автор включает в разряд атеистических, но которые именно за признание ими души считаются в индийской традиции и в буржуазной литературе спиритуалистическими и религиозно ориентированными.

Тут сразу же необходимо со всей определенностью подчеркнуть, что такого рода утверждения имеют под собой весьма зыбкую почву, выдают желаемое за действительное и ни в коей мере не опровергают основных установок автора, поскольку даже признание души названными школами отнюдь не свидетельствует об их идеализме, спиритуальности и религиозности. Дело в том, что в собственно философском — онтологическом и гносеологическом — учении этих школ понятие души несет в себе чисто рациональную и даже утилитарную нагрузку: в большинстве случаев оно выражает конкретно-содержательную деятельность человеческой психики, и прежде всего сознания, их субстанциальную целостность и динамическую изменчивость, т.е. указывает на их качественную специфику, не выводимую непосредственно из материи (что, кстати сказать, имело место у чарваков-локаятиков, объявлявших сознание непосредственным продуктом комбинации вещественных первоэлементов бытия — бхута или

¹ См.: Аникеев Н.П. О материалистических традициях индийской философии. М., 1965, с. 123–126.

махабхута). Например, неоднократно упоминающийся в книге Ватсьяяна, представитель школы ньяя, настаивает на принятии доктрины вечной души (*атман*) и ее переселений (*самсара*) для объяснения наличия уже у новорожденного ребенка ряда привычек (безусловных рефлексов, по современной терминологии), таких, как, скажем, сосание молока: «Душа должна считаться вечной из-за желания материнского молока и т.п., которое (желание) обнаруживается у ребенка сразу же после рождения и которое может быть результатом только повторявшихся кормлений в прошлых рождениях» («Ньяя-сутра-бхашья» III. 1.21).

А в школе санхья душа (*пуруша*) лишена даже этих психико-мыслительных функций, они считаются продуктами материи (*пракрити, прадхана*) на определенных этапах ее эволюции (*паринама*); онтологическое же назначение души сводится к выполнению (совершенно необъяснимым образом) роли побудительной причины развития материи. Иными словами, душа в этих школах служит своеобразным эквивалентом тех духовных и природных явлений, которые не могли получить адекватного объяснения с позиций науки того времени.

Правда, в этико-социальной проблематике этих школ душа (*пуруша, атман*) наполняется определенно религиозно-идеалистическим содержанием, когда высшей целью человеческого существования провозглашается освобождение (*мокша, мукти*) от цепей и оков мирского существования. Но здесь можно лишь напомнить, что вся домарксистская этика, в том числе даже гедонизм и оптимизм чарваков-локаятиков, имела идеалистический характер.

Однако, хотя ссылка на принятие доктрин души, кармы, самсары и мокши и не опровергает основных позиций автора, тем не менее совершенно очевидно, что анализ этой проблемы был бы уместен в книге. Между прочим, он дал бы ее автору возможность более обстоятельно изложить свое мнение относительно так называемых «атеистических религий» Индии (имеется в виду буддизм и джайнизм), «идеалистического атеизма» и т.п.

Можно было бы также более подробно остановиться и на таком важном моменте мнимой религиозности многих философских школ Индии, как признание ими Священного писания (*шрути*) в качестве одного из источников познания (*шабда*) (наряду с чувственным восприятием и логическим мышлением): по сути дела, ему дается здесь рационалистическое толкование, когда он понимается фактически как свидетельство надежного источника или заслуживающих доверия мудрецов прошлого или настоящего. Скорее всего, в этом нашел отражение тот смутно осознаваемый индийскими философами факт, что субъектом познания является не отдельный индивид, а все общество в целом, которое и обеспечивает преемственность накопленных человечеством знаний, их передачу от поколения к поколению. И в философии других стран древнего мира сведения, полученные от авторитетных лиц прошлого или настоящего, также признава-

лись в качестве самостоятельного источника познания. Например, Аристотель считал, что самоочевидная достоверность математических аксиом подтверждается авторитетом мудрецов прежних времен; в древнем Китае моисты также признавали одним из источников познания свидетельство заслуживающих доверия людей.

Вызывает возражение или по крайней мере требует уточнения ряд положений книги более частного характера. Так, например, в главе XIII Д.Чаттопадхья говорит, что наличие в традиционном индийском силлогизме поясняющего примера (дриштанта) принципиально отличает индийскую логику от логики аристотелевской. Несмотря на эпизодический характер этого заявления, оно касается весьма важного вопроса и потому не может быть оставлено без внимания. Не вдаваясь в его детальное обсуждение, следует только заметить, что подобное утверждение не соответствует фактическому состоянию дела. Здесь речь может идти лишь о формальных, а никак не принципиальных различиях, ибо еще Ф.И.Щербатской — общепризнанный авторитет в этих вопросах — выяснил, что «хотя индийское учение об умозаключении весьма оригинально и ни в коем случае не является повторением Аристотелева учения, однако, по существу, мыслительный процесс, который старались определить и подвергнуть анализу индийские мыслители, тот же самый, который исследован греческим философом... Формы индийского силлогизма довольно легко переводятся в формы силлогизма Аристотелева»¹. Надо полагать, что высказывание Д.Чаттопадхья является не более чем случайной оговоркой, которое к тому же вступает в противоречие с его собственной концепцией.

Взыскательный читатель может обнаружить и ряд других спорных или неточных положений и формулировок — без них не обходится почти никакая работа. Тем более не застрахован от них труд, посвященный столь обширной, сложной и малоисследованной теме, которая, разумеется, не может получить одинаково убедительное и равноценное освещение во всех своих частях и аспектах, не говоря уже о том, что некоторые из них недостаточно разработаны в общей теории марксистского атеизма и религиозоведения.

Но все это ни в коем случае не ставит под сомнение научную и идейно-политическую значимость главной идеи книги индийского марксиста.

Новый труд Д.Чаттопадхья носит творческий, новаторский и глубоко партийный характер, он является серьезным вкладом в исследование философского наследия Индии с марксистских позиций. Сам автор рассматривает его как выполнение философского завещания В.И.Ленина об использовании работ атеистов прошлого для коммунистического воспитания трудящихся масс. Именно этими качествами книга Д.Чаттопадхья привлекла к себе широкое внимание на его родине. Орган Компартии Индии

¹ См.: Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, т. II. СПб., 1909, с. 294.

еженедельник «Нью эйдж» так оценил ее значение: «Каждая новая работа Д.Чаттопадхьяя представляет собой идеологическое событие. Он долгое время возглавляет тех, кто возвращает индийскому народу его подлинное наследие. И знамением времени является тот факт, что эту задачу выполняет марксист... Он разбил монополию идеалистов на интерпретацию нашей истории философии. „Индийский атеизм“ имеет все достоинства предыдущих работ автора; эта книга базируется на достоверных источниках и убедительной аргументации... Каждый, кто интересуется индийской философией и борется за ее развитие в будущем, вооружит себя этой книгой»¹.

Ранее опубликовано: *Чаттопадхьяя Д. Индийский атеизм.* М., 1973, с. 303–314.

¹ New Age. New Delhi, June 8, 1969, с. 6.

Мар Григориос о развитии индийской культуры и философии в XIX–XX вв.

Доктор Паолос Мар Григориос (1922–1996), митрополит сирийской православной церкви в Индии, безусловно, был одним из образованнейших людей нашего времени. Он родился и вырос на юге страны, в Керале, много лет провел в США и получил ученые степени в Принстонском и Йельском университетах. Степень доктора богословия ему присуждена Серампурским университетом в Индии.

Наверное, немного найдется людей, которые путешествовали так много и повидали так много, как доктор Григориос. Он преподавал в Эфиопии (с 1947 по 1950 г.), был советником и помощником императора Хайле Селассие I, а позднее — советником в Министерстве образования в Эфиопии. С начала 60-х годов доктор Григориос принимал самое активное участие в деятельности Всемирного совета церквей и занимал в нем последовательно ряд постов, в том числе и самых высших, включая пост президента. Многие международные конференции были организованы при самом непосредственном его участии. Например, широкую известность приобрела конференция «Наука, техника и будущее» (США, 1979 г.).

Ленинградская духовная академия, Лютеранская богословская академия в Будапеште, Факультет Яна Гуса в Праге присвоили доктору Григориосу почетное звание доктора богословия. Он несколько раз получал премии в США за вклад в дело мира и единения человечества и за развитие взаимопонимания между приверженцами разных религий. Его награждали Великобритания, Германия и Польша. Несколько почетных премий и званий доктор Григориос получил от правительства Индии, а в России он был удостоен ордена Святого Владимира и ордена Святой Марии Магdalины.

Круг интересов доктора Григориоса уже отчасти можно понять, если перечислить хотя бы некоторые научные общества, членом которых он являлся, — это Индийский совет по философским исследованиям, Индийский философский конгресс, Совет по исследованию проблемы ценностей и философии (США). Он был сопредседателем Международной комиссии по взаимодействию между католической церковью и малабарской сирийской церковью, членом Комиссии по национальным вопросам православной церкви в Индии и президентом индийского отделения Междуна-

родного общества по изучению неоплатонизма. Я упомянула всего лишь некоторые из международных организаций. Доктор Григориос — автор многих работ по истории христианства, истории философской и общественной мысли, проблемам диалога культур и философским аспектам экологии.

Предисловие к одной из книг доктора Григориоса, изданной в США, начинается словами его американского коллеги из университета Ватерлоо Д.Брайанта: «Автор этой прекрасной книги — деятель церкви, ученый и монах»¹. Очевидно, автор предисловия имел в виду и те должности, которые занимал доктор Григориос, и его образ жизни, и круг его интересов. Среди областей знания, что находились в центре исследовательской деятельности доктора Григориоса, я бы считала возможным выделить следующие.

Во-первых, как виднейшему деятелю восточной христианской церкви доктору Григориосу, конечно же, было интересно все, что связано с христианской традицией как таковой. Отсюда, к примеру, его интерес к учению Григория Нисского, одного из греческих «отцов церкви»². Доктор Григориос привлек обширный материал, аргументированно доказывая ошибочность весьма распространенного на Западе понимания Григория Нисского как малооригинального и подражательного теолога. Он проанализировал его учение в сопоставлении с воззрениями таких широко известных деятелей церкви, как Августин, Фома Аквинский, и показал мало оцененную пока что значимость вклада Григория Нисского в формирование христианской мысли. Немало внимания уделил доктор Григориос и уяснению существа интуиций Григория Нисского, ставившего рядом с авторитетом Писания и церкви мистическое познание Бога. Думается, что эта сторона творчества христианского теолога была особенно интересна доктору Григориосу еще и из-за напрашивающихся параллелей в подходах к осмыслению путей познания Высшей Реальности в христианской и индийской мистических традициях.

Но, кроме того, совершенно очевидно, что воззрения Григория Нисского были интересны доктору Григориосу и по другой причине — он видел прямую связь между уяснением сути учения давно жившего мыслителя и современными подходами к осмыслению нашего сегодняшнего существования и возможных вариантов нашего будущего, если мы говорим о всей человеческой цивилизации и перспективах ее дальнейшего существования. Самосознание западного мира во многом покоится на античной культуре и христианском понимании ценностей и оснований жизнеустройства, и доктор Григориос неизменно подчеркивал, что христианское мировидение органично вплетено в ткань европейской цивилизации. И здесь

¹ Darrol Bryant M. Foreword to the book: *Gregorios P.M. Cosmic Man. The Divine Presence*. N.Y., 1988, с. IX.

² *Gregorios P.M. Cosmic Man. The Divine Presence*. N.Y., 1988.

можно говорить еще об одной области его интересов. Доктор Григориос исходил из того, что понимание таких предельно важных тем, как творение, человек и его место в творении, связь человека с Творцом, сложившаяся в христианстве, в состоянии помочь человеку в XX в. понять свою истинную сущность и предназначение и, значит, найти свое истинное место в этом мире. Ценность овладения новейшими технологиями и средствами, обеспечивающими освоение мира, для доктора Григориоса была несомненной. Однако он полагал, что дальнейшее развитие науки и техники могло бы стать более гуманным, если бы человечество отказалось от исключительного внимания к миру вне самого человека и сосредоточилось на поисках оснований отношений человека с Богом. Он настаивал на том, что важнейшей задачей для современных деятелей христианства должно стать адекватное определение онтологического статуса человека в мире, т.е. определение сущностных свойств человека как существа, сопряченного и земному и божественному, имеющего историческое существование и одновременно находящегося в непосредственной связи с Навышним. Доктор Григориос постоянно напоминал, что для христианина немыслимо понимать мир иначе чем как творение Бога, который был сотворен Всевышним не по необходимости, но и не без причины, был вызван к жизни Творцом и поддерживается Его энергией. Он активно не принимал материалистического видения мира и в своих трудах последовательно проводил мысль о том, что бытие мира необъяснимо без веры в его Творца и в зависимость всего творения от Вседержителя¹.

Верить или не верить в Бога, как известно, есть проблема веры. Бытие Бога не доказывается и не опровергается логической аргументацией. Отсутствие врожденного или приобретенного религиозного чувства сама христианская традиция объясняет тем, что Бог еще не воздействовал на данного человека и пока что не пробудил его к вере. Есть такое высказывание: «Природа темна для слепого, безмолвна — для глухого и без Бога — для атеиста». Атеистическое мировидение многие десятилетия воспринималось в нашей стране как единственно адекватное. Ситуация изменилась в последнее время — сейчас в нашем обществе доминирует признание совместимости религии, науки и искусства в духовном мире личности.

Совершенно очевидно, что при всех видах миропонимания такие проблемы, как «я», «я и кто-то другой», «познание», «предназначение человека» и т.д., остаются вечными. Проблема человека в разных направлениях общественной и философской мысли осмысливается по-разному. Известны подходы, осуществляемые в основном в логико-гносеологическом плане в рамках классического гносеологизма; есть решения, предлагаемые при преимущественном внимании к теоретико-практической деятельности человека и акценте на его преобразовательную деятельность в природе и

¹ Ibid; *Gregorios P.M. Human Presence. An Orthodox View of Nature.* N.Y., 1990.

обществе; существуют трактовки в русле экзистенциально-прагматического осмысления и особого интереса к этическим основаниям человеческой деятельности и т.д.

Доктор Грегориос осмысливал наиважнейшие проблемы человеческого существования в рамках христианской парадигмы. Он видел, что современная философия нередко вынуждена ставить под сомнение свои сложившиеся и упрочившиеся с течением времени решения и принуждена вновь обращаться к положениям, давно разработанным в христианстве. В конце XX в., к примеру, стало совершенно очевидным, что социологический подход к пониманию человека продемонстрировал свою неадекватность, особенно заметную как раз в сравнении с достижением христианской культуры, а именно: с ее пониманием человека как существа универсального, наделенного правами, не отчуждаемыми по самой его природе, и с обращением к тем глубинным слоям его самосознания, что находят свое выражение и фиксацию в таких понятиях, как совесть, правда, личность и пр. Его мировидению как христианина были созвучны и заметно активизирующиеся в последнее время попытки философской общественности в самых разных странах преодолеть ущербность узкосциентистского характера классической рациональности и переориентировать приоритеты технологической деятельности, утвердить — вместо нацеленности на покорение природы — стратегию козволюции¹.

Есть, наконец, и еще одна тема, которой доктор Грегориос также уделял много внимания, — это индийская философия как таковая, ее исторические судьбы и обстоятельства существования, ее слабые и сильные стороны, задачи и возможности на современном этапе ее развития. С этой темой связаны и другие: состояние общественной мысли страны, религиозная ситуация в Индии и проблемы межкультурного диалога.

Я остановлюсь на последней теме немного подробнее. Доктор Грегориос в фундаментальном исследовании «Просвещение: Восток–Запад» (Дели, 1989 г.) дает свое понимание процесса внедрения западного образования в Индии как резкого изменения структур духовного производства в индийской культуре, как части процесса Просвещения в Индии, связанного с британским господством. Он задался вопросом: было ли это важно для страны? Ответ, безусловно, утвердительный, потому что для него совершенно очевидно, что сегодняшнее состояние социально-экономической, политической и религиозной жизни Индии неразрывно связано с развитием процессов, начало которых восходит к решению — в первой трети XIX в. — о внедрении в Индии западной системы образования.

Далее доктор Грегориос ставит вопрос: были ли альтернативы этому процессу? Чтобы ответить на него, он считает необходимым ответить предварительно на следующие вопросы: какие именно проблемы осозна-

¹ Международная конференция «Философия естествознания XX века: итоги и перспективы». — Вопросы философии. 1997, № 7.

вались тогда как общиндийские? что ставилось как цель? достигнуты ли были поставленные цели? в чем слабости и прямые ошибки совершенного? каково сегодняшнее состояние страны и как найти из него выход? Если были неверно поняты проблемы, определены цели и выбраны пути, совершены ошибки, продолжает доктор Грегориос, можно ли тогда говорить об упущенных возможностях? Интересующий его вопрос можно сформулировать еще и так: а были ли на самом деле упущенные возможности? Доктор Грегориос пишет: «Допустимо задаться вопросом, возможно ли было добиться такого единства, какого Индия достигла за годы поступательного развития без посредства английского образования, которое... навязали нашей элите? Какую страну имели бы мы, если бы следовали ориенталистской линии, предпочтя ее англицистской линии в образовании нашей элиты в колониальный период? Был бы создан Индийский национальный конгресс тем путем, как он был сформирован? Достиг бы Джавахарлал Неру такого положения, которое он занимал? Возможно, подобные вопросы ведут лишь к пустым и бесплодным спекуляциям. Но они, несомненно, важны как для понимания того, где мы находимся, так и для определения нашего дальнейшего пути как нации»¹.

Сопоставимые темы (проблема диалога культур, новые ценностные ориентации в Индии нового времени, взаимозависимость различных сфер духовной культуры XIX в. и нашего времени, осмысление различных пониманий модернизации и пр.) — предмет работ многих наших индологов начиная с 60-х годов. В последние годы перед нами особенно остро встала проблема: какая методология обладает наибольшей объяснительной силой и, соответственно, в состоянии стать общенаучной картиной мира и с наибольшей полнотой обеспечить раскрытие специфики индийской культуры и ее возможностей освоить образцы, приходящие из стран, уже несколько веков назад вставших на путь либерального развития?

Само по себе непрекращающееся введение в научный оборот новых материалов, безусловно, обладает большой ценностью, но все же одного знакомства с историческими свидетельствами или философскими размышлениями явно недостаточно для построения достоверной картины исторического или историко-философского процессов. Еще Геродот задавался вопросом: можно ли стремиться к тому, чтобы описать абсолютно все происходившие события, и верно ли считать, что пропуск историком какого-то одного из них может быть чрезвычайно важен и потому невосполним? С позиций нашего сегодняшнего знания естественно сказать, что любые исторические или историко-философские феномены должны быть освоены исследователем, т.е. пропущены через осмысление, подвергнуты критической деятельности разума, соединены в единую непротиворечивую картину. Иначе о них можно сказать, что они не существуют. Без некоей

¹ Грегориос Паолос Мар. Приход Просвещения в Индию и его распространение. Пер. Л.В.Митрохина. — Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества. М., 1992, с. 241–242.

теоретической концепции, без системного видения ситуации невозможно понимать идеи, теории, концепции, системы, анализировать документы, свидетельства, социальные факты и, собственно говоря, все то, что сейчас принято называть социосферой.

Мы являемся свидетелями того, как постепенно прорисовываются новые ориентиры, позволяющие говорить о четвертой глобальной научной революции, в ходе которой получает рождение новая постнеклассическая наука¹. Большой интерес у научной общественности вызывают работы американских футурологов супругов Тоффлер². Их понимание движения общемирового цивилизационного процесса как последовательной смены «волн» (освоение земледелия; промышленная революция; становление информационного общества) дает возможность соединить воедино и выявить внутренние многомерные связи между способами производства, технологическими составляющими, мировоззренческими установками, правовыми нормами, ценностными регуляторами и пр., которые в совокупности и составляют законченную, целостную реальность той или иной культуры и ее эпохи. Эти работы напрямую увязываются с синергетикой — новым междисциплинарным направлением, возникшим с начала 70-х годов. Свою главную задачу синергетика видит в познании общих принципов, лежащих в основе процессов самоорганизации, реализующихся в системах самой разной природы: физических, биологических, технических, социальных и др. Открытость и способность к саморазвитию — суть доминирующие характеристики таких систем. В процессе исторического развития система способна формировать новые уровни своей организации, а их формирование сопровождается прохождением всей системы через состояния неустойчивости (точки бифуркации), когда первостепенным оказывается действие случайного, непредсказуемого элемента (флуктуация). Принципиально важным для перехода всей системы на новый уровень является внешний вызов, своего рода «укол-воздействие» в точках бифуркации, поскольку именно он и приводит к перестройке всей системы и возникновению нового уровня ее организации. При таком теоретико-методологическом подходе идеи эволюционного развития общества совмещаются с признанием многовариантности протекающих процессов.

Важным выводом из такого подхода к саморазвивающимся системам является положение о включенности человека в проблему выбора из нескольких возможных вариантов, причем сам выбор можно предсказать вовсе не жестко (как в системе линейной зависимости), а только путем представления возможных сценариев эволюции системы и разработкой предполагаемых вариантов ее ответа на внешний вызов³.

¹ Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

² Toffler A. and Y. Creating a New Civilization. Atlanta, 1995.

³ Литература по синергетике обширна. Назовем только наиболее значительные труды: Хакен Г. Синергетика. М., 1985; Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорга-

На мой взгляд, вопрос доктора Грегориоса о разных сценариях выбора модели образования в первой трети XIX в. находятся как раз в русле такого подхода. Упущенные возможности суть предмет ретроальтернативистики, т.е. сравнительного анализа возможных альтернатив. Повторим еще раз вопросы доктора Грегориоса: были ли альтернативы процессу внедрения западного образования? что допустимо считать упущенными возможностями?

Очевидно, что проблема состояла в неготовности значительной части индийского населения приобщиться к научно-техническим и культурным ценностям западного мира, и, соответственно, реформа образования была нацелена на выработку нового ментального потенциала и формирование большого числа людей, которые в состоянии будут новым потенциалом овладеть. Доктор Грегориос анализирует большой конкретный материал, показывая борьбу соперничавших тогда сил (сопротивления, с одной стороны, и приспособления к трансформации общества — с другой), и заключает, что принятие окончательного решения зависело вовсе не от властной воли британского административного аппарата — это было осмысленное решение элиты индийского общества, сознательно отказавшейся от ориентации на духовные богатства своей культуры и выбравшей замещение их западными ценностями (англицистский вариант).

Среди иных вариантов возможного направления строительства системы образования доктор Грегориос называет ориенталистский (основанный на представлении об укорененности индийской идентичности в санскрите, пали и персидском языках и понимании возрождения и развития этих языков как наилучшего средства утверждения индийской идентичности и развития соответствующей культуры для индийского народа) и региональный (неприятие как английского, так и санскрита, персидского и арабского языков из-за их распространенности исключительно в элите общества) варианты.

Вывод доктора Грегориоса такой: решение могло быть иным, если бы индийские правящие круги того времени проявили бы интерес не к одной

низация сложных систем. М., 1990; Митина О.В., Петренко В.Ф. Синергетическая модель динамики политического сознания. — Материалы Всероссийского конкурса научно-исследовательских проектов. Гуманитарная наука в России. М., 1999; Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992; Степин В.С., Аршинов В.И. Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М., 1994; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике. — Вопросы философии. 1997, № 3; Князева Е.Н. Одиссея научного разума. М., 1995; Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999; Онтология и эпистемология синергетики. М., 1997; Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000.

Много внимания проблемам синергетики уделялось на XI Международной конференции по логике, методологии и философии науки и техники (1995), XIX Международном философском конгрессе (1998) и Международной конференции «Философия естествознания XX века: итоги и перспективы» (1996). Специально этой теме был посвящен Международный Московский синергетический форум (1996).

только британской культуре, и тогда «индийская элита, компетентная в культурах Европы, Персии, Аравии, Индии и Китая, была [бы] более жизненной и творческой группой, чем та элита, которую мы унаследовали в 1947 г., и элита, которую мы создавали с тех пор почти исключительно на основе определенно узкого английского образования»¹. Индийская элита, по мысли доктора Грегориоса, при другом выборе обладала бы более широким кругозором и не лишилась бы, как это очевидно сейчас, жизнеспособности и творческого потенциала. Это, в свою очередь, позволило бы Индии в XX в. избежать коммунизма (тракуемого им как превращенная форма поиска национальной идентичности), материализма (отождествляемого с секуляризмом), секуляризма (не соответствующего природе человека как члена религиозной общины), либерализма (понимаемого как индивидуализм, бездуховность и злоупотребление свободой) и коммунизма. Современное состояние страны доктор Грегориос прямо связывал с ошибками тогдашнего выбора элитой направления развития, сохраненного без каких-либо изменений и в последние десятилетия, т.е. после 1947 г., поскольку и в последние десятилетия правящие и интеллектуальные круги Индии продемонстрировали свою неспособность изменить ситуацию в стране к лучшему².

Итак, на взгляд доктора Грегориоса, современные проблемы Индии в значительной мере порождены прежними ошибками элиты индийского общества и для выхода из современного состояния, которое он характеризует как «нищета философии и философия нищеты», индийское общество должно обратиться к своему богатейшему духовному наследию. «Идея „полного разрыва с прошлым“, выраженная и англичанами, и нашими национальными лидерами (особенно Дж.Неру), теперь нуждается в пересмотре в контексте индийской идентичности»³. Доктор Грегориос использовал два сравнения: Индия похожа на нищих, сидящих на куче драгоценностей, но не понимающих их истинную цену; Индия похожа на обезьяну, зажавшую драгоценности в руке и уже готовую кинуть их в море. Но Индия только тогда сможет решить свои социальные, политические, религиозные и культурные проблемы, настаивал он, когда она в полной мере освоит свой собственный духовный потенциал. Доктор Грегориос говорил на 65-й сессии Индийского философского конгресса, что сейчас совершенно очевидна необходимость в новой *даршане* и ее можно создать на базе основоположений таких оригинальнейших систем, как санхья, веданта и мадхьямика⁴.

¹ Грегориос Паолос Мар. Приход Просвещения в Индию..., с. 242.

² Gregorios P.M. On Poverty of Philosophy and Philosophy of Poverty. The Task of Indian Philosophy Today. Presidential Address. 65th session of the Indian Philosophical Congress. Madurai, 1990.

³ Грегориос Паолос Мар. Приход Просвещения в Индию..., с. 243.

⁴ Gregorios P.M. On Poverty of Philosophy..., с. 5–6.

Представление доктора Грегориоса об альтернативности исторического выбора, на мой взгляд, совместимо с выработанной в последние десятилетия в философии науки синергетической моделью бифуркационных фаз и пониманием значимости индивидуального решения, которое потенциально и актуально может служить фактором как стабилизации, так и дестабилизации, как развития, так и деградации всей системы.

Доктор Грегориос правомерно определил систему образования как наиважнейшую «резонансную зону», как место «укола-воздействия» и флуктуации. Внедрение в стране новой системы образования явилось поворотным пунктом на исторической траектории, точкой бифуркации, в которой соединялся доступный на тот исторический отрезок времени набор альтернатив. Индийское общество как открытая система оказалось в ситуации, когда необходимо было ответить на внешний вызов и сохранить свою жизнеспособность, т.е. преобразоваться, но не утратить свои характеристики и целостность, трансформироваться, но сохранить основополагающие характеристики.

Доктор Грегориос четко следовал правилам вероятностного моделирования:

1) при построении сценариев выдерживать временную последовательность, т.е. помнить, что «после» не значит «из-за»;

2) сохранять «презумпцию невиновности» по отношению к активным участникам рассматриваемых процессов, т.е. привлекать все доступные источники и свидетельства для подтверждения выдвигаемых положений;

3) не оценивать то или иное решение посредством прямолинейного сравнения предыдущих и последующих состояний, а сравнивать реальный ход последующих событий с иными вероятными сценариями.

Стиль мышления доктора Грегориоса свидетельствует о понимании им того обстоятельства, что при исходной методологической установке о развитии, совершаемом через случайность в момент бифуркации, и невозможности исторически воспроизвести такую же точно ситуацию еще раз судьба страны была решена тогда бесповоротно. Его исследование этой темы свидетельствует о неприятии им мировоззренческих установок классического рационализма, оно демонстрирует такой стиль мышления, который совмещает в себе элементы детерминистского и вероятностного подходов. Доктор Грегориос утверждал как единственно адекватное такое мировидение, которое онтологически формулирует теснейшую связь человека со всеми формами и видами природных и социальных процессов и явлений и объясняет встроенность его в природное и внеприродное бытие¹.

В работах по синергетике, оперирующих материалом стран христианской культуры, говорится о «синергии» как о сотворчестве Бога и челове-

¹ *Gregorios P.M. Cosmic Man. The Divine Presence, с. 219–233.*

ка, как о связующей их силе. В исследованиях, проведенных на материале восточных цивилизаций, проводится даже своего рода инвентаризация таких их составляющих, которые соединяют различные координаты многомерного мира и задают единые смысловые ориентиры историческим процессам; в индийской культуре выделяют, к примеру, идею целостности, цикличности, общего пути для всех¹. Часто цитируются слова И. Пригожина, утверждавшего, что синергетическое мышление представляет новые возможности для сближения Востока и Запада².

Напрашивается вопрос: каковы истоки и опоры стиля мышления христианина доктора Грегориоса, в котором я вижу так много сопоставимого с синергетическим? Боюсь, что я пока что не готова ответить на этот вопрос. Но, может быть, нашим индологам будет понятен мой следующий вопрос. Индуистская традиция, как известно, принимает положение о беспрестанном круговороте миропоявлений. В пуранах, к примеру, очень часто говорится: «...и снова появится то же самое солнце, и снова появится та же самая луна, и человеческая пара произведет на свет многих детей...» Но при этом Индия не интересовалась записями событий, что, казалось бы, было разумным, если исходить из положения о том, что события повторяются. Первые хроники появились не раньше XIV в., и до сих пор, к примеру, не обнаружено ни одного письменного свидетельства пребывания в Индии Александра Македонского. Можно ли из этого заключить, что индуистское мировидение сущностно синергетическое, т.е. процесс эволюционного (по нисходящей) развития Универсума мыслится как совмещающийся с едва ли не бесконечным разнообразием конкретных индивидуальных решений, в конечном счете и определяющих канву событий, которые мы называем историческими? В таком случае, пожалуй, действительно нет никакого смысла записывать случившееся, но одновременно есть основания утверждать, что именно царь определяет характер *юги* (эпохи) и его поведение должно быть предельно ответственным, поскольку он имеет дело с решениями, касающимися высокочувствительных сложных систем в природе и обществе. Это, в сущности, известные нам темы (соотношение общественного бытия и индивидуального сознания, ответственность лидера за принятие политического решения и пр.), но расположенные в других концептуальных и методологических матрицах.

Я уверена, что труды доктора Грегориоса будут иметь долгую жизнь и будут помогать нам лучше понять и религию, и философию, и самих себя, и тех, кто живет рядом или не рядом с нами, и нашу собственную культуру, и культуру других стран и народов.

¹ Князева Е.Н. Одиссея научного разума. М., 1995; Григорьева Т.П. Синергетика и Восток. — Вопросы философии. 1997, № 3.

² Князева Е.Н. Одиссея научного разума. М., 1995.

«Философия науки» — две тенденции:
Правас Дживан Чаудхури
и Абдул Рахман

Как уже отмечалось, вскоре после обретения страной независимости среди индийских философов необычайно возрос интерес к общетеоретическим и методологическим вопросам науки. Постепенно стало складываться науковедение как самостоятельная отрасль знания¹. В марксистской литературе довольно обстоятельно разработан вопрос о предмете науковедения, философия науки выступает как его составная часть, которая включает в себя комплекс мировоззренческих и методологических вопросов науки². Если «позитивисты считают, что нет никакой особой науки философии»³, то существование самостоятельной «философии науки» ни у кого не вызывает сомнений. Разработке данной проблематики немалое внимание уделили и индийские философы. По справедливому замечанию советского исследователя Е.Б.Рашковского, индийские науковеды — «люди разных политических и философских убеждений. На их внутреннюю неоднородность не следует закрывать глаза...»⁴. Наибольший интерес, по нашему мнению, представляют философские науковедческие воззрения представителей двух существенно различающихся и даже противостоящих друг другу тенденций в развитии «философии науки» в независимой Индии — П.Дж.Чаудхури и А.Рахмана.

Концепция науки П.Дж. Чаудхури

В упоминавшемся исследовании современной индийской философии «философия науки» представлена всего двумя лицами — Ч.Т.К.Чари и Правасом Дживаном Чаудхури (1916–1961). Последнего по праву можно считать основоположником «философии науки» в независимой Индии.

¹ Подробнее о науковедении в Индии см.: *Рашковский Е.Б.* Науковедение и Восток. М., 1980.

² *Вениковский Л.Э.* Философские проблемы развития науки. М., 1982, с. 4–5.

³ *Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии.* М., 1972, с. 399.

⁴ *Рашковский Е.Б.* Науковедение и Восток, с. 145.

Специальная философская подготовка и ученая степень магистра физических наук позволили ему критически подойти к оценке состояния этого течения в Индии и выдвинуть ряд самостоятельных идей «философии науки».

Чаудхури полагает, что представители отечественной мысли занимаются в этой сфере лишь «научообразными спекуляциями»: индийский философ, рассуждающий о «философии науки», «выглядит поистине жалко, ибо он отошел от привычного занятия и барахтается в том, чего не знает», он догматически верит «в некую религию, или социально-этическую доктрину», доводы и аргументы которой «вообще неубедительны». Между тем сам Чаудхури заявляет, что в сфере методологии науки философия «не должна конкурировать с наукой и заниматься научными вопросами... не должна отказываться от поиска трансцендентальных объектов». Ей надлежит посредством «экспериментирования на разуме» исследовать сверхчувственные сущности, и именно здесь она «сможет многое почерпнуть в индийских учениях, особенно в системе йоги»¹.

Таким образом, упрекая своих коллег в том, что они «догматически верят в некую религию», сам Чаудхури вовсе не намерен от нее отказываться. Он не признает противопоставления науки и религии и даже заявляет, что «критика религии... со стороны науки совершенно недопустима и неуместна... нет оснований использовать последнюю для дискредитации религии как ложного предрассудка». Напротив, в самой науке философ пытается найти средство «подкрепления» религии, полагая, что в первой есть некий подтекст сугубо религиозного характера. «Этот подтекст науки, — поясняет он, — не отличается от религиозной истины, согласно которой бог — творец мира...» Заключает Чаудхури эти свои рассуждения категоричным заявлением: «Религиозное знание, несомненно, высший элемент нашей культуры»².

Отталкиваясь от этих идейных предпосылок, Чаудхури пытается определить сущность науки как таковой. В 50-х годах, когда он приступил к выработке своей «методологии науки», на Западе уже активно формировались философские концепции науки на базе переосмысления господствовавшего ранее в «философии науки» логического позитивизма. К этому времени уже утратила свой престиж теория верификации, созданная М.Шликом и развитая затем Л.Витгенштейном³.

К тому же неопозитивисты стали сочетать свои изыскания в сфере «философии науки» с заявлениями этикой и теорией ценностей в рамках лингвистического анализа.

¹ Chaudhury P.J. The Business of Philosophy. — The Arian Path. 1959, vol. 30, № 2, с. 57–58, 143–144.

² Chaudhury P.J. Science, Art and Religion. — The Visvabharati Quarterly (Santiniketan). 1957, vol. 23, № 2, с. 138–139, 143–144.

³ См.: Философия в современном мире, с. 275.

«Под влиянием внутренних противоречий и все более усиливающейся критики извне происходит серьезная перестройка принципов неопозитивизма, начинается процесс реабилитации традиционных философских проблем»¹. Эти процессы оказывали влияние и на умонастроение Чаудхури: он также начинает апеллировать к этике для выяснения сути науки. И в той и в другой, по его мнению, «свободно устанавливается и принимается некая практическая цель», что предопределяет их относительный, релятивистский характер и тенденцию к субъективизму: «Выбор научной или нравственной предпосылки определяется только чьей-либо личной точкой зрения на вещи и явления»².

Так Чаудхури приходит к релятивистской интерпретации сущности науки. Он не признает, что естественнонаучные исследования имеют объективно-эмпирическую основу, а научные выводы — объективные критерии: «Противоположные гипотезы могут с успехом возникать на одном и том же фактическом базисе», а из противоположных гипотез можно сделать и взаимоисключающие выводы, в которых, однако, не будет никаких «эмпирических различий»³. В результате естественнонаучная теория предстает в рассуждениях Чаудхури не как определенная система знаний, связанных внутренней логикой понятий, которая отражает объективную логику вещей, а как субъективное выражение абстрактно-теоретических построений. Распространяя этот взгляд, например, на новейшие открытия физики, философ утверждает: «Коренные положения, аксиомы, постулаты и даже теоремы ее не описывают наблюдаемые факты, но являются изложением чисто теоретических выкладок или интерпретированных символов»⁴.

На этом Чаудхури не останавливается; в духе пресловутого эмпириокритицизма он объявляет научную теорию не более чем «удобным» средством или приемом конструирования некоего вместилища неверифицируемых представлений и идей ученого, который к тому же представляется пассивным наблюдателем. Философ прямо заявляет, что «теория как таковая не констатирует факт и не выражает понимания мира, а лишь снабжает нас полезным изобретением для систематизации наблюдаемого. Она ни правильна, ни ложна, просто более или менее удобна». В подтверждение этой мысли он ссылается на авторитет таких выдающихся ученых, как Эйнштейн, Шредингер, Дирак, Гейзенберг, и утверждает, будто они «вполне осознают абстрактный и неполномочный характер своих теорий»⁵.

¹ Там же, с. 277.

² Chaudhury P.J. Describing and Prescribing: Philosophical Implications. — The Philosophical Quarterly. 1959, vol. 31, № 4, с. 276.

³ Chaudhury P.J. "All-and-Some" Statements. — The Philosophical Quarterly. 1958, vol. 31, № 2, с. 112.

⁴ Chaudhury P.J. Concepts of Meaning and Understanding in New Physics. — The Philosophical Quarterly. 1959, vol. 32, № 3, с. 174.

⁵ Ibid.

Нельзя в этой связи не вспомнить ленинскую характеристику релятивизма: последний, указывал Ленин, «как основа теории познания, есть не только признание относительности наших знаний, но и отрицание какой бы то ни было объективной, независимой от человечества существующей, мерки или модели, к которой приближается наше относительное познание. С точки зрения голого релятивизма можно оправдать всякую софистику... можно простым „удобством“ для человека или для человечества объявить допущение рядом с научной идеологией („удобной“ в одном отношении) религиозной идеологии (очень „удобной“ в другом отношении) и т.д.»¹. Именно так и поступает Чаудхури, пытаясь «оправдать» религию, объявляя ее «высшим элементом» человеческой культуры и, следовательно, «удобной» во всех отношениях.

Концепция универсального разума как «методологическая» основа науки

Усматривая в науке «подтекст» сугубо религиозного характера, Чаудхури пытается подвести под него «теоретическую» базу, выдвинув концепцию универсального, или космического, разума. По его словам, «эта теория космического разума выражает новый взгляд науки, которая более не ищет какой-либо внешней субстанции или первичного материала мира»².

Подобно теологам, Чаудхури считает, что существование универсального разума как некоего сверхприродного, надмирового агента доказывает наблюдаемая в природе согласованность и целесообразность. Этот универсальный, или космический, разум в соответствии с ведантистскими традициями объявляется не поддающимся какой-либо исчерпывающей дефиниции: «Ему нельзя приписать черты, которые он сам создает. Кроме того, он не может находиться в пространстве и времени, которые суть его творения»³.

Уже из этого видно, что космическому разуму приписывается творчески-созидательная функция, которую он, опять-таки согласно традициям веданты, осуществляет в форме игры (*лила*). Такая «игра» не приводит к хаосу в мире, а, напротив, вносит порядок и согласованность, взаимосвязь и целесообразность, которые и раскрывает и описывает наука. Поэтому-то Чаудхури и считает, что только концепция универсального разума позволяет науке объяснить специфические особенности изучаемых ею объектов.

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

² Chaudhury P.J. A Scientific Approach to Vedanta. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture (Calcutta). 1961, vol. 12, № 7, с. 241.

³ Ibid, с. 240.

Философ заявляет: «Мы можем положить в основу доводов лишь идею космического духа как важную гипотезу для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания мира». Философ настоятельно непоколебимо убежден в «окончательной» истинности своей концепции, что безапелляционно утверждает: «В нашем опыте нет ничего, что опровергло бы нашу теорию... Она, несомненно, согласуется со всем, что открывается в нашем опыте... философская теория, подобная этой, гораздо более важна, чем какая-либо научная теория»¹.

Нетрудно представить себе, как выглядит на деле попытка применения концепции универсального разума для решения конкретных вопросов методологии науки. Так, Чаудхури прямо проводит мысль о том, что лишенный объективного бытия окружающий мир не только продукт творчества универсального разума, но и его воплощение. Из этого следует, что науке надлежит подходить к своим объектам, принимая данное положение как непреложный факт. Философ поясняет: «Универсальный разум может быть назван Богом, который представляет мир в наших умах... Без такой философской конструкции наука делает природу темной и чужеродной»².

Фидеистская сущность концепции универсального разума особенно ярко проявилась в стремлении Чаудхури навязать науке так называемый мистический опыт в качестве ее едва ли не важнейшего элемента. Своими рассуждениями о реальности «за пределами всего чувственного, вне логики, категорий и законов природы»³ мыслитель совершенно серьезно пытается уверить, будто чудеса не такие уж фантастические вещи, как принято думать, а служат прямым доказательством высокой познавательной способности разного рода мистиков и святых. Чаудхури утверждает, что «чудеса, совершаемые святыми во все времена, не покажутся невозможными, сверхъестественными», если придерживаться его концепции универсального разума, они, по его мнению, воспринимаются таковыми лишь потому, что «шокируют наш узкоматериалистический взгляд»⁴.

Таким образом, перед нами вполне очевидное мистико-фидеистское, абстрактно-идеалистическое течение в индийской «философии науки», активно формировавшееся в 50-х — начале 60-х годов и не исчерпавшее себя полностью в последующий период. В Индии и в наше время имеются сторонники подобной «философии науки» либо попросту адвокаты «совместимости» науки и мистицизма. Например, исполнительный секретарь Индийской национальной академии наук Б.В.Суббарайаппа выступил

¹ Ibid, с. 236, 242–243.

² Ibid, с. 239.

³ Chaudhury P.J. Grades of Knowledge. — Prabuddha Bharata. 1957, vol. 62, № 3, с. 91.

⁴ Chaudhury P.J. Epistemological Proof of God. — Prabuddha Bharata. 1956, vol. 61, № 12, с. 493.

в 1977 г. со статьей, в которой пытается доказать отсутствие какого-либо конфликта между наукой и мистицизмом¹.

Развернутую экспозицию идеалистической «философии науки» содержит объемистый труд Сампурана Сингха «Динамичное взаимодействие между наукой и религией», изданный в 1978 г.² Здесь нет места для подробного разбора данного труда, но следует отметить, что он получил восторженные оценки как религиозных деятелей, так и некоторых видных ученых, например почетного профессора физики Делийского университета Д.С.Котхари, профессора ботаники университета в Джодхпуре М.Н.Тивари и др.

Все это свидетельствует о том, что в сфере «философии науки» в Индии, как и в индийской философии вообще, религиозно-мистическая тенденция еще обладает значительной силой инерции и сохраняет свое влияние не только на сознание философов, но и на мировоззрение многих естествоиспытателей.

С конца 60-х годов разработка проблем «философии науки» в Индии заметно усиливается. «Из всех афро-азиатских стран, — не без оснований утверждает Е.Б.Рашковский, — Индия — единственная страна, где науковедение воспринимается как особая сфера гуманитарного знания, где науковедческими вопросами занимаются многие десятки ученых...»³. При этом неуклонно пробивает себе дорогу тенденция, противостоящая абстрактно-идеалистической трактовке науки и отражающая стремления анализировать последнюю с рационалистических, в немалой мере социально ориентированных позиций. В рамках такого направления исследований все более реалистические очертания приобретает «философия науки». Она привлекает к себе внимание как ученых-естествоиспытателей, так и социологов и общественно-политических деятелей, которые усматривают в «философии науки» один из важных рычагов приобщения страны к современной научно-технической революции и решения задач социально-экономического и культурного развития Индии. «Философия науки» становится неотъемлемым элементом индийского науковедения.

Особенно плодотворно разрабатывает проблемы науковедения в указанном плане крупный биохимик, историк и теоретик науки, ученый, придерживающийся прогрессивных общественно-политических взглядов, — Абдул Рахман (род. в 1923 г.). Общие принципы и результаты его науковедческих изысканий представлены в процитированной книге Е.Б.Рашковского. Мы же сосредоточимся главным образом на философско-методологическом аспекте исследований Рахмана: он в книге Рашковского затронут лишь косвенно.

¹ Subbarayappa B.V. Science and Mysticism. — Akashvani, 1977, September 11, с. 15–16.

² Sampuran Singh. Dynamic Interplay Between Science and Religion. Jodhpur, 1978.

³ Рашковский Е.Б. Науковедение и Восток, с. 141.

*Критика А.Рахманом
ведантистской интерпретации науки*

Анализ состояния «философии науки» в Индии приводит Рахмана к обоснованным пессимистическим заключениям: внимание, которое уделяется этой области познания как философами, так и естествоиспытателями, не адекватно тому значению, какое она приобретает в наши дни. В своей книге «Анатомия науки» ученый констатирует, что «студенты, оканчивающие университеты, редко имеют какое-либо представление об историческом развитии науки, ее философии и общем мировоззрении». Следствием этого является индифферентность ученых к методологическим, философским проблемам науки, ее взаимосвязи с идейными и социальными процессами в жизни страны и мира в целом»¹.

Правда, как признает далее Рахман, ученые так или иначе усваивают в конечном счете некое мировоззрение, но оно, как правило, соответствует господствующей в стране философии. И поскольку в Индии таковой является идеализм ведантистского толка, постольку и мировоззрение ученых здесь отмечено колоритом веданты. Но трактовка науки в духе мистических принципов веданты ученым-специалистом неизбежно противоречит его собственным научным представлениям в конкретной области природы, материального мира. Поэтому такое противоречие подлежит раскрытию и аргументированной критике.

В качестве объекта такой критики Рахман избрал взгляды своего коллеги — известного специалиста по органической химии, бывшего президента Индийского научного конгресса и президента Национального института наук Индии профессора Т.Р.Сешадри, который настойчиво пропагандирует мысль о необходимости объединения научных изысканий со спиритуализмом, воплощением которого он считает веданту. Выступая на специальной сессии Индуистского университета в Бенаресе в январе 1968 г., Сешадри утверждал, что «полное определение науки должно включать идею высшего знания веданты, что позволит ученым проникнуть в более утонченные и более сложные сферы исследований»².

В сущности, как верно отметил А.Рахман, идейные установки ученого-химика сводятся к следующим положениям: 1) наука остается неполной без «высшего знания» веданты; 2) наука и религия взаимно дополняют друг друга; 3) объединение «духовных энергий» науки и религии может содействовать формированию интегрированных, т.е. всесторонне развитых, личностей; 4) индийская культура всегда была духовной, духовными были и все значительные общественные движения в Индии; 5) вклад Индии в мировую культуру в настоящее время будет состоять в «одухо-

¹ Rahman A. *Anatomy of Science*. Delhi, 1972, с. 89.

² Rahman A. *Trimurti. Science, Technology and Society. A Collection of Essays*. New Delhi—Ahmedabad—Bombay, 1972, с. 156.

творении» науки. Рахман подвергает данные положения решительной критике. «Может ли, — спрашивает он, — ведантистское знание, всецело философски абстрактное и спорное, быть сочетаемо с наукой?» Философ отвечает отрицательно на этот вопрос¹.

Развенчивая ведантистские установки в области «философии науки», Рахман подвергает критике распространяемые философами, религиозными деятелями и многими учеными ведантистской ориентации представления о взаимосвязи и взаимодополняемости науки и религии. Он подчеркивает, что наука своими неуклонно расширяющимися исследованиями все более вторгается во «владения» религии и поэтому «исторически отношения между наукой и религией остаются отношениями конфликта»².

Вместе с тем Рахман не закрывает глаза на реалии индийской действительности. Он признает, что духовная атмосфера страны, пропитанная религиозностью, порождает раздвоенность сознания и поведения индийских ученых: последние «занимаются наукой лишь в лабораториях, тогда как за пределами лабораторий, в повседневной жизни, они остаются опутанными архаическими идеями, прибегают к суевериям и предрассудкам». Рахман показывает, что такое положение отнюдь не подтверждает тезиса о «сосуществовании» религии и науки и не опровергает непреложного факта их непримиримости. Он отмечает, что, несмотря на «амбивалентное» положение ученых, конфронтация научных знаний с представлениями, базирующимися на религии, неизбежно возникает, как только они обращаются к науке и ее ценностям. На этом основании он выступает с уверенным прогнозом: «Конфликт между использованием научных знаний в повседневной жизни и следованием религиозным взглядам с необходимостью будет обостряться, и ученые вынуждены будут определить свою позицию... Это неизбежно»³.

Разработка методологических принципов развития науки

В своих трудах Рахман уделяет преимущественное внимание социологическим проблемам науки, ее структурно-функциональным аспектам, организационно-управленческим вопросам, социальной роли, а также проблемам взаимоотношений между учеными и обществом, внутри сообщества ученых и т.п. Особое внимание уделяется анализу инфраструктуры науки и техники в Индии⁴. Исследование этих важных теоретических

¹ Ibid, c. 166–167.

² Ibid, c. 185.

³ Ibid, c. 191, 194.

⁴ Этой проблеме посвящен специальный коллективный труд: *Rahman A., Bhagava R.N., Qureshi M.A., Sudarshan Pruthi. Science and Technology in India. New Delhi, 1973.*

вопросов имеет огромное практическое значение. Вместе с тем Рахман не обошел и философских проблем определения сущности самого феномена науки и выявления общих принципов и закономерностей ее развития как в хронологическом, так и в географическом плане.

Что касается периодизации истории науки в Индии, то Рахман намечает несколько этапов: древний, средневековый, нового времени, совпадающий с эпохой колониального порабощения страны, и современный, наступивший после завоевания Индией национальной независимости¹.

В методологическом плане значительный интерес представляют мысли Рахмана о специфических факторах развития и функционирования науки в конкретно-исторических условиях Индии (главным образом современной). Он исходит из признания творчески-созидательной функции науки, неистощимого расширения и углубления процесса познания явлений природы, окружающего мира. «Ученые, — утверждает индийский науковед, — заняты прежде всего открытием новых фактов и приведением их в некий порядок, с тем чтобы иметь лучшее и более глубокое понимание природы»². Этот процесс, однако, не следует представлять себе упрощенно, как чисто механическую процедуру; он чрезвычайно сложен, диалектически противоречив и связан с рядом последовательных исторически обусловленных операций, которые приводят к изменению характера самой науки.

Рахман различает три стадии развития науки. На первой она занимается сбором информации о природе и открывает возможности для введения в обиход новых фактов и материалов. Следующая стадия характеризуется применением этих фактов и материалов в результате аккумуляции новых знаний. Наконец, третья стадия, соответствующая современному уровню развития науки, примечательна тем, что человек «синтезирует» накопленный материал в соответствии со своими потребностями. Этот синтез, подчеркивает ученый, «означает тотальное изменение ситуации, поскольку человек уже не ограничивается доступным ему материалом. Он становится способным создавать любой материал требуемой спецификации...»³.

Как бы ни были важны эти и другие общетеоретические положения Рахмана, для него они все же имеют значение не столько сами по себе, сколько в связи с анализом статуса науки и ее роли в социальном и культурном прогрессе страны. При этом Рахман реалистически смотрит на вещи, вскрывая те специфические черты духовного климата и общественно-экономической структуры Индии, которые предопределяют наличие здесь комплекса сугубо самобытных факторов, влияющих на развитие науки.

¹ Особенности этих этапов изложены в упомянутом труде Е.Б.Рашковского, хотя автор не вполне правомерно усматривает у Рахмана три периода: доколониальный, колониальный и независимого развития (см.: *Рашковский Е.Б. Науковедение и Восток*, с. 152).

² *Rahman A. Trimurti*, с. 27.

³ *Ibid*, с. 30.

Один из этих факторов — религиозно-философские традиции, консервативную силу и воздействие которых на все стороны жизни индийцев мы неоднократно отмечали. Рахман считает, что сохранившееся и в условиях независимости в культурной жизни страны сильное течение, связанное со слепой приверженностью традициям и прославлением их, «не способствует утверждению новых подходов и ценностей, а, напротив, толкает... так или иначе назад, к средневековью»¹.

Следующий фактор, воздействующий на формирование науки в Индии, — религиозно-общинные конфликты и идеология коммунизма². Составляющий их основу религиозный шовинизм, будучи сам продуктом опасных предрассудков, в немалой мере служит тормозом на пути распространения научных знаний. Между тем, как показал Рахман, именно наука, органически связанная с секуляристским подходом к жизни, может служить надежным средством преодоления религиозно-общинной вражды, наносящей огромный материальный и моральный ущерб населению страны. «Наука, — пишет ученый, — при всех ее ограниченных возможностях представляет в современном обществе не только интеллектуальную, но и социальную силу, способную разбить оковы человека и разрушить социальные барьеры... Познание природы, общества и человека, достигнутое исследованием, изменения, вызываемые применением знания, и его будущие потенции — все это в наше время влечет за собой коренную перестройку общественного сознания»³.

Наконец, особенно консервативный фактор, с которым наиболее динамично связана наука, — это кастовая система и весь комплекс вытекающих из нее аномалий в быту и сознании подавляющей массы населения страны.

Негативный аспект воздействия этого фактора очевиден: дело не только в том, что значительный слой представителей низших каст вообще лишен доступа к образованию, а следовательно, и к науке, но также в том, что кастовые предрассудки бытуют и в среде индийских ученых, деформируя их нравственное сознание и извращая нормальные отношения между ними. Это, разумеется, не может способствовать прогрессу науки.

С другой стороны, Рахман — и в этом его несомненная заслуга, — пожалуй, впервые в индийском обществоведении показал объективные и потенциальные возможности науки в деле разрушения кастовых барьеров и преодоления кастовой психологии. Ученый прежде всего вскрывает ход и результаты воздействия науки и техники на веками укоренившиеся, основанные на кастовых принципах отношения в сфере производства.

Известно, например, что, согласно кастовой «табели» о профессиях, самая грязная работа (подметание улиц, уборка мусора и пр.) — удел ха-

¹ Ibid, с. 155.

² Подробнее см.: Религия и общественная жизнь в Индии.

³ Rahman A. Trimurti, с. 169–170.

риджан (неприкасаемых). Современные системы канализации, водопровода, очистных сооружений и механизмов вносят серьезные коррективы как в характер подобных профессий, так и в сложившийся стереотип относящихся к ним кастовых предрассудков. «Тот факт, — сетует Рахман, — что это не было внедрено полностью даже в Дели на протяжении 20 лет после обретения независимости, указывает, что наши усилия в деле осуществления возможностей, открываемых объективной реальностью, явно недостаточны»¹.

Аналогично обстоит дело и с производством и обработкой кожи, что по индуистским канонам считается делом «нечистым» в ритуальном смысле. Между тем использование современной технологии в кожевенной промышленности не только меняет условия труда занятых в ней рабочих, но и «может также помочь устранить наложенное на них клеймо людей низшего сорта в отношении интеллектуальных и иных способностей»².

Как видим, Рахман придает серьезное значение науке как силе, воздействующей на сознание и способствующей преодолению укоренившихся предрассудков религиозного, психологического и социального порядка. При этом ученый указывает, что в данном плане большие возможности открываются не только благодаря практическому применению научных знаний, но и благодаря научному исследованию самих предрассудков. «Мы в настоящий момент, — отмечает он, — мало что можем сказать о том, как сформировались эти предрассудки, посредством какого сознания и опыта мы унаследовали их как социальные нормы и как они развивались и модифицировались на протяжении многих лет»³.

В связи с этим Рахман специально акцентирует внимание на проблеме перестройки сознания индийских ученых, которые еще не преодолели не только упомянутые широко распространенные предрассудки, но и «собственные» индивидуалистические предубеждения, унаследованные от XIX в., — представления о служении «чистой» науке вне какой-либо связи с обществом, нуждами и чаяниями народных масс. Такие представления — одна из немаловажных причин как изоляции ученых от живого общественного организма, так и низкого уровня координации научной деятельности и слабой связи науки с производством. Рахман подчеркивает: «Уяснение того, что наука являет собой нечто большее, чем просто общая сумма индивидуальных усилий, что, всецело изменив свой характер, она превращается в общенациональное дело, — это первейшая потребность для обеспечения научного прогресса Индии»⁴. Мыслитель ссылается на авторитет Джавахарлала Неру, «научоведческие» взгляды которого расце-

¹ Ibid, с. 171

² Ibid.

³ Ibid, с. 172.

⁴ Rahman A. National Basis for Scientific Research. — Science Policy Studies. Bombay-Delhi, 1974, с. 456.

нивает чрезвычайно высоко: «Из всех национальных политических лидеров и ученых нашей страны Неру обладает самым широким и глубоким пониманием науки»¹.

Таким образом, перед нами прогрессивное течение в «философии науки», противостоящее все еще доминирующей религиозно-идеалистической тенденции. Это течение располагает значительными потенциями, развитию которых способствует социально-экономический и культурный прогресс Индии. Темпы же их реализации определяются конкретными условиями и особенностями происходящей в стране идеологической и политической борьбы.

Ранее опубликовано: *Литман А.Д. Современная индийская философия*. М., 1985, с. 301–312.

¹ *Rahman A. Trimurti*, с. 88.

Философия Джитендры Натха Моханти: между Индией и Западом

«История жизни философа — это история о том, как проблемы — философские проблемы — захватывали его ум, преобразовывали его и по ходу дела сами преобразовывались, порождая новые — а на самом деле старые проблемы, которые, в свою очередь, постигала та же участь. Остальное — чистая биография, не имеющая собственного интереса»¹. С этими словами Джитендры Натха Моханти трудно не согласиться. Да, действительно, если видеть в философии не просто ремесло, способ зарабатывания *на жизнь*, а саму жизнь, то эта жизнь будет скорее историей идей или проблем, чем историей конкретного человека. Но вместе с тем жизнь философа интересна нам не только тем, что по-своему преломляет историю идей, но и потому, что ее герой представляет собой единственную и неповторимую личность, не сводимую ни к каким идеям. В этом плане и «чистая биография» тоже имеет свой, философский интерес.

Окончив университет, а затем знаменитый Санскритский колледж Калькутты, Моханти получил степень доктора в Германии, Геттингене, и уже много лет живет и работает в США (Temple University, Philadelphia), причем является известным феноменологом и издателем феноменологического журнала. Случай довольно типичный для нашего времени. В США собрались ученые со всех уголков мира, и все они считаются (да и сами себя считают) американскими учеными. Но Моханти, несмотря на свою «американскую прописку», интеллектуально теснейшим образом связан с Индией и рассматривает себя как индийского философа. В его обширном философском багаже «удельный вес» работ по индийской философии — традиционной и современной — составляет около трети.

Но как совмещаются и сосуществуют в его философском «Я» эти две стороны — феноменологическая (западная) и традиционно индийская?

Редакторы сборника, посвященного творчеству Моханти, «Философия Д.Н.Моханти»² отмечают здесь некий парадокс: в первой области он

¹ The Philosophy of J.N.Mohanty. ICPR Series in Contemporary Indian Philosophy. Ed. by Daya Krishna and K.L.Sharma. New Delhi, 1991, с. 199.

² Вот уже некоторое время на смену мемориальным сборникам в честь именитых индологов, авторы которых, отдав дань уважения юбиляру, писали о чем-то своем, появляется новый тип издания (апробированный в других областях философии), посвя-

выступает как мыслитель, бросающий вызов традиции, новатор, во второй — он скорее экзегет, интерпретатор, пытающийся понять, что значит тот или иной термин или доктрина. «Спросить, почему это так, или удивиться тому, что человеку, способному быть новатором в контексте западной философской традиции, не удастся быть таковым в отношении своей собственной традиции, — это, возможно, задать самый тревожный вопрос касательно состояния философии в современной Индии», — пишут редакторы сборника (*The Philosophy of J.N.Mohanty*, с. viii). Они полагают, что в университетской системе Индии господствуют нормы западной интеллектуальной традиции и именно в соответствии с ними формировались исследовательские методы таких ярких современных мыслителей, как Моханти и Бимал Кришна Матилал (к сожалению, уже покойный).

Однако мне представляется, что если говорить о нормах западной интеллектуальной традиции, особенно в том, что касается историко-философских исследований, то они успешно «прижились» на индийской почве вовсе не потому, что там до этого была пустота, а потому, что их аккумуляровала собственная индийская традиция комментирования философских текстов. Но механизмы рецепции здесь настолько сложны, что в плоде, выросшем на этой «смешанной» почве, различить и четко разложить по полочкам «собственно западное» и «собственно индийское» подчас довольно затруднительно. Основная сложность заключается в том, что в этом процессе происходила не просто ассимиляция «индийской почвой» каких-то западных идей и подходов, а еще и постоянная игра, острое столкновение проблем и вызовов, которые традиции бросали друг другу.

Как нам определить этот своеобразный синтез, можем ли мы назвать его «компаративной философией»? Сам Моханти, размышляя о своих студиях в области феноменологии и индийской философии, отмечает, что он не занимался компаративистикой, а двигался «внутри» каждой из названных традиций в надежде, что в итоге они «прольют свет друг на друга» (*The Philosophy of J.N.Mohanty*, с. 201).

Судя по этому замечанию, компаративистика ассоциировалась у Моханти с чистым сравнением, с чем-то вроде движения «по поверхности» западной и индийской мысли. Не случайно он всячески от нее открещивался, как бы утверждая, что специально не сравнивает эти две традиции, просто в сознании исследователя те сами как бы спонтанно «проливают свет» друг на друга. Забегая вперед, скажу, что именно последнее, т.е. мышление в терминах обеих традиций, а не простое сопоставление последних, и является, с моей точки зрения, сущностью совре-

женный прямому, порой остро критическому обсуждению проблем, затронутых в трудах этого исследователя, в котором и сам он принимает живейшее участие, отвечая на критику и высказывая новые соображения. К числу таких изданий и относится упомянутый мной сборник, изданный Индийским советом философских исследований, под редакцией Даяя Кришны и К.Л.Шармы в 1991 г.

менной компаративной философии в том виде, в каком она представлена Моханти и другим блестящим индийско-западным философом Бималом Кришной Матилалом.

«Навья ньяя — блестящая система анализа познания в его логическом аспекте, — пишет он, — тексты веданты освещают множественные модальности сознания. Не было лишено основания ожидание того, что исследования этих систем в Санскритском колледже Калькутты в конечном итоге сойдутся в одной точке с феноменологическими штудиями в области теории значений и интенциональности» (The Philosophy of J.N.Mohanty, с. 201).

Мы видим, что в пространстве сознания для Моханти не действуют законы Эвклида и параллельные линии рано или поздно пересекаются. Однако мне представляется, что у исследователя, который, по словам известного русского китаиста В.М.Алексеева, сказанным им в адрес не менее известного буддолога Ф.И.Щербатского, «два мира в себе держал прочно», эти миры пересекаются не где-то в далекой бесконечности, а буквально с самой начальной точки. В мышлении такого философа происходит постоянное перекрестное «взаимоосеменение» традиций.

Придя в философский мир, Моханти застал там всеисильные стереотипы противопоставления Индии и Запада. «Если верить клише, господствовавшим в течение почти что целого века, то индийская философия должна быть интуитивной, супрарациональной, мистической (что бы ни значили эти слова), в то время как западная — интеллектуальной, рациональной и диалектической. Навья ньяя открыла мне, что индийское мышление было логическим, аналитическим, рациональным; феноменология научила меня интуитивным, эмпирическим и своего рода интроспективным занятиям философией... В любом случае мышление Гуссерля, как и программа его философии первоначально захватили мой ум тем, что показывали выход из тупика, созданного позитивистской критикой спекулятивной метафизики, но в конечном счете тем, что постоянно открывали себя и открывали мой ум новым возможностям мысли, так же как и перспективам плодотворной реакции на новые идеи» (The Philosophy of J.N.Mohanty, с. 202).

Очевидно, что противопоставление Востока и Запада как соответственно иррациональной и рациональной традиций, несмотря на свои недостатки, о которых уже очень много говорили и писали и на Западе, и у нас в стране, сыграло в определенном смысле чрезвычайно плодотворную роль — своей радикальностью и категоричностью оно бросало вызов тем, кто стоял по обе стороны «баррикад». Но особенно все же индийской стороне. Там появился целый ряд мыслителей, которые стремились доказать, что индийская философия покоится на столь же рациональных основаниях, как и западная. К современному поколению этих мыслителей как раз и относятся Моханти и Бимал Кришна Матилал, последний по своей философской специализации — аналитический философ.

Уверенность в рационалистичности индийской мысли оба черпали из исследования прежде всего *навья ньяи* — системы логики (не случайно первой книгой Моханти было исследование, посвященное Гангеше — основателю навья ньяи¹). Оба занимались философией языка и особенно семантикой — теорией значений. Но сферы приложения их философских интересов тем не менее часто расходились, прежде всего в тех аспектах, в которых расходятся между собой феноменология и аналитическая философия. В частности, Моханти интересовало в индийской философии то, что давало повод размышлять об устройстве сознания, его познавательных реакциях на «жизненный мир», его интенциональности, формах его существования, а Бимала Кришну Матилала — более логические проблемы мышления.

Иными словами, их занятия определенными проблемами в западной философии давали толчок или повод для исследования «положения дел» в индийской. Причем надо заметить, что «творческий», а точнее, «критический» импульс, как заметил сам Моханти, был связан с западной традицией, а индийская выступала скорее своеобразным «полигоном» для апробирования новых методов и идей.

Почему это было именно так и не наоборот? Почему новаторские импульсы не исходили из самой индийской традиции?

Извлечь из индийской философии творческие и критические импульсы и направить их на саму индийскую традицию для индийца, получившего традиционное образование, оказывается куда более сложным, чем рассматривать данную традицию под углом зрения западной. Почему? Вряд ли дело тут в том, что в индийской традиции этих импульсов просто не было. Более вероятно другое — для традиционного индийского философа чисто рациональные соображения, доводы ума, пусть даже и самые убедительные, не могут стоять на одной доске с авторитетом текстовой традиции.

Моханти прямо признает это. «В контексте индийской философской традиции, например, — пишет он, — было бы неправильным применить нормы, полученные из формальной логики, или эпистемологические нормы, извлеченные либо из эмпиризма, либо из рационализма западной традиции. Согласно фундаментальной структуре той (индийской. — В.Л.) традиции, священные тексты эпистемологически „более сильны“, чем чисто логические соображения или чувственное свидетельство...» (*Indian Philosophy between Tradition and Modernity. — Rama Rao and Puligandla*

¹ Gaṅgeśa's Theory of Truth (containing the Sanskrit text of Gaṅgeśa's Prāmāṇyavāda with an English translation, explanatory notes and a critical introduction). Santiniketan: Visva-Bharati, Centre of Advanced Study in Philosophy, 1966; первой книгой Матилала — исследования теории отрицания ньяи (*Matilal B.K. The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. Harvard Oriental Series, № 46. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965*).

(eds.). *Indian Philosophy: Past and Future*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982, с. 240).

Возможно, это и является ответом на вопрос: почему в отношении индийской философии Моханти выступал скорее как экзегет, чем новатор?

Однако, знакомясь с некоторыми рассуждениями Моханти об индийской философии, может сложиться впечатление, что он далеко не так традиционен, как может показаться. Размышляя о том, что значит быть «индийским философом», Моханти предлагает расширить понятие «индийской философии», чтобы включить в него кроме известных исторических пластов (цитирую) «любое философское исследование, которое бы сознательно восприняло эту корневую традицию и рассматривало себя как продолжение обсуждения тем, вопросов и проблем, сформулированных в (и возникающих из) этой традиции, независимо от того, на каком языке оно создается и в какой части света и стране проживает его автор» (*Indian Philosophy between Tradition and Modernity*, с. 235).

Подобный подход может показаться новаторским только на первый, непросвещенный взгляд. Но если мы вспомним, что Щербатского считали в Индии видным буддийским, а Дойссена — ведантийским философом, то мы поймем, что он является вполне традиционным и опирается на понимание философской деятельности как комментирования авторитетных текстов. В свете этого подхода все индологи, занимающиеся индийской философией по всему миру (и мы, российские индологи), могут считаться индийскими философами.

Но так ли безразлично для занятия индийской философией то, на каком языке, в рамках какой исторической эпохи и культуры оно разворачивается? Если мы сравним исследования начала века и современные, исследования европейские и индийские, даже советские с их поисками борьбы материализма и идеализма в индийской философии и современные российские, разница между ними не так уж незначительна. А раз «оптика» исследования существенно меняется в зависимости от исторической эпохи, географического положения и культурного горизонта исследователя, то возникает вопрос: существует ли такая степень «оптической погрешности», при которой мы можем сказать, что данное исследование имеет или не имеет отношения к индийской философии? Где здесь критерий «индийскости»?

Моханти не дает ответа на этот вопрос, но, мне кажется, он совершенно правильно определяет драматизм проблемы, с которой мы здесь сталкиваемся. Чтобы понять, что такое эта «индийскость», нам нужно выйти за пределы индийской традиции, ибо сей вопрос не может возникнуть внутри самой этой традиции. Вместе с тем, чтобы ответить на этот вопрос, надо попытаться понять эту традицию изнутри.

Иными словами, индолог обречен колебаться или, если угодно, разрываться между Востоком и Западом, и это его единственная возможная герменевтическая позиция. Если он находится исключительно «внутри»

индийской культуры, то он становится просто индийцем, который, кстати, и не задумывается над тем, что значит быть индийцем с вытекающим из этого отсутствием герменевтического напряжения в познании индийской мысли как индийской. Если он весь «вовне», то он в проблемах только «своей» традиции и индийский материал может быть для него только чисто иллюстративным, плоским, не имеющим своей собственной глубины.

Моханти, равно как и Матилал, являются яркими представителями эры воплощения мечты о равноправном философском диалоге между Востоком и Западом, Западом и Востоком. До тех пор пока этот диалог, или, точнее, попытка такого диалога, имел место между мыслителями, одни из которых хорошо знали западную традицию, а индийскую только пытались освоить, а другие, наоборот, знали индийскую и стремились — с тем или иным успехом — освоить западную, он был обречен на монологичность. Именно такой характер и носила, на мой взгляд, компаративная философия периода глобальных противопоставлений Востока и Запада. Моханти, так же как и Матилал, представляет собой тот тип философа, который не просто хорошо знает обе традиции, но и живет «внутри» каждой из них, т.е. является личностью в каждой из них по отдельности. Именно потому, что он четко держит «разницу голосов», его компаративные работы действительно диалогичны. Это не мертвое сравнение, поделенное на колонки, «западную» и «индийскую», а живой диалог традиций о своих проблемах.

Именно благодаря «диалогичности» своего мышления такие философы, как Моханти, острее чувствуют и сродство, и различия в западном и индийском образе мысли. Все статьи Моханти по индийской философии буквально пропитаны такими сравнениями, в его работах по феноменологии их тоже немало. Даже выступая как историк традиционной индийской философии, Моханти постоянно «заглядывает» на Запад, расставляя там зеркала, в которых отражаются исследуемые им понятия индийской мысли. Под двойным, перекрестным освещением (из Индии и с Запада) все философские проблемы выступают рельефнее, объемнее, четче и вместе с тем драматичнее. Начинаешь лучше понимать и их универсальное значение, и их уникальность, и обусловленность «своей» культурой.

Тем ценнее для нас размышления Моханти о специфике индийской философии. Сошлюсь на его статью «Индийская философия между традицией и современностью», где особенности индийской философии по сравнению с западной сформулированы в предельно систематическом виде (Indian Philosophy between Tradition and Modernity, с. 246–249):

1) концепция определения (лакшана) в Индии экстенциональна; определение не стремится артикулировать сущность определяемого, т.е. не является эссенциальным;

2) это соответствует денотативной, референциальной теории значения, концепция смысла как чего-то отличного от значения почти отсутствует;

3) первые две черты сочетаются с интенциональностью в анализе предложения; вследствие этого индийская логика — это логика познавательных актов, а не высказываний;

4) логика познавательных актов сближается с психологией познания, они существуют в некой нераздельности (нет ни психологизма, ни логизма);

5) в отсутствие формализации не происходит различения формальной и материальной истинности;

6) последнее объясняет отсутствие различий между необходимой и возможной истиной, а это, в свою очередь, способствует отсутствию модальностей — индийский философ не интересуется чистыми возможностями (гипотетический аргумент — тарка — отнесен в ньяе к неистинному знанию);

7) все до сих пор названные черты можно свести к тому, что в индийской эпистемологии математическое знание не рассматривалось как знание *sui generis* (как это было в европейском рационализме);

8) если математическое знание не было праманой, то ею не была и история (айтихья редуцируется либо к выводу, либо к словесному свидетельству), отсюда память исключалась из прамы — подлинного знания.

Обращает на себя внимание, что картинка своеобразия индийской философии — это отчет о том, чего в ней нет по сравнению с западной. Споря с таким впечатлением, Моханти спешит заверить нас, что речь идет не о том, чего ей недостает, а об оригинальности индийской философии, которая позволяет ей избежать многих дихотомий, свойственных западной философии, причем таких принципиальных, как рационализм и эмпиризм, логицизм и психологизм, экстенциональность и интенциональность, дихотомии каузального и дискриптивного объяснения, логического исследования и тезиса непогрешимости.

В его работах немало и других интересных и точных наблюдений о специфике индийской мысли, но меня занимает здесь другая проблема, связанная с особенностями мышления компаративного философа. Обращает на себя внимание, что все, что касается у него рефлексии индийской философии именно как философии, неизменно связано с западными концепциями и терминами. В этом он выступает как западный и только западный философ.

По его мнению, есть две концепции философии (вообще). Согласно первой из них, философия является наукой, системой знаний о природе вещей, формулируемой в истинностных высказываниях; согласно второй, философия есть исторически развивающееся понимание человеком себя и окружающего мира (*Indian Philosophy between Tradition and Modernity*, с. 244–245). Именно в последнем смысле философия имеет историю. Его собственная концепция индийской философии основана скорее на втором определении, это привносит в нее субъективность и историчность —

черты чисто западные и несвойственные традиционному индийскому стилю мышления. Справедливости ради надо сказать, что и первое определение природы философии тоже является чисто западным, в Индии не давали определения философии, но если бы его дали, то оно бы звучало совершенно иначе (это особая проблема).

Мне уже приходилось писать о двух подходах к пониманию природы философии в отношении инокультурных традиций. Первый отталкивается от родового понятия, или сущности, философии, по отношению к которому (которой) отдельные философские традиции выступают как его виды (проявления)¹. Другой подход я условно определяла как подход через отношение «семейного сходства»: индивид А сходен с индивидом В, а тот, в свою очередь, с индивидом С, при этом А и С считаются принадлежащими к одной семье, даже если между ними нет непосредственного сходства. Каждая культура создает свою философию, в состав которой могут входить элементы, занимающие в другой культуре место вне философской традиции. В этом случае то, что считалось философией в Греции, не обязательно совпадет с идеей философии в Индии и Китае. Но вместе с тем это не исключает присутствия в названных традициях ряда совпадающих черт, которые могут интерпретироваться как типологически общие.

Очевидно, что, когда Моханти определяет философию как «исторически развивающееся понимание человеком себя и окружающего мира», он явно черпает свои идеи из современной западной философской мысли и выступает как западный мыслитель, т.е. дает интенсивное, эссенциальное определение философии, определение философии по ее «сущности» (в моих терминах — это первый подход).

Пример Моханти позволяет, на мой взгляд, ясно показать всю ограниченность и субъективность такого подхода не только в отношении индийской мысли, но и в общеметодологическом плане. Проблема, которую предлагает обсудить Моханти, — что «живо» и что «мертво» в индийской философии (*Indian Philosophy between Tradition and Modernity*, с. 249) — целиком и полностью порождение такого подхода. С точки зрения Моханти, то, что философия когда-то говорила о природе вещей (ср. первое определение философии), западная традиция давно записала в реестр науки. В Индии, на его взгляд, тоже было немало таких «донаучных» представлений, и их исследование должно, по его мнению, отойти к «ведомству» истории науки. В качестве примера он приводит атомистические теории, теории химической реакции, классификации живых существ и т.п. (*Indian Philosophy between Tradition and Modernity*, с. 250). Для философии, по

¹ Изложение этой точки зрения см.: *Лысенко В.Г. Компаративная философия в Советском Союзе. — Вопросы философии. 1992, № 9, с. 152–154. С моей критикой попыток родо-видового определения философии полемизирует сторонник подобного определения В.К.Шохин (Ф.И.Щербатской и его компаративная философия. М., 1999, с. 194–195).*

Моханти, эти концепции не представляют интереса как философские, т.е. являются «мертвыми».

И тут я с ним решительно не соглашусь. Мне кажется, что он снова попал в один из тупиков позитивистской критики метафизики, из которого его, по собственному признанию, вывел Гуссерль. И дело не столько в том, что позитивистски настроенные мыслители записывали атомизм именно в научные, а не в философские теории, сколько в самой постановке вопроса, самом делении на «живое» и «мертвое», за примерами произвольности и субъективности которого не нужно далеко идти, — у всех на памяти марксистские упражнения другого индийского философа с его пониманием «живого» и «мертвого» как соответственно материалистического и идеалистического (*Чаттопадхья Д.П.* Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981).

Оставим в стороне те критерии, по которым эти современные индийские мыслители «воскрешают» или оставляют в «царстве мертвых» своих философов. Ясно одно — они не могут не быть субъективными и случайными. Но это вовсе не значит, что философ не имеет право делать выбор близких ему концепций. Просто надо изменить манеру представлять этот выбор. Как говорил когда-то один из моих учителей Борис Семенович Грязнов, выражения «на самом деле» или «в действительности» означают лишь «по моему мнению». Так и здесь «живое и мертвое» в индийской философии в концепции Моханти — это то, что «живо» или «мертво» для самого Моханти с его личными философскими интересами и предпочтениями.

Изучая атомизм вайшешики в течение многих лет и начав им заниматься именно как историк науки (в Институте истории естествознания и техники), я пришла к выводу о том, что понятие атома в Индии не является чисто физической или натурфилософской концепцией. Атом постоянно колеблется между физикой и метафизикой. Как метафизическая сущность он относится к вечным, неизменным, неделимым субстанциям (наряду с акашей, направлением, временем, атманом и манасом) и является не только предельной составляющей материальных вещей, но носителем их предельной специфичности — антьявишеша¹.

¹ Но вместе с тем сказать, что он является непосредственной причиной материальных вещей, мы тоже не можем, поскольку такое его качество, как предельно малый размер, не обладает причинной силой и не может порождать размеры воспринимаемых предметов. В атомизме, как и в любой метафизике, возникает проблема: каким образом вечные и невоспринимаемые атомы образуют не вечные и воспринимаемые объекты? Если, как утверждают «Вайшешика-сутры», качества причины переходят к качествам следствия, то вечность и невоспринимаемость атомов при творении мира тоже должны переходить к вещам, но это не так, поскольку вещи и не вечны, и воспринимаемы. Значит, мир не может быть создан непосредственно из атомов. Отсюда разные ухищрения Прашастапады — главного систематизатора вайшешики — ввести «промежуточные» атомные соединения, которые, не обладая вечностью отдельных атомов, могли бы тем

Кроме атомизма Моханти упоминает еще и теории химической реакции. Под ними обычно имеют в виду две соперничающие теории об изменении, происходящих в глине в ходе обжига горшка. Первая принадлежала вайшешики и называлась пилупакавада (pīlupākavāda), что в буквальном переводе означает «учение о подогревании зерен/атомов»¹. Вайшешики утверждали, что при обжиге горшка изменения цвета, вкуса, запаха и температуры имеют место *не в самом горшке* как целом, а в *составляющих его атомах*. Найяйики же настаивали на том, что изменения происходят не в атомах, а в *самом горшке*, поэтому их учение получило название питхарапакавада (piṭharapākavāda), или «учение о подогревании горшка».

Зачем горшку вообще распасться? Не логичнее ли, как найяйики, предположить, что огонь, проникая в поры глины, вызывает в ней соответствующие изменения без всякого разрушения первоначальной структуры горшка? Почему же вайшешики не хотели соглашаться с простым и естественным «эмпирическим» объяснением, а отстаивали свою «противоинтуитивную» (выражение Поттера) теорию? Причиной тому их стремление вписать изменение качеств прежде всего в свою метафизическую систему. Коль скоро качества следствия, по вайшешике, порождаются качествами причин, то принципиально новое качество, а не просто изменение степени старого может появиться только в причине, т.е. в субстанции, служащей носителем качеств. Этими субстанциями-причинами всех материальных субстанций являются невоспринимаемые вечные атомы. Отсюда вывод вайшешиков о том, что новые качества горшка и других земляных субстанций появляются именно в атомах, а не в самом горшке — сложном продукте атомных соединений.

Но главная «загвоздка» содержится в другой части процесса — воссоздании прежней формы «новоиспеченного» горшка с помощью атомов огня. Оказывается, что воссоздание этого, казалось бы, чисто материального предмета из частей — это не просто механическое соединение, сборка и укладка, а сложный процесс «программирования», в котором задействованы адришты — невидимые кармические последствия прошлых действий душ. Все, что люди используют в своей практике, весь вещный мир человека, согласно вайшешикам, «замешан» не только на материи, но и на этих адриштах. Это значит, что нельзя понять подобную «научную» или «протонаучную» концепцию только в терминах истории науки, не обращаясь к сложнейшей метафизике этой школы.

Эссенциалистское (интенсивное) определение философии Моханти отличает еще одна черта, свойственная современной западной мысли, — универсализм. С точки зрения Моханти, философия как высшая форма

не менее послужить причинами вещей (см.: Лысенко В.Г. Философия природы в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986).

¹ Слово pīlu — один из синонимов api, paṇamāpi — атома.

рациональности не может иметь национальности (ведь, утверждает он, прилагательное «европейская» или какое другое накладывают ограничения, которые разрушают смысл рациональности) — «это универсальный поиск человечества». Однако сие не противоречит тому, что философия может содержать такие внутренние разновидности, как греческая философия или индийская даршана (*Indian Philosophy between Tradition and Modernity*, с. 234).

Но здесь следует заметить, что универсализм Моханти не имеет ничего общего с религиозно ангажированным универсализмом неониндустских мыслителей, таких, как Вивекананда или Радхакришнан, которые считают, что именно индийская мысль, прежде всего адвайта-веданта, и является подлинно универсальной (ср. понятие «инклюзивизм», введенное П.Хакером). Это скорее интеллектуальный универсализм, основанный на убежденности в единстве родовой способности мыслить, свойственной человечеству.

Но демократичные и гуманные принципы универсализма все же не делают его мировоззрением абсолютно бесспорным и непререкаемым. Как показывает современная история, он чреват опасностью под лозунгом «единства человечества» растворить в своем необъятном чреве «аромат» (целостность) культурных и национальных различий, заменить его эрзацами, адаптированными, стандартизированными монополиями в самых разных областях человеческой деятельности (поп-музыка, макдоналдсы, боевики, «спальные районы» и т.д.).

Реакция на универсализм рождает акцент на специфичности, изоляционизме и национализме (в разных своих формах). В мировой индологии, как и в изучении других инокультурных традиций, тоже происходят подобные процессы. В ответ на широкие сопоставления Востока и Запада с их универсалистским пафосом — упадок интереса к межкультурным обобщениям, рост внимания к специфике, развитие таких дисциплин, как антропология и этнология. Современные западные индологи лучше знают изучаемую ими традицию, чем свою собственную, все меньше и меньше тех, кто может квалифицированно сравнивать разные традиции, делать широкие обобщения. Лучшие среди компаративных философов — это в основном поколение Моханти и Матилала, чья молодость пришлось на революционное время 60-х годов — эпоху протеста против традиций и серьезных духовных исканий универсальных основ бытия.

Нынешнее поколение западных индологов более прагматично и приземленно, да и в науке оно делает более конкретную и трудоемкую работу — расшифровывает манускрипты, издает, переводит и комментирует тексты, стараясь по возможности оставаться в рамках исследуемой традиции. Может быть, идет подготовка материала к новому витку компаративных исследований, который поставит под сомнение те сопоставления и спецификации, на которые мы опираемся теперь?

Список трудов Д.Н.Моханти по индийской философии

Gaṅgeśa's Theory of Truth (containing the Sanskrit text of Gaṅgeśa's *Prāmānyavāda* with an English translation, explanatory notes and a critical introduction). Santiniketan: Visva-Bharati, Centre of Advanced Study in Philosophy, 1966 (2nd ed. with a new Appendix. Delhi: Motilal Banarsī Dass, 1989).

Mohanty J.N. and Banerjee S.P. (eds.). Self, Knowledge and Freedom: Essays for Kalidas Bhattacharyya. Calcutta: World Press, 1978.

Phenomenology in Indian Philosophy. — Proceedings of the XIII International Congress of Philosophy, XIII, Brussels, 1953.

Vinoba's Gandhism: An Aspect. — Gandhi-Marg, II, 1958.

The Mind Behind Bhoodan: Shri Vinoba Bhave's Land-Gift Movement. — The Aryan Path, 1958.

Sarvodaya and Aurobindo: A Rapprochement. — Gandhi-Marg, 1959.

Sri Aurobindo's Concept of Man and Modern Philosophical Anthropology. — Chaudhuri and Spiegelberg (eds.). The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. L.: George Allen & Unwin, 1961.

Reflections on the Nyāya Theory of Avayavipratyakṣa. — Journal of the Indian Academy of Philosophy, I, 1962.

Nyāya Theory of Doubt. — Visva-Bharati Journal of Philosophy, 111, 1966.

Language and Reality. — Anvikṣikī (Journal of the Centre of Advanced Study in Philosophy). Banaras Hindu University, II, 1967.

The Concept of Nature in Indian and Western Philosophy. — Journal of Department of Humanities. University of Burdwan, 1968.

On Philosophical Description. — Kalidas Bhattacharyya (ed.). Philosophical Essays (First Series). Santiniketan: Centre for Advanced Study in Philosophy, 1969.

Review Article on Matilal: The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. — Journal of Indian Philosophy, 1, 1971.

Phenomenology and Existentialism: Encounter with Indian Philosophy. — International Philosophical Quarterly, XII, 1972.

Phenomenology and Ontology. — Murty and Rao (eds.). Current Trends in Indian Philosophy. Waltair: Andhra University Press, 1972.

Colloque on Being: The Western vs. Indian Traditions (together with Ernst Vollrath and Kenley Dove). — Graduate Faculty Philosophy Journal, 4, New School for Social Research, 1974.

Philosophy in India: 1967–73. — Review of Metaphysics, XXVIII, 1974.

Indian Philosophy. — Encyclopedia Britannica, IX, 1974.

Intentionality and the Body-Mind Problem. — Chatterjee M. (ed.). Contemporary Indian Philosophy (Series Two). L.: George Allen & Unwin, 1974.

Philosophy as Reflection on Experience. — Devaraja N.K. (ed.). Indian Philosophy Today. Delhi: MacMillan, 1975.

Indian Philosophy: Between Tradition and Modernity. — Bharata Manisha, II, 1977.

Philosophy of History and Its Presuppositions. — Mahadevan and Cairns (eds.). Contemporary Indian Philosophers of History. Calcutta: World Press, 1977.

Sri Aurobindo on Language. — *Sengupta (ed.)*. Sri Aurobindo: Homage from Visva-Bharati. Santiniketan: Visva-Bharati, 1977.

Vallabha's Nyāyālīlāvātī. — *Karl H. Potter (ed.)*. Indian Metaphysics and Epistemology (Encyclopedia of Indian Philosophies). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Kalidas Bhattacharyya as a Metaphysician. — Self, Knowledge and Freedom.

On Perceptual Consciousness. — Self, Knowledge and Freedom.

God in Contemporary Indian Philosophy. — *Matczak S.A. (ed.)*. God in Contemporary Thought. N.Y.: Learned Publications, 1977.

Some Aspects of Indian Thinking on Being. — *Sprung M. (ed.)*. The Question of Being. Pennsylvania: State University Press, 1978.

Thoughts on the Concept of World. — The Visva-Bharati Quarterly, 43, 1977-8.

Consciousness and Knowledge in Indian Philosophy. — Philosophy East and West, 29, 1979.

Indian Theories of Truth: Thoughts on Their Common Framework. — Philosophy East and West, 30, 1980.

Subject and Person: Eastern and Western Modes of Thinking about Man. — International Philosophical Quarterly, XX, 1980.

Understanding Some Ontological Differences in Indian Philosophy. — Journal of Indian Philosophy, 8, 1980.

Review of Eliot Deutsch. On Truth: An Ontological Theory. — Philosophy East and West, 9, 1981.

Review of D.P.Chattopadhyaya. Individuals and Worlds. — Nous, 1982.

Eastern and Western Consciousness. Review of Valle and von Eckartsberg (eds.). The Metaphors of Consciousness. — Contemporary Psychology, 27, 1982.

Indian Philosophy between Tradition and Modernity. — *Rama Rao and Puligandla (eds.)*. Indian Philosophy: Past and Future. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

Communication, Interpretation and Intention. — Journal of Indian Council of Philosophical Research, II, 1984.

A Conversation of Mankind. — Review of B.K.Matilal, Perception. Times Literary Supplement. October 10, 1986.

Perceptual Meaning. — Topi, 5, 1986.

Concept and Category: Review of P.K.Mukopadhyaya. Indian Realism. — Journal of Indian Philosophy, June, 1987.

Sense, Reference and the Ineffable in Indian Philosophy. — Journal of Chinese Philosophy, 14, 1987.

Consciousness in Vedanta. — *Rama Rao Pappu S.S. (ed.)*. Perspectives in Vedanta. Leiden: E.J.Brill, 1988.

A Fragment of the Indian Philosophical Tradition-Theory of pramāṇa. — Philosophy East and West, 38, 1988.

Indian Philosophical Tradition: The Theory of Pramāṇa. — *Shlomo Biderman and Ben-Ami Scharfstein (eds.)*. Rationality in Question. On Eastern and Western Views of Rationality. Leiden: E.J.Brill, 1989.

Freedom as Action in Indian Philosophy. — *Leroy S. Rouner (ed.)*. On Freedom. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

N.V. Banerjee's Critique of Advaita Vedanta. — *Chatterjee M. (ed.)*. The Philosophy of Nikunja Vihari Banerjee. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1990.

Introduction. — *Mehta J.L.* Philosophy and Religion: Essays in Interpretation. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1990.

Radhakrishnan in the Light of Modern Thought. — *Partha-sarathi G. and Chattopadhyaya D.P. (eds.)*. Radhakrishnan Centenary Volume. Delhi: Oxford University Press, 1989.

(*ed.*) Language, Reality and Analysis: Essays in Indian Philosophy. Leiden: E.J.Brill, 1990.

On Matilal's Understanding of Indian Philosophy. — *Philosophy East and West*, vol. 43, № 3, 1992.

Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию?

Творчество одного из самых ярких и интересных индийских философов современности Дайя Кришны охватывает самые различные области философских штудий — от социальной философии до философии Канта. Для индологов, однако, центральное место в его наследии занимает «переоценка всех ценностей» истории индийской философии и индийских религий. Одними она воспринимается как претенциозный демарш, другими — как интригующая попытка заговорить об этих материях по-новому, но никто ее специально исследовательскому изысканию еще не подвергал, и это свидетельствует, как мне кажется, о явном дефиците методологической авторефлексии в историко-философской индологии¹.

1. Если перевести полемические тезисы Дайя Кришны на проблемный язык, то его «демарши», собранные в сборнике статей с самообъясняющим названием «Индийская философия: контрперспектива» (1992)², можно записать в виде серии вопросов: определим ли статус Упанишад в рамках текстов Ведийского корпуса? является ли Самаведа Ведой? объединимы ли Черная и Белая Яджурведа в одну Веду или их следует считать скорее разными? можно ли до сих пор считать «шакхи» рецензиями Вед? что нам мешает считать, что Вед столько же, сколько Брахман? (статья «Ведийский корпус — несколько вопросов»); не противоречит ли статусу Упанишад как частей Вед тот факт, что они создавались вплоть до нового времени? достаточны ли общепризнанные критерии П.Хакера — С.Майеды для подтверждения традиционного авторства Шанкары для комментариев к основным Упанишадам? (эссе «Упанишады — что они такое?»); почему индологи не уделяют внимания различиям в индексах сутр ньяйи, составленных Вачаспати Мишрой I и Вачаспати Мишрой II? какие

¹ Того же мнения придерживается крупный индийский философ Дж.Моханти — один из немногих решившихся по крайней мере частично поддержать критику историков индийской философии в работах Дайя Кришны. См.: *Mohanty J. Essays on Indian Philosophy. Traditional and Modern*. Ed. P.Bilimoria. New Delhi, 1993, с. 44.

² *Daya Krishna. Indian Philosophy: A Counter Perspective*. Delhi, Oxford University Press, 1992 (IX+217 p.).

препятствия стоят до сих пор на пути создания реального критического издания «Ньяясутр»? (статья «Текст „Ньяя-сутр“ — некоторые проблемы»); отличается ли чем-нибудь, кроме названия, Пуруша санкхьяиков от Атмана ведантистов? можно ли считать «Санкхья-карику» адекватной репрезентацией именно санкхьи? почему мы до сих пор считаем, что версия санкхьи у Ишваракришны (V в.) авторитетнее, скажем, чем ее версия по Виджнянабхикуше (XVI в.)? (полупамфлет «Относится ли „Санкхья-карика“ Ишваракришны к санкхье?»); что следует из той общепринятой трактовки веданты, по которой ведантистом считается тот, кто верит в то, что Брахман есть единственная реальность в мире? дает ли что-нибудь для понимания веданты ее этимологическая трактовка как «завершения Вед»? каков реальный статус Упанишад в «трех сокровищах» (триратна) ведантистов и всей названной схемы в целом у самих ведантистов? (памфлет «Веданта — означает ли она на самом деле что-нибудь?»); существуют ли реальные границы между камой (желание) и другими «человеческими целями»? можно ли считать мокшу («освобождение») также «человеческой целью» (пурушартха), если она не может быть реализована человеческими средствами? как нам относиться к тому, что сами ведантисты считали понятие «человеческой цели» несостоятельным? правильно ли признанное разграничение Ш.Маламула в каждой человеческой цели «узкого» и «широкого» значения? (эссе «Миф о пурушартхах»), а также многих других.

Дайя Кришна не только ставит перед индологами вопросы, которые принято считать уже давным-давно решенными, но упорно и настойчиво рассчитывает получить от своих коллег ответы на них, бросая им вызов. В этом амплуа он является для Индии фигурой, значительно более традиционной, чем этому «реформатору» кажется, однозначно напоминая первых философов-полемистов Индии, сведениями о которых нас обеспечивают тексты Палийского канона. Так, здесь нельзя не вспомнить прямого его предшественника по прозвищу Паччаника (что и означает «Вопроситель»), который при всяком случае пытался поставить в затруднительное положение Будду (он рассуждал таким образом: «Что бы ни говорил отшельник Готама, я буду говорить наперекор ему!»), и странствовавшего философа-паривраджака Пасуру, который, приходя в любой североиндийский городок, ставил на его воротах ветку яблоневое дерева джамбу, предлагая каждому, способному вступить с ним в спор, снять ее, и последователя Джины Махавиры Саччаку, который со своими сестрами расхаживал по всей индийской ойкумене со специально подготовленными для полемики тезисами¹. Дайя сходен с ними и в том, что ему приходится нести бремя неприятностей, неизбежное для каждого профессионального полемиста, с тем только существенным различием, что если названные его предшественники получали солидную отповедь от Будды и его учеников,

¹ Подробнее о них см.: Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997, с. 55, 56–57, 150–151.

то Дайя своими потенциальными оппонентами, как правило, игнорируется (на что он неоднократно сетует), а те немногие, которые с ним в полемику вступают, применяют к нему новейшие академические и одновременно не совсем академические средства¹.

2. Основной тезис, который отстаивает Дайя Кришна в своих полемических статьях по истории индийской философии, можно распределить по нескольким подтезисам. Первый: имидж «индийской философии» давно уже стал совокупностью непроверяемых истин, в которых не принято сомневаться, но которые являются реальнейшим препятствием для того здравого представления, согласно которому индийская философия относится к философии как таковой как вид к роду. Второй: этот практически непроницаемый мифологизирующий слой вокруг воображаемой «индийской философии» находится в непримиримом противоречии с конкретными достижениями в изучении конкретного материала реальной истории реальной индийской философии. Третий: пока этот мифологизирующий слой не будет развеян, останутся непреодолимые препятствия для понимания значения индийской философии в «общей философии», для ее утилизации современным философом и для компаративистских штудий, на верность которым присягает практически каждый, кто занимается ею. Из этих трех подтезисов-посылок следует общий тезис-закключение: от «непроверяемых истин» в связи с индийской философией необходимо отказаться, и чем скорее, тем лучше.

Этих «непроверяемых истин», согласно Дайе Кришне, — «легион». Каковы же главные из них? Согласно знаменитому эссе «Три мифа об индийской философии», это мифы о спиритуалистическом характере индийской философии, о значимости деления ее школ на «ведийские» и «неведийские» и о неколебимости самого представления о «школах» в связи с классификацией философских традиций-даршан².

Миф о спиритуалистическом характере индийской философии есть общепринятая трактовка всей традиционной индийской философии в качестве спиритуалистической. Он верифицируется простым обращением к самому исходному словоупотреблению. Спиритуалистической является, согласно Дайя Кришне, философия, которая признает дух не просто реальным и независимым от материи, но единственно сущим, а именно что «дух один только реален, а то, что является нам в виде материи, есть только видимость, нечто иллюзорное, нереальное, притом что уточнения

¹ Так, известнейший американский историк индийской философии К.Поттер, которого Дайя неоднократно обличал, после ответа ему счел целесообразным вообще не включать его публикации в третье издание своей библиографии, составляющей первый том своей заслуженно знаменитой серии «Энциклопедии индийской философии» (хотя издание претендует на исчерпывающие библиографические сведения и включает работы даже самых пятистепенных авторов).

² *Daya Krishna. Philosophy: A Counter Perspective*, с. 3–15.

„один“ и „только“ имеют решающее значение» для характеристики названного типа философии¹. На поверку оказывается, что только одно направление индийской философии — буддийская йогачара-виджнянавада — отвечает данному определению, и даже адвайта-веданта, которая считается спиритуалистической по преимуществу, под это определение не подходит, поскольку для Шанкары индивидуальная душа (джива) и даже само Божество (Ишвара) не более, в конечном счете, реальны, чем материя (Пракрити), которая, в свою очередь, не является и здесь совершенно ирреальной. Единственное значение, в котором индийская философия может быть признана спиритуалистической, — это в качестве причастной морали, этике (в том смысле, в каком мы говорим о человеке, что он по своей жизненной ориентации «идеалист»). Но, во-первых, какая же значительная философская традиция и помимо индийской не будет «спиритуалистической» в указанном смысле?! Во-вторых, высшая духовная цель человеческого существования — «освобождение» (мокша) — была включена в систему целей человека позднее, чем три остальные (дхарма, артва и кама), да и само ее включение в эту схему объясняется не столько особенностями индийской философии, сколько религиозными идеалами индийского общества в целом. В-третьих, само духовное мыслилось в индийской культуре как нечто вполне автономное по отношению к нравственному: «Парадокс этой страны, который ставит в тупик почти каждого иностранца, состоит в том, что она предстает самой духовной и самой аморальной одновременно...»².

Значительные трудности ожидают и того, кто примет на веру миф о том, что специфической особенностью индийской философии является следование сакрализованным авторитетам, прежде всего авторитету Вед. Это представление было бы оправданно в том только случае, если бы можно было сказать, что Веды, с точки зрения индийских мыслителей, содержат конечную философскую истину и что «тестирование» той или иной философской позиции на истинность может быть проведено через сопоставление этой позиции с тем или иным положением Вед. Однако дело все в том, что Веды философии как таковой не содержат, как то признается даже самой «ведийской» философской традицией — мимансой. Веданта, которая неоднократно заявляет о своей приверженности Ведам, также признает их авторитет в весьма смутной, неясной форме. Далее, для индийских философий существовали тексты и значительно более авторитетные, чем составляющие Ведийского корпуса, а именно сутры, содержащие запись основоположений этих философских систем. Но и здесь нельзя не учесть двух ограничений. Во-первых, по крайней мере одна из «ортодоксальных» брахманистских систем-даршан, а именно вайшешика, отказывалась признавать само «слово авторитета» (шабда) достоверным источ-

¹ Ibid, с. 4.

² Ibid, с. 7.

ником знания, каковыми она признавала только восприятие и умозаключение (наподобие «неортодоксальных» джайнов и буддистов). Во-вторых, для поздних найяиков сочинения таких «гигантов», как Гангеша Упадхьяя (XIII в.), а вслед за ним Рагхунатха Широмани (XV–XVI вв.), Гададхара (XVII в.) или Вишванатха (XVII–XVIII в.), были значительно более авторитетны, чем «Ньяя-сутры» и комментарии к ним. Правда, основатели школ веданты комментировали тексты, входившие в систему «трех сокровищ» веданты — Упанишады, «Бхагавадгиту» и сами «Брахма-сутры», но делали они это преимущественно с той целью, чтобы представить прочтения этих текстов, альтернативные шанкаровским, поскольку основатель адвайта-веданты прокомментировал их первым.

Если первые два клише — «индийского спиритуализма» и «индийского традиционализма» — являются непроверяемыми догмами для историков индийской философии, коим можно вначале воздать должное, а затем перейти к непредвзятому изложению конкретного материала, то миф о «школьном» характере индийской философии, по мнению Дайя Кришны, определяет сам характер изложения материала. Один только К.Поппер в своих «Предпосылках индийской философии» (1963) попытался было предложить иную типологизацию индийской философии, но и он не поставил под сомнение «школьную аксиому». Суть ее в том, что индийская философия составляется из «фиксированных целостностей», называемых ньяя, вайшешика, санхья, миманса, веданта, буддийская философия, джайнская философия, материалистическая философия (чарвака), которые ответственны за конкретные положения тех философских направлений, что идентифицируют себя в качестве названных. Но этих «фиксированных целостностей» на самом деле нет, есть «скорее стили мышления, которые развивались в преемстве мыслителей, но не выражались ими в точности»¹. Проблематично также, что эти философские единства могут соответствовать тому, что понимается под «школами» в западной философии, а именно «эмпиризму», «реализму» или «идеализму». О «школьном единстве» сложно говорить и в связи с каждым из этих образований по отдельности, учитывая, например, что не все, написанное Шанкарой, является ведантским и не все даже, что написал Ишваракришна в нормативном семидесятистишии «Санхья-карика», соответствует философии санхьи.

Подводя итоги, Дайя Кришна вновь акцентирует тот момент, что устоявшийся имидж индийской философии, «мумифицированный» этими мифами, является основным препятствием для того, чтобы она стала достоянием современной мысли. Рассмотренные мифы создают впечатление, что «индийская философия» — не совсем философия, в то время как «индийская философия станет релевантной в современном смысле, только когда она будет рассматриваться как философия в собственном смысле» — иначе она будет представлять антикварный интерес для любителей экзотики,

¹ Ibid, с. 13.

в чем создатели мифа об «индийской философии» уже и так достаточно преуспели¹.

Этот завершающий аккорд развивается в самостоятельную тему в эскизе «Три концепции индийской философии»². Результатом доведения «индийской философии» до положения «лавки древностей» является тот печальный факт, что она лишена возможности формировать «философский климат» для современной мысли где бы то ни было, в том числе и в самой Индии. «Ответственность за это лежит в значительной мере на тех, кто писал о ней, стремясь создать впечатление, что индийская философия не есть собственно философия, но нечто другое, более, как они считают, глубокое, но не относящееся к тому классу вещей, который сегодня обозначается соответствующим названием»³. При этом интересен парадокс: авторы, мифологизирующие индийскую философию, как правило, весьма охотно пускаются в компаративистику, невинно забывая, что они должны описывать конкретные параллели в общем контексте радикального отличия индийской философии от западной, состоящего, по их убеждению, в том, что первая внутренне и сущностно связана с «духовным освобождением», а вторая не связана.

Автор одной из этих концепций — К.Поттер, утверждавший в цитированных «Предпосылках индийской философии», что нужда в философии в Индии была обусловлена необходимостью противодействовать тем сомнениям, которые вставали на пути искателя «освобождения» и были периодически порождаемы скептицизмом и фатализмом⁴. Несостоятельность этой концепции, замечает Дайя Кришна, явствует уже из общего соображения: «освобождение» — дело практическое (пусть и духовно-практическое), в котором реализуются цели внепознавательные, внеинтеллектуальные и внерациональные, а потому препятствия чисто интеллектуального происхождения не могут этому делу помешать в принципе, подобно тому как людям, озабоченным парадоксами движения (начиная с Зенона), последние вовсе не мешают ходить. Второе возражение может быть уже со стороны самой индийской традиции, к которой Поттер настойчиво апеллирует: основатели философских школ, прежде всего ведантийских, почитались в Индии людьми уже достигшими «освобождения» перед тем, как они стали философствовать.

Вторую концепцию Дайя Кришна восстанавливает из публикаций известного индийского философа К.Бхаттачарьи. На сей раз индийская философия рассматривается как теоретическое соответствие духовной «практике» (садхана), или йоге: именно философская рефлексия ведет к осозна-

¹ Ibid, с. 15.

² Ibid, с. 16–34.

³ Ibid, с. 16.

⁴ Potter K.H. Presuppositions of India's Philosophies. Englewood Cliffs. N.J.: Prentice-Hall, 1963, с. 30, 50.

нию и рассмотрению тех возможностей, которые этой «практикой» актуализировались. Данная концепция, считает Дайя, несостоятельна уже потому, что при ее допущении следовало бы считать, что у индийской философии была очень «недолгая карьера», поскольку для теоретизации йогии не требуется вековых интеллектуальных усилий, но этому предположению противоречит вся многовековая история индийской философской мысли. С другой стороны, если бы Бхаттачарья оказался прав, то каждая философская школа разрабатывала специальную концепцию «освобождения», но обнаружить, чтобы эта концепция разнилась в вайшешике, ньяе и мимансе, довольно трудно.

Остается третья концепция, специально никем не сформулированная, но предстающая единственной рациональной альтернативой двум предыдущим. Согласно этой концепции (ее автор — сам Дайя), индийская философия не может рассматриваться (если это вообще «философия», а не что-то другое) как нечто радикально отличное от того, что понимается под философией на Западе. Она отрицает, что индийская философия имеет дело с «освобождением», и утверждает, что эта предполагаемая нерасторжимая связь есть следствие превратного понимания истинного положения дел, хотя указанная связь и канонизирована каждым последующим автором, пишущим вслед за каждым предыдущим¹.

На это сторонники «канонизированной» трактовки индийской философии могут возразить, что практически каждый составитель философских сутр (сутракара) в начале своего произведения указывает, что усвоение соответствующей философии ведет к обретению «освобождения». Это действительно так, но Дайя приводит два соображения, которые призваны силу данного контртезиса (кажущегося непреодолимым) поколебать. Во-первых, никто не задумывался над тем, можно ли всерьез принять автора «Вайшешика-сутр», когда он утверждает, что «освобождение» может быть результатом правильного познания таких чисто теоретических онтологических категорий, как субстанции (дравья), атрибуты (гуна), движения (карма), универсалии (саманья), партикулярии (вишеша) и ингеренция (самавайя), или автора «Ньяя-сутр», когда он приписывает то же самое чудодейственное свойство познанию различных источников знания (прамана) или логических ошибок в аргументации (джати). Во-вторых, нам следует учесть, что «освобождение» за познание соответствующих наук и искусств обещают также составители трактатов по политике, грамматике, музыке или живописи². И было бы весьма удивительно, заключает Дайя, если бы философы решились отстать от политологов, лингвистов и искусствоведов в культуре, которая обеспечивала столь высокий статус «освобождению».

¹ Daya Krishna. Indian Philosophy: A Counter Perspective, с. 29¹

² Ibid, с. 30. Дайя приводит в «Дополнении» к своему эссе соответствующие цитаты из текстов «Шукра-нити» (1.1.3), «Вакьяпадии», «Сангитаратнакары», а также раннего трактата по живописи (с. 33–34).

Третий памфлет — «Индийская философия и мокша: возвращаясь к старой полемике»¹ — представляет собой развернутый ответ на контр-возражения К.Поттера, высказанные им и в отдельной статье, и во втором томе «Энциклопедии индийских философий», посвященном ньяя-вайшешике (1972). Поттер дистанцируется от обеих крайностей — растворения теоретических изысканий ньяйи-вайшешики в проблемах этики (позиция Г.Кавираджа) и полного скептицизма в связи с «нравственной заинтересованностью» философов этого направления (позиция Б.Фаддегона). Выказывание же Дайя Кришны относительно того, что ньяя, вайшешика и миманса «освобождением» не занимались, нуждается, по мнению Поттера, в исторических уточнениях: на позднесхоластической стадии действительно появлялись небольшие «монографии» по специальным предметам логики и методологии, авторы которых абстрагировались от «экзистенциальных проблем», но в целом найяики и вайшешики связывали свои онтологические и эпистемологические выкладки с «поиском совершенства». Что касается возражений Дайя Кришны по поводу того, что теоретизирование не составляет путь к «освобождению», а также его примеров, призванных продемонстрировать, что, подобно философам, внешнюю лояльность «освобождению» доказывали авторы сочинений и самых «мирских» дисциплин, то Поттер убежден, что читатель предваряемых им (в соответствующем томе «Энциклопедии индийских философий») текстов ньяя-вайшешики сам сможет оценить, насколько значительное внимание эти философы уделяли «освобождению», и судя по наличному «объему» аргументации по данной проблеме и исходя из того, что «освобождение всегда было в их мыслях, даже если оно не было всегда приоритетным в тот или иной конкретный момент»².

Более чем подробный (я бы сказал, даже слишком подробный) ответ Дайя Кришны включает преимущественно аргументы, уже рассмотренные выше. Среди них и требование применять к «индийской философии» критерии философии европейской, и возражение против спиритуализма индийской философии, и разочарование по поводу того, что даже такой авторитетный историк философии, как Поттер, поддается «риторике пурушартх» (мокша как высшая цель человеческого существования, являющаяся приоритетным предметом устремлений индийских философов). Среди новых аргументов — акцентировка того момента, что Бог занимает в индийской философии место несравнимо меньшее, чем в европейской; рекомендация читателю термина *ānvīkṣikī* (букв. «после-видение», «изыскание», «ис-следование»), означающего чисто теоретическую деятель-

¹ Ibid, с. 35–59.

² Potter K.H. Indian Philosophy's Alleged Religious Orientation. — *Philosophic Exchange*. N.Y., 1972, vol. 1, № 3, с. 159–174; *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.H.Potter. Delhi etc., Motilal Banarsidass, 1977, с. 19, 23–24.

ность, как максимально точного эквивалента западного понятия «философия»; выявление того факта, что термин *niḥśreyasa*, который в «Ньяя-сутрах» означает результат познания диалектических категориальных топики ньяи (I.1.1), вовсе не равнозначен «освобождению», но может (здесь он ссылается на переводчика «Ньяя-сутр» и «Ньяя-бхашьи» Ватсаяны М.Гангопадхьяю) означать и любое «процветание» (лишь одним из видов которого является потустороннее)¹. Новейший же аргумент против Поттера, который Дайя заготовил к самому концу полемики, состоит в том, что о западной философии, когда ее противопоставляют индийской как рационалистическую мистической, Поттер и прочие судят по философии нового времени, начиная с Декарта, в то время как новое время традиционной индийской философии — эпоха навья-ньяи, длившаяся с XIII по XVIII в. и давшая по меньшей мере 36 крупных логиков и эпистемологов, проблемой «освобождения» не занимавшихся, — в этих компаративистских расчетах совершенно игнорируется. С точки зрения Дайя Кришны, здесь явная тенденциозность, которая тем более опасна, что речь идет о составителях самых авторитетных изданий по истории индийской философии, таких, как «Энциклопедия индийских философий»².

3. Проблема, которую тематизирует Дайя Кришна, является проблемой первостепенной методологической важности, и ее можно сформулировать как ситуацию радикального несоответствия между конкретными и весьма значительными достижениями современной историко-философской индологии и теми уже очень давними стереотипными спекуляциями относительно специфики индийского философского менталитета в целом, от которых не могут избавиться даже многие из лучших исследователей, не говоря уже о популяризаторах индийской философии и культуры. Суть этого несоответствия в том, что последние неявно для себя самих нарушают основные логические законы, работая «на практике» с индийским философским материалом как с «нормально философским» и одновременно трактуя его как «не совсем философский», иными словами, атрибутируя одному и тому же объекту *X* в одном и том же отношении характеристики *A* и *не-A*. Наш оппонент — я подчеркиваю *наш*, поскольку с основной критической позицией Дайя Кришны солидаризуюсь и практически с теми же претензиями к индологам выступал в своих работах неоднократно, — мог бы возразить, пользуясь сравнением самого Дайя Кришны, что это не большое препятствие для изучения индийской философии, подобно тому как препятствием для ходьбы не являются проблемы с концепцией движения у перемещающегося в пространстве философа или физика. Но в данном случае дело обстоит по-другому потому, что историки индийской философии вводят свой материал в межкультурный диалог и подают его

¹ *Daya Krishna*. Indian Philosophy: A Counter Perspective, с. 41, 42, 52–53.

² *Ibid*, с. 56.

своему читателю в компаративном освещении. Потому актуальность критики Дайя Кришны стереотипов вокруг индийской философии, которые он справедливо называет мифами, сомнений не вызывает. Вызывают их только те его полемические увлечения, которыми уже воспользовалась часть его оппонентов и которые могут до известной степени скомпromетировать его в целом бесспорные установки. Потому я, как его единомышленник, попытаюсь вначале эти увлечения выявить и проанализировать, а затем показать, что они никак не дезавуируют его позицию в целом, а некоторые из них так даже оказываются для историка философии эвристически весьма перспективными.

Самое значительное увлечение, точнее преувеличение, которое позволяет себе Дайя Кришна, — это утверждение, будто индийская философия в собственном смысле вообще не занималась проблемой «освобождения» или тем, что можно назвать целью духовной практики, а также (тезис, частично продолжающий, частично обосновывающий только что приведенный) что философские системы ньяи, вайшешики и мимансы «освобождение» не проблематизировали и потому не представляли дифференцированных подходов к его характеристике. К.Поттер совершенно прав, предоставляя читателям суммаризированных текстов ньяя-вайшешики самим убедиться в обратном. «Освобождение» в этих текстах тематизировано вполне достаточно, чтобы убедить читателя в том, что оно было одним из важных предметов философствования в этих школах. Правда, найяики и вайшешики занимались им меньше, чем ведантисты, но вполне достаточно для того, чтобы создать конкурирующие концепции «освобождения», которое некоторыми мыслилось как только прекращение страданий (что было близко классическому буддизму и санкхье), другими же — как эмоционально положительное состояние, близкое к «блаженству» ведантистов (ананда). О том, что эта проблема была для них актуальна, свидетельствует полемика между ними по данному вопросу. Так, Бхасарваджня (X в.), бывший шиваитом не в меньшей степени, чем найяиком, принимал доктрину пашупатов, в соответствии с которой «освобожденный» обретает такие атрибуты Божества, как неограниченное знание и блаженство. Далее, в то время как Вьомашива (X в.), опиравшийся на Прашастападу, а также Удаяна (X–XI вв.) подвергали критике ведантийскую концепцию блаженства, считая конечной целью состояние высшей индифферентности, Апаркадэва (XI–XII вв.), комментатор Бхасарваджни, им оппонировал, утверждая (совсем как адвайта-ведантисты, начиная с Мандана Мишры и Сурешвары), что счастье не сводится к отсутствию страдания (хотя он не признавал и ведантийского положения о том, что блаженство есть непреходящее свойство Атмана). Недостаточно обоснована, как представляется, и трактовка термина *niḥśreyasa*, обозначающего результат познания категорий ньяи в «Ньяя-сутрах» (I.1.1), в качестве некоего обобщенного блага, которое включает помимо «небесного» также и «мирское» — на том основании, что только в следующей сутре речь идет о собственно

«освобождении» (aravarga). *Нихиреяса* истолковывается Ватсьяной в комментарии к «Ньяя-сутрам» (I.1.2) следующим образом: «Когда же с [появлением] истинного знания устраняется знание ложное, то с устранением ложного знания — также и дефекты, с устранением дефектов — также и активность, с устранением активности — также и рождение, с устранением рождения — также и страдание, с устранением же страдания [достигается] конечное освобождение, [которое есть] высшее благо»¹. В итоге авторитетнейший найяик идентифицирует «высшее благо» как «освобождение». Что же касается «мирского блага», которое Дайя усматривает вместе с переводчиком «Ньяя-сутр» и «Ньяя-бхашьи» М.Гангопадхьяей в объеме термина *niḥśreyasa*, то оно в индийской философии было в значительно большей мере «перекрыто» термином *abhyudaya*, означающим «процветание» как в вайшешике, так и в веданте². В равной мере неправ, конечно, и оппонент Дайя Кришны К.Поттер, который отстаивает прямо противоположную крайнюю позицию и совершает очень простую ошибку, выдавая часть за целое: из того, что сотериология была *одной* из предметностей ньяя-вайшешики, не следует, что она была *приоритетной*. На Поттере лежит, как говорят англичане, бремя доказательств своего тезиса — бремя, которое он нести не хочет, считая достаточным свой тезис просто декларировать. Однако и позиция Дайя Кришны представляет собой в определенном смысле «компенсирующую» крайность.

Некоторые некорректности присущи и способу опровержения Дайя Кришной трех других мифов: о «спиритуалистическом», «авторитарном» и «школьном» характере индийской философии. В том, что речь здесь идет о явных мифологизациях, притом связанных не только с инерцией клишированных индологических представлений об индийской философии, но — о чем Дайя прямо не пишет, но что существенно важно — и с сознательно апологетической ее презентацией у неоиндуистов, сомневаться в целом не приходится. Сомнение вызывают отдельные формулировки в критике этих мифов.

В том, что единственной «спиритуалистической» философией Индии в том смысле, в котором трактует этот термин Дайя, оказывается только буддийский идеализм виджнянавады, он, безусловно, прав. Внешне очень сходная позиция адвайта-веданты действительно отлична от буддийской,

¹ См.: Vātsyāyanabhāṣyaśaṃvalitam gautamīyaṃ Nyāyadarśanam hindībhāṣānuvāda-sampannam. Sampādakaḥ anuvādakaśca Svāmī Dvārikādāśaśāstri. Vārīnaś-1, 1966, с. 14.

² Так, Шанкара в полемике с мимансаками в «Брахмасутра-бхашье», I.1.1, утверждает наряду с другими аргументами, обосновывающими различия между дхармой и Брахманом как объектами познания, следующее: «Познание дхармы имеет результатом успех (abhyudaya) и зависит от [употребляемых] средств. Познание же Брахмана имеет результатом высшее благо (niḥśreyasa), от [употребляемых] средств независимое». См.: *The Brahmasūtrabhāṣyam with the Commentaries Ratnaprabhā, Bhāmati and Nyāyanirnaya of Śhrīgovindānanda Vāchaspati Miśra and Ānandagiri*. Ed. by R.Sh.Dhupakar, M.Sh.Bakre. Bombay, 1904, с. 34–36.

и адвайта-ведантисты сами подвергали критике буддийский идеализм (более всего напоминающий позицию Беркли) с точки зрения реализма (отчасти в том же духе, в каком субъективный идеализм критиковался Кантом). Что же касается претензий к «практическому идеализму» индийской философии, то Дайя также совершенно прав, не выделяя «индийскую философию» в особый философский мир, поскольку в такого рода идеализме не было ни малейшего недостатка и в Европе. Но когда он хочет сказать и большее, подвергая сомнению спиритуалистичность индийской философии как таковую, на тех основаниях, что мокша как одна из целей человеческого существования была добавлена к триаде пурушартх позднее, что Бог занимает в индийских системах место значительно более скромное, чем в европейских, и что духовность в Индии в целом хорошо сочеталась с нравственным нигилизмом, то здесь имеют место разнородные некорректности. То, что мокша была добавлена к системе «трех целей» (триварга) позднее этих «трех целей», совершенно правильно, но это свидетельствует не против индийской спиритуалистичности, а скорее за нее — свидетельствует о неудовлетворенности идеологов индуизма, казалось бы, вполне самодостаточными тремя целями, «перекрывающими» основные потребности и интересы человека, в том числе религиозными (дхарма), которые, с их точки зрения, следовало восполнить «собственно духовными». Скромное место, занимаемое в индийской философии концепцией Ишвары (скромное, конечно, относительно — если мы проигнорируем трактат Удаяны «Ньяякусуманджали», посвященный восьми доказательствам бытия Бога, острую полемику найяиков в целом с атеизмом буддистов, санхьяиков и мимансаков или позиции школ вишнуитской и шиваитской веданты), объяснимо не тем, что индийцы умаляли божественную реальность, но скорее тем, что в своей основной тенденции они мыслили ее в виде «трансперсонального» Абсолюта. Наконец, сочетание стремления к «освобождению» с нравственным релятивизмом — сочетание, которое действительно было вербализовано не позднее уже, чем в древних Упанишадах¹, — также не является аргументом против индийско-

¹ В «Брихадараньяка-упанишаде» однозначно указывается, что достигший высшего звена (познания Атмана) уже не беспокоится о том, почему он совершил зло и не совершил добро (IV.4.22), а в «Тайттирия-упанишаде» — что того, кто познал «блаженство Брахмана», уже не мучат мысли: «Почему я не совершил добро?», «Почему я совершил зло?» (II.9). Этому не противоречат приводимые, начиная с тех же памятников, рекомендации нравственного поведения. Так, уже в «Брихадараньяка-упанишаде» царь всех созданий Праджапати завещает своим сыновьям — и богам, и людям, и демонам — три «заповеди»: подавление страстей, подаяние бедным и сострадание ко всем (V.2). В наиболее популярном памятнике дхармашастр «Законах Ману» (I–II вв.) в число десяти компонентов дхармы включаются мужество, терпение, самоконтроль, честность, чистота, обуздание пяти чувств, благоразумие, стремление к познанию, правдивость и негневливость (VI.92). Список добродетелей несколько более позднего текста того же жанра «Яджнявалкья-смирिति» включает невреждение (ахимса), целомудрие, обуздание

го «практического спиритуализма». Из всех доводов, приведенных Дайя Кришной, следует бесспорное заключение о том, что индийская спиритуальность, в отличие от христианской, допускает значительное разграничение духовного и религиозного, духовного и нравственного и опирается преимущественно на внеличностное понимание Бога, а потому в христианской системе координат является спиритуальностью по меньшей мере весьма сомнительного свойства. Но из этого еще вовсе не следует, чтобы она не относилась к спиритуальности как роду («спиритуальности» бывают разными), поскольку никто, вероятно, не станет отрицать спиритуальности неоплатонической, которая типологически весьма близка индийской, адвайтистской в особенности, и также весьма далека от христианской. Поэтому со всей готовностью соглашаясь в этом вопросе с Дайей в его оценочной позиции, я не могу принять его позиции классификационной.

Критика Дайя Кришной представления о культе авторитетов в индийской философии также содержит большую долю истины. Составители комментариев к базовым текстам всех даршан делились на тех, кто создавал простые истолкования нормативного или учебного типа, придерживаясь буквы комментируемого текста и лишь уточняя его значение, и на тех, кто только пользовался комментируемым текстом как исходным материалом для создания качественно новых философских систем, которые соотносились с исходным текстом как метаязык с языком-объектом (первым среди них была знаменитая «Ньяя-бхашья» Ватсьяны, IV–V вв.), позволяя себе и самые широкие содержательные дополнения к комментируемому тексту, и его принципиальные переинтерпретации. Что же касается систем веданты, о которых в этой связи преимущественно и пишет Дайя Кришна, то они действительно опирались на тексты Упанишад, «Бхагавадгиты» и «Брахма-сутр», но в таком их прочтении, при котором в них уже были «вчитаны» доктрины соответствующих систем, и именно поэтому основные мировоззренческие позиции данных текстов весьма разнятся в трактовках последователей Шанкары, Рамануджи и Мадхвы (не говоря уже о многих прочих). Однако и в данном случае не следует смешивать схожее, но все же разные проблемы. Сказанное Дайей достаточно для обоснования положения о явно неоднозначном характере работы индийских философов

чувств, щедрость, милосердие, сдержанность и терпение (I.122), а другой перечень того же текста — мужество, прямоту, благоразумие, негневливость, стремление к познанию, скромность, честность и обуздание чувств (III.65). Составитель «Гаутама-смирти» считает важнейшими добродетелями милосердие ко всем существам, терпение, отсутствие враждебности, целомудрие, умиротворенность, благожелательность, равнодушие к почестям, отсутствие алчности (VIII.22–24). Между этими положениями нет, однако, реального противоречия, поскольку соблюдение нравственных предписаний составляет необходимый, но лишь начальный этап тренинга адепта на его пути восхождения к высшей цели, которая, в свою очередь, со всей определенностью располагается по ту сторону добра и зла.

с авторитетными текстами, но не для разрушения тезиса о том, что авторитетные тексты ими весьма почитались. Дайя, безусловно, прав, отмечая, что основатели средневековых ведантийских школ, составляя толкования к названным авторитетным текстам, имитировали Шанкару, пытаясь конкурировать с его школой (с присущим ему остроумием он замечает, что С.Радхакришнан, также переводивший и комментировавший «три сокровища», имитирует, в свою очередь, уже их). Но возникает вопрос: почему же престижно было комментировать прежде всего именно их? То, что не все основатели ведантийских школ комментировали все составляющие «трех сокровищ», разумеется, также никак еще не свидетельствует против авторитетности последних, равно как и тот факт, что поздние найяики мало ссылались на «Ньяя-сутры», не свидетельствует о падении их авторитетности: дело не столько в «индексе цитируемости», сколько в общем признании статуса определенных текстов.

Инвектива Дайя Кришны против третьего мифа — о «герметизированных», параллельных школах-даршанах как составляющих «общий объем» индийской философии, опять-таки совершенно справедлива. Представление об индийской философии как философии «школьной» значительно препятствует ее осмыслению как истории философствовавших индивидов, каковой она была не в меньшей степени, чем история любой другой. С другой стороны, история индийской философии — это история дискуссионного клуба, в котором участвовали различные системы-даршаны, и дискуссионных клубов в рамках самих даршан, представлявших собой группы «подшкол», консерваторов и реформаторов, «ортодоксов» и «еретиков». Сама структура философского комментария — а это был основной жанр философской литературы — является диалогической, и его можно представить себе в виде пьесы, в которой участвует пропонент и множество его оппонентов — как действительных, так и виртуальных (что имело место и в текстах западной схоластики). Поэтому о герметичности школ индийской философии, конечно, и речи быть не может. Но когда Дайя берет на себя ответственность отрицать наличие «школ» в индийской философии вообще, допуская в ней только «стили мышления», он также не рассчитывает свои силы. Критерием наличия «философских школ» как таковых является для него, в соответствии с приведенным примером из западной традиции, наличие философских направлений типа «эмпиризма», «реализма» или «идеализма». Но разве это собственно школы? В рамках первого из них вполне можно различать эмпиризм Локка и его последователей, эмпиризм Маха и его последователей, эмпиризм Венской школы и многие другие «эмпиризмы», которые соответствуют как раз тем самым «стилям мышления», которые Дайя противопоставляет «школам», тогда как «реализм» и «идеализм» являются еще гораздо более общими и размытыми генерализациями. Потому сам начальный масштаб «настоящих школ», по которому определяется их наличие или соответственно отсутствие в Индии, оказывается сомнительным. Недостаточно убедительны и

«эмпирические» аргументы типа того, что «Санкхья-карика» Ишваракришны содержит многое из того, что не является санкхьей, а «Брахмасутра-бхашья» Шанкары — неадвайтистские составляющие. Дайя считает возможным ссылаться в данном случае на некоторые другие свои статьи, в которых он отстаивал соответствующие тезисы, но автореференций для обоснования таких сенсационных открытий все же недостаточно, тем более что в своем специальном выяснении положения дел с «Санкхья-карикой» он убедительных доказательств не привел¹.

4. К позициям Дайя Кришны, бесспорным как по формулировкам, так и по обоснованиям, относится прежде всего уже отмеченное акцентирование незаконности одновременных попыток введения индийской философии в современный философский контекст (через выражение лояльности философской компаративистике) и настаивание на том, что она есть «не совсем философия». Дайя совершенно прав, что следует выбрать одно из двух или, как я бы предложил сделать сторонникам принципиальной инаковости «индийской философии», предупредить своих читателей, что предлагаемая ими под обозначенным углом зрения компаративистика, предполагающая системные сопоставления параллельных моментов в западной «совсем философии» и индийской «не совсем философии», будет в известной мере сопоставлением метров с килограммами. Историко-

¹ См. его статью: «Является ли „Санкхья-карика“ Ишваракришны действительно соответствующей санкхье?». — *Daya Krishna. Indian Philosophy: A Counter Perspective*, с. 144–155. Один из аргументов автора связан с тем, что, по мнению А.Сенгупты, в ранней санкхье была сильна «теистическая струя», в «Санкхья-карике» никак не ощущаемая. На это можно возразить, что, во-первых, в доклассической санкхье, которая была скорее конгломератом близкородственных «подтрадиций», чем единым учением, было много различных «струй», из которых далеко не все были реализованы в той получившей преобладание школе, которая выдвинула Ишваракришну; во-вторых, что самый обстоятельный и авторитетный комментарий к «Санкхья-карике» (ок. IV–V вв.) — «Юктидипика» (VII–VIII вв.) детально демонстрирует, с какими из школ доклассической санкхьи Ишваракришна солидаризируется по конкретным вопросам и от каких дистанцируется (в числе предметов полемики санкхьяйков были такие первостепенные для них вопросы, как единство Праkritи, порядок ее космических эманаций, существование «тонкого тела», классификации состояний-диспозиций сознания, степень активности индрий и многие другие). Из того, что Ишваракришна поддержал одни авторитетные школы санкхьяйков в некоторых вопросах и не поддержал другие, следует, как представляется, все что угодно, но только не то, что он не был вообще санкхьяйком или был «ненастоящим санкхьяйком». Свидетельства «Юктидипики» см. по новейшему изданию текста: *Yuktidipika. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhya-kārikā*. Crit. ed. by A. Wezler and Sh. Motegi. Vol. I. Stuttgart, 1998, с. 187, 215, 229–230 и т.д. Подробно о расхождениях школ доклассической санкхьи (школы Паурики, Панчадхикараны, Патанджали-санкхьяика, Варшаганы, Виндхьявасина, а также ряд анонимных) и позиции, занимаемой Ишваракришной в этих разномнениях, см. наше издание: *Лунный свет санкхьи: Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра*. Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1995, с. 31–84.

философская индология должна поэтому избавиться от тех методологических основоположений, которые допускают наряду с квадратными квадратами также и круглые, и подобные, выражаясь языком австрийского философа А.Майнонга, «интенциональные объекты».

Совершенно убедительна и критика Дайя Кришной рассмотренных им сотериологических концепций индийской философии. Конечно, если был прав К.Бхаттачарья, считавший, что задача философии в Индии сводилась к теоретическим обоснованиям «духовной практики», то срок жизни индийской философии должен был бы быть значительно короче (эта духовная практика была «обоснована» уже очень давно, притом без каких-либо особых затруднений), а круг ее тем значительно однообразней и, я бы сказал, серее, чем они есть на самом деле. Бесспорно и то, что если бы был прав К.Поттер, видящий задачу этой философии в преодолении скепсиса и фатализма, стоящих на пути к «освобождению», то все события в истории индийской философии уже в основном завершились бы вместе со скептическими и фаталистическими кружками эпохи Будды (ср. группы Санджая Белаттхипутты и адживики, возглавлявшиеся Маккхали Госалой), а затем возобновлялись бы лишь как ответ на весьма спорадические скептические и фаталистические рецидивы. Правда, позиция Поттера стала более гибкой ко времени написания его предисловия к цитированному тому «Энциклопедий индийских философий», где он уже отчасти дифференцирует в рассматриваемом аспекте классическую и более позднюю традиции ньяя-вайшешики (см. выше), но и здесь он настаивает на том, что носители этой традиции всегда осознавали узы, связующие их эпистемологические и онтологические построения с «поиском совершенства», не раскрывая только, к сожалению, как же они это конкретно делали. Тем самым он подтверждает тезис Дайя Кришны, согласно которому даже самые серьезные индологи несут добровольно принятое бремя «непроверяемых догм», обязующих их к редукции всего многообразия чисто дискурсивных интересов индийских философов до «поиска совершенства», которое, вообще говоря, вполне осуществимо и вполне (как также правильно отмечал Дайя) внефилософскими средствами, прежде всего психотехникой. Отчасти подобный редукционизм напоминает по типу тот, который имел место еще совсем недавно в советской марксистской философии, когда некоторые специалисты по «истмату» объясняли даже расхождения теоретиков математики их «скрытыми» классовыми интересами (которые они якобы точно так же всегда «держали в уме», как и «поттеровские» индийские философы «освобождения»).

Очень важный аргумент Дайя Кришны против «сотериологических редукционистов» — выявление параллелей в претензиях на обеспечение «освобождения» между составителями философских сутр и сутр совершенно секулярных дисциплин, типа политологии, лингвистики, музыковедения, теории живописи и т.д. Чтобы быть последовательными, приверженцы мифа об индийской философии как «философии освобождения»

должны были бы в свете приведенных параллелей настаивать и на таком абсурде, что индийская наука политики также, в отличие от европейской, ориентировалась не на мирские интересы, но снова на «освобождение», даже в таких случаях, когда разрабатывала фискальную систему в деспотическом государстве. В самом деле, составитель «Ньяя-сутр» вряд ли был настолько, как сейчас принято говорить, «неадекватен», чтобы претендовать на «освободительное» значение познания 16 нормативных предметов ньяйи (*padārtha*) — источники знания (*pramāṇa*), предметы знания (*prameya*), сомнение (*saṃśaya*), мотив познания/действия (*prayojana*), иллюстративный пример (*dṛṣṭānta*), доктрины (*siddhānta*), члены (*avayava*), рефлексия (*tarka*), удостоверенность в правильном решении проблемы посредством сопоставления результатов контрверсии (*nirṇaya*), диспут (*vāda*), софистический спор (*jāpa*), эристический спор (*vitāṇḍa*), словесные ухищрения (*chala*), псевдоаргументы (*hetvabhāsa*), псевдоответы (*jāti*) и причины констатации поражения в споре (*nigrahasthāna*), как то следует из его первой сутры. То, что сутракарин (составитель сутр) ньяйи приписывал познанию этих материй «терапевтическое» значение по соображениям прежде всего престижности, объясняется Дайя Кришной достаточно убедительно. Косвенно и, я бы сказал, весьма деликатно подтверждает это и Ватсьяяна, который в комментариях к той же сутре, не вступая в открытую дискуссию с сутракариним, указывает, что «высшее благо» (см. выше) является результатом познания четырех «оснований цели» (*arthapada*), а именно: 1) того, от чего следует избавляться, 2) его причины, 3) конечного избавления от него и 4) средства этого избавления, что вполне соответствует четырем «благородным истинам» Будды о страдании, освоенным еще до Ватсьяяны составителем «Йога-сутр» (ср. II.17, 24–26)¹. Ватсьяяну можно понять таким образом, что высшее благо является следствием познания *экзистенциально*, а не чисто *теоретически* значимых предметов, каковыми являются 16 диалектических топиков ньяйи. Уже названный крупнейший средневековый найяик Бхасарваджня также связывает «высшее благо» с познанием лишь: 1) того, что следует стяжать (избавление от страдания) и 2) средств стяжания его (средства противодействия страданию), 3) того, от чего следует избавиться (будущее страдание) и 4) причин его (истоки страдания), а вовсе не 16 категорий ньяйи, солидаризируясь, таким образом, в своей общей установке с Ватсьяяной. Следовательно, философы ньяйи, демонстрируя лояльность по отношению к сутракарину, аккуратно его поправляют, считая некорректным смешивать теоретическую мудрость с «практической».

¹ О заимствовании буддийской модели четырех истин о страдании в медицинских трактатах (схема: болезнь, ее причины, излечение, терапия), затем в «Йога-сутрах» и из них уже Ватсьяяной см. специальное изыскание: *Wezler A. On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyūhatva of the Cikitsāśāstra and the "Four Noble Truths" of the Buddha.* — *Indologica Taurinensia*. 1984, vol. 12, c. 325–326, 336.

Неотразимый, на мой взгляд, аргумент Дайя Кришны — критика «двойных стандартов» в сопоставлении «этосов» западной и индийской философий, при котором первая в этом сопоставлении репрезентируется новоевропейским рационализмом, начиная с Декарта, а из второй соответствующий «новоиндийский» период логического рационализма, представленный навья-ньяйей, изымается посредством простого игнорирования. Эта явная асимметричность свидетельствует о том, что сторонники концепции индийской философии как «пути к освобождению» исключают из индийской философии особо неудобные для них исторические блоки — как раз те самые, которые в наибольшей степени соответствуют и типологически и хронологически западной философской рациональности нового времени.

Совершенно прав Дайя Кришна и в идентификации ближайшего индийского эквивалента философии в виде *ānvīkṣikī*. Здесь он получает поддержку со стороны самой авторитетной инстанции — памятников традиционной индийской культуры, в которых данное обозначение фиксирует единство предметности и методологии философского исследовательского дискурса. Термин начинает функционировать уже в текстах «Махабхараты» (I.71. 49–51; ср. II.173. 45) как обозначение одной из четырех основных наук, характеризующихся логико-дискурсивным методом; в «Законах Ману» (VII.43) раскрывается его «философская ангажированность», обозначенная как «познание Атмана»; в «Артакшастре» (I.2) он, снова в качестве обозначения одной из четырех основных научных дисциплин, «исследующей посредством аргументации», обобщает уже конкретные философские школы — санкхью, йогу и локаяту¹; в «Ньяя-бхашье» он, также в качестве обозначения четвертой основной науки, отождествляется с философией ньяйи, и при этом подчеркивается, что именно наличие специальных категорий, начиная с «сомнения», типологически отделяет собственно философскую деятельность от «просто познания Атмана, как в Упанишадах»²; в «Кавьямимансе» Раджашехары (X в.) тот же термин обозначает полемический дискурс, в котором участвуют проponentы в лице санкхьи, ньяйи и вайшешики и оппоненты в лице джайнов, буддистов и материалистов³. Концепция *ānvīkṣikī* как ближайшего эквивалента «философии»,

¹ См.: The Arthasāstra of Kautilya with the commentary Śrīmula of Mahāmahopādhyāya T.Gaṇapatiśāstri. Pt I–III. Trivandrum, 1924–1925 (Trivandrum Sanskrit Series, № 82), pt I, c. 16–18. Правда, термин *yoga* может означать (как видно из «Ньяябхашьи», I.1.29) вайшешику, а *lokāyata*, как я пытался показать в другом месте, — ньяйю, но, разумеется, эти идентификации никак не отменяют того факта, что составляющими *ānvīkṣikī* были именно философские школы, но, напротив, только подтверждают и даже «усиливают» его.

² См.: Vātsyāyanabhāṣyasaṃvalatam gautamīyaṃ Nyāyadarśanam..., c. 6, 11.

³ См.: The Kāvya-mīmāṃsā of Rājasekhara. Ed. with His own The Kāvya-mīmāṃsā Chandroka Commentary by Śaṅkhyāchārya Pandit Sri Nārāyaṇa Śāstri Khiste. Pt I. Benares, 1931, c. 13–14.

обязанная своим существованием в первую очередь наблюдательности выдающегося индолога Г.Якоби¹, поддержанная затем многими индологами, впоследствии неоднократно подвергалась и сомнениям, а соответствующая индийская наука — попыткам понизить ее статус до технической «проверочной дисциплины»², попыткам несостоятельным уже хотя бы потому, что данный термин, как становится очевидно из приведенных контекстов, эксплицитно обобщает именно философские школы, обозначая их родовое единство. Поскольку же в качестве эквивалента «философии» *ānvīkṣikī* в индийской культуре альтернатив не имеет³, мы можем смело утверждать, что сама индийская культура видела в философии прежде всего особую теоретико-исследовательскую деятельность, реализуемую средствами рационального дискурса, который материализуется в дискуссии, и стадияльно отличную от внетеоретического гносиса. Иными словами, если мифологизаторы-апологеты индийской философии от индологии и неоиндуизма представляют ее своей аудитории в виде «не совсем философии», то сама индийская культура идентифицирует ее как «совсем философию».

5. Историко-философские штудии предназначены для решения двух типов задач. Во-первых, для выяснения того, что изучаемый исторический философский материал может дать для философии современной, какие ее конкретные проблемы он позволяет решить и каким образом он может

¹ Впервые на сближение понятий *ānvīkṣikī* и *ātma-vidyā* обратил внимание еще Й. Дальман. См.: *Dahlmann J. Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*. B., 1895, с. 225–226. Соответствующая статья Г.Якоби: *Jacobi H. Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie*. — *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. 1911, с. 732–743.

² Наиболее последовательно оппозиция концепции Г.Якоби была выражена П.Хакером: *Hacker P. Ānvīkṣikī*. — *Hacker P. Kleine Schriften*. Wiesbaden, 1978, с. 137–166.

³ Единственная альтернатива, которую пытались и в настоящее время пытаются представить сторонники индийской философии как «не совсем философии», — термин *darśana*, означающий «видение». Полную безосновательность попыток представить индийскую философию в виде мистического видения-даршаны, которые более всего характерны для неоиндуистов, решающих апологетические задачи, продемонстрировал В.Хальбфасс (придерживавшийся, правда, мнения, что единого универсального термина, соответствующего всему объему понятия «философия», в индийской культуре не существует). Основной аргумент Хальбфасса состоит в том, что *darśana*, как и родственное *dr̥ṣṭi*, в текстах означает как раз противоположное мистическому видению, а именно «взгляды» как «положения», «доктрины», «догмы», а также философские школы в виде систем определенных «догм»; эквивалентом же философии данный термин не может быть в любом прочтении потому, что означает не философскую деятельность и не ее предметность, но, как только что было отмечено, главным образом философские школы и имеет лишь «доксографический» характер (ср. знаменитые компендии «Шаддаршанасамуччая» — «Выжимки из шести систем», «Сарвадаршанасиддхантасанграха» — «Собрание доктрин всех систем», «Сарвадаршанасанграха» — «Собрание всех систем»). См.: *Halbfass W. Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel–Stuttgart, 1981, с. 296–309.

содействовать самим способам постановки и решения философских проблем как таковых. Во-вторых, для уяснения того, как этот материал позволяет уточнить общие закономерности развития философии как универсального явления *духовной культуры* в конкретных пространственно-временных параметрах.

Значение длительной и упорной борьбы Дайя Кришны за индийскую философию (как единство реальных признаков философии, сопоставимых с философией европейской как два вида единого рода философии) против *«индийской философии»* (как единства индологических мифологем, с европейской философией глубинно несопоставимых и являющихся по отношению к ней инородными) для современной философской рефлексии можно видеть в том, что она, при необходимой коррекции определенных полемических увлечений, вносит существенный вклад в обеспечение концептуального пространства для осмысления мировой интеркультурной философии и, более конкретно, для философской компаративистики. Он, однако, не только убедительно продемонстрировал, что предзаданные схемы типа виртуальной индийской «философии освобождения» (и лежащий в основе подобных схем редукционистский способ мышления) делают философскую компаративистику, коей все мифологизаторы индийской философии воздают ритуальные почести, по-существу, невозможной, поскольку компаративистика не может работать с несоизмеримыми величинами. Его акцентировка значения индийской философской рациональности позволяет, на мой взгляд, внести вклад в необходимое ограничение объема понятия «философия» и в самой современной культуре — объема, который, как хорошо известно логикам, при поступательном расширении делает соответствующее понятие все менее содержательным.

Но Дайя Кришне принадлежит заслуга заострения и одной первостепенно важной проблемы собственно историко-культурологического характера — проблемы идентификации индийских «философских школ». Правда, он попытался решить ее значительно более простым способом, чем она того заслуживает, но он совершенно правомерно обратил внимание на то обстоятельство, что философские школы Индии слишком долго воспринимались как нечто самоочевидное, чтобы стать предметом специальных изысканий. Что такое собственно та или иная из известных философских школ Индии — школа в первичном смысле, как место преподавания определенной философии, сообщество философов, объединяемых определенными принципами институционализации, или то и другое одновременно, наподобие, скажем, платоновской Академии или аристотелевского Ликейя? Если индийские философские школы-даршаны были школами в первом и первичном значении, то что именно в них преподавалось, кем и как и существовали ли какие-то средства оформления данного процесса? Если они были школами во втором значении, то существовали ли какие-либо способы инициации в них или институционализации их деятельности? Если же они совмещали и то и другое, то связывались ли эти

параметры друг с другом, и если да, то снова как? Ответов на эти вопросы у индологии пока что нет.

Можно констатировать, правда, что каждая из «школ», которая, конечно, была значительно большим, чем «стилевым единством», представлена определенной иерархией порожденных ею текстов, среди которых различимы комментарии базовых текстов (сутры или карики), распределяемые, как уже было отмечено, на нормативистские, учебные и теоретические; специальные трактаты по специальным проблемам — исследовательские и полемические; наконец, популярные сводки соответствующих учений, рассчитанные как на собственных «студентов» или «аспирантов», так и на экспозицию соответствующих доктрин перед внешней аудиторией в прозелитических целях. Из этих жанровых особенностей можно без труда вывести несколько типов философской деятельности: экзегетическую, исследовательскую, полемическую, популяризаторскую и, конечно, преподавательскую. Однако эта гипотеза требует проверки и научной реализации. Только в этом случае философский процесс в Индии в его историческом движении окажется понятным для всех тех, кто заинтересован в понимании и его результатов. И здесь следует видеть одну из важнейших перспектив научной индологии, намеченную в полемических инвективах Дайя Кришны¹.

¹ В историко-философском антиковедении в изучении основных эллинских школ сделано уже очень немало. Ср. хотя бы такие исследования, как: *Lynch J.P. Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution. Berkeley-London, 1972*, или монументальный продолжающийся труд: *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung. Begründet v. H.Dörrie, fortgeführt v. M.Baltes unter Mitarbeit v. F.Mann. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987 ff.*

K. Satchidananda Murty: Sitting at the Feet of Śaṅkara

When you are only starting to work in the vast field of Indian studies and yet entertain some hopes that one day you might reach your long sought goal, what you need most acutely is the help of a patient and knowledgeable master. You need not only the guiding thread of reliable texts but also somebody to actually lead you at least part of the way, someone to help you in determining your own path.

I was probably lucky in this respect, since one of the first books I read when I started to think about Śaṅkara's system was K. Satchidananda Murty's *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*. To say that it was inspiring would be an understatement; it gave me much more than just a taste of brief exultations or emotional raptures: it supplied me with a necessary sense of perspective, and what is more—I truly believe it safeguarded me against usual pitfalls that are always awaiting a scholar when he is trying to apply his European culture and European modes of reflection to something which essentially needs a totally different kind of approach. After reading Murty's book I could not ever regard Vedic scripture as just an accidental and more or less optional envelope for really profound philosophical ideas of Advaita. I could not ever try to overlook the fact of an unswerving and steadfast connection between theoretical notions of Advaita and Vedic revelation.

While Murty himself was much too modest, insisting that nowhere in his book *Revelation and Reason in Advaita Vedānta* were the personal views of the author explicitly expressed, in my opinion, the author's position is only too clear to the attentive reader, though, of course, it was intricately interwoven into the very texture of the monograph. To me, the key words concerning the problem of religious symbolism run as follows: "...the symbols are not to be taken literally; ...the paradox and ambiguity in religious symbolism is the result of the difficulty of presenting the infinite in the forms of the finite; ...the phrases used cumulatively convey some sense of the absolute significance, which never depends upon this or that way of speaking about Brahman; ...words conjointly indicate a fact qualitatively other than the facts, of which they are usually used as symbols"¹.

Later in my life I had an opportunity to acquaint myself with other philosophical notions, expressed in various essays, books and lectures of Murty.

¹ *Satchidananda Murty K. Revelation and Reason in Advaita Vedānta*. N.Y., 1961, p. 287–88.

Gradually I became interested not only in the interpretation of Śaṅkara's system, but also in the methods and approaches, propounded by one of the most eminent present-day Indian thinkers. By that time I was already well aware of Murty's reputation as an original and highly competent scholar in the field of Vedānta studies.

In his address, delivered in September 1985, during the celebration of the Silver Jubilee of Śrī Śaṅkara Kṛpā, and entitled *The Advaitic Notion*, Murty lays bare his own principles of analysing Vedānta texts. Along the lines indicated by the famous Vedānta sage Śrīharṣa, he reminds that any knowledge, which dawned on a reflecting subject, is self-evident and naturally valid for him. There is no obligation and no need to plunge into the infinite regress (*anavasthā*) of futile attempts to justify and demonstrate a chain of argumentation, since the crucial point, the point of support for every philosophical tenet is already pre-conceived and pre-settled by the absolute unity and self-luminosity of *ātman*. This self-evident *ātman* lies at the source of every experience and every concept, it originates and it concludes the chain of reasoning, thus determining, in the ultimate sense, its very structure and reliability.

In this way, Murty finds a starting-point for his painstaking efforts to save Vedāntic ideas in our scientific and sceptical age. Indeed, having obtained an in-depth knowledge both of traditional, orthodox upbringing and of Western system of education, he is placed in quite a unique position, which allows him, so to speak, to embrace their respective shortcomings and advantages at a single glance. Hence, his approach to the role of *śruti*, sacred scriptures is by no means the only, the absolute knowledge, which has to be accepted literally. Vedic texts constitute primarily the bridge between our finite world and the super-sensuous world of Brahman. Along with the self-evident revelation of *ātman*, the texts of *śruti* supply at least a glimpse of eternal Brahman in our state of nescience.

In the same work *The Advaitic Notion*, Murty is summing up his explication of Śaṅkara's notions; he maintains that while self-awareness of *ātman* is absolutely self-proved, "vedantic sentences indicate its nature ... in a secondary or indirect way"¹. It is fairly clear from the author's line of reasoning that Vedic scripture is not regarded here only as a holy revelation, which is definitely beyond any critique or discussion; the role of the scripture is primarily a negative one: its main task consists in removing any arguments that might contradict the notion of the oneness and unity of the self (or *ātman*). This negative function, of course, is only relevant for our mundane plane of existence. As soon as the real knowledge dawns, all the finite instruments, including Vedic texts, become superfluous and have to be thrown away. As soon as the besieged fortress is conquered, the ladders that helped the warriors to climb the walls become of no use and might just as well be dropped to the ground. When Murty is reflecting upon this, he is surely reminded of the well-known thesis of Ludwig Wittgenstein,

¹ *Satchidananda Murty K. The Advaitic Notion. Sringeri, 1985, p. 17.*

according to which all usual verbal statements about reality can be critically considered, understood or accepted only before the transition to some higher plane of existence; after that any word and any meaning should be thrown away as a used-up auxiliary instrument.

The ideas on the tradition of Advaita Vedānta, finding their place in various works of Murty, come to a clear focus in his Inaugural Address delivered for the International Congress of Vedānta, which was held at the Miami University, USA, in April of 1990. It is worth mentioning that the congress itself was convened in order to celebrate Śaṅkara's anniversary (Murty was among those scholars who took the initiative of organising proper scholarly meetings and celebrations on the occasion of symbolic anniversaries of the Buddha, the Jina and, finally, Śaṅkara.) It is really a lot that is demanded of a researcher who tries to tackle a trying problem of summarising his cherished ideas in just so many well-chosen phrases. One has to be brief but one cannot allow oneself to become flippant or even formal—the occasion is much too serious.

I remember how brilliantly the problem was solved in this particular case. To my mind, Murty used to full advantage the approach which proved so successful in his earlier works. I mean primarily his unique ability to combine Western analytical methods with traditional Indian education. He was both thoroughly logical and well-rooted in the ancient texts, both painstakingly accurate in Sanskrit references and broad-minded in his evaluation of modern scientific ideas and superstitions. And he really succeeded in bringing Śaṅkara closer to the multi-cultural and multi-national audience, or, to be more precise, in bringing his listeners closer to Śaṅkara's tradition, Śaṅkara's destiny and Śaṅkara's own peculiar philosophy.

Taking as a starting-point for his exposition three well-known Sanskrit sayings: "*nivartakam śāstram*" ("that which removes is a śāstra"), a text from Patañjali's *Mahābhāṣya* "*antvam idam pramāṇam ātmaikatvasya pratipādakam*" ("the ultimate *pramāṇa* is the one propounding the oneness of *ātman*"), Śaṅkara's *Brahmasūtra-bhāṣya*, II.1.14; and "*na tu brahmajñāne yatnaḥ atyantaprasiddhatvāt*" ("no effort is necessary for the knowledge of Brahman, since it is absolutely self-evident", an aphorism from Śaṅkara's *Bhagavadgītā-bhāṣya*)¹, Murty proceeds with his elaborate reflection on the whole of Śaṅkara's system.

If the exposition is started with clarifying the very roots of Advaita, which are deeply ingrained in the preceding tradition,—firstly and foremostly in the tenets of the so-called 'grammarians', there is a need to determine the role of words and sentences in particular, and the role of speech in general. Indeed, European philosophy has only recently become really interested in similar problems. Certain attempts by logical positivists (if I am to justify my somewhat arbitrary mention of Wittgenstein) were more or less following the lines that

¹ *Satchidananda Murty K.* Inaugural Address for the International Congress of Vedānta. Miami University, Oxford, Ohio, USA, 1990, p. 5.

had been exhaustively explored by early Indian thinkers belonging to the Grammar school. However, when I go through the notions, minutely examined by Murty, I am more readily reminded of the theories of French semiotics, primarily of the ideas of Roland Barthes and Jacques Derrida.

According to the Indian grammarians, the words and the syllables of the sacred scriptures constitute the source of the universe and provide the empirical world not only with a deeper meaning but also with its innermost structure; in this respect one might well recall some of Derrida's singular interpretations, given to the phenomenological notions of Husserl. In Derrida's words, "the phenomenological 'voice' should be that spiritual body which continues to speak and to be presented for itself—which continues to understand itself—even in the absence of the world. And of course, what is acknowledged for the 'voice', is also acknowledged for the language of words that could be considered as irreducible, undestructible..."¹. And it is small wonder that one of Derrida's main books bears a significant title: *De la Grammatologie*, that is, "About Grammatology" (Paris, 1967), the fact, which might remind one of Bhartṛhari's words: "And the higher Brahman is only made known through the science of grammar (*vyākaraṇa*)" (*Vākyapadīya*, *Brahmakāṇḍa*, 22).

Anyway, as Murty aptly puts it, the 'science of grammar' "does not derive or produce the word-form, but only removes the mistaken assumption about it"². In other words, according to the Vedantins, no *śāstra* (including the Grammar school or Advaita itself), however right and correct it might be, generates any new knowledge, since all knowledge (*jñāna*) is already in existence—as the higher Brahman, as a self-evident *ātman* or as the ultimate language structure, which eventually shapes up all our notions and statements concerning the world. The whole of Advaita tradition is brought to light by Murty in order to substantiate this view, he is lavishly citing relevant passages from the works by Dravidācārya, Gaudapāda, Śaṅkara, from the texts of the later Advaitins—Ānandagiri, Prakāśātman, Vimuktātman, Jñānottama or Madhusūdana Sarasvatī. The panoramic view, presented by this modern Vedānta scholar, is a clear enough demonstration of the main postulate: when any school of Indian thought offers its own solution or interpretation of a philosophical problem, the tenet itself should not be accepted as the ultimate, the only possible truth. It has to be regarded rather as a dialectical means of planting a doubt in the well-established set of empirical beliefs or superstitions, as an intricate and skilful way to remove all-too-familiar platitudes and ideas of ordinary life.

The second notion, or the second main principle of Advaita philosophy, singled out by Murty, is dealing with the concept of '*antya pramāṇa*', the conclusive means of valid knowledge. In order to approach it, Murty refers to *Bhagavadgītā-bhāṣya* and *Brahmasūtra-bhāṣya* of Śaṅkara. According to the

¹ Derrida Jacques. La voix et le phénomène. — Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Presse Universitaire de France, P., 1972, p. 15–16.

² Inaugural Address, p. 6.

Advaitin, this *pramāṇa* is nothing other than the famous *śruti mātṛvākya*s, or 'great sayings': "*Tat tvam asi*" ("That thou art") and "*Aham Brahmasmi*" ("I am Brahman"). Providing his own interpretation to Śaṅkara's texts, Murty shows that this '*antya pramāṇa*' actually "removes the knowership (subject-hood, *pramātṛtva*) of the Self; and even while so removing, it becomes a non-*pramāṇa*, just as a *pramāṇa* in a dream ceases to be so after awakening"¹.

So, contrary to the widespread and popular view, *ātman* is not a kind of a purified and absolute subject, nor is it a manifestation of some supreme knower. It is just impossible to apply this trash version of Hegel's 'Absolute Geist' ('Absolute Spirit') to the Advaitic concept of *ātman*, since in Śaṅkara's system, one cannot draw any distinctions between the cogniser, the act of cognition and the object of cognition. The opposition of the subject and the object, so dear to the classical, rationalistic trends within the scope of European philosophy, falls short of grasping the peculiar essence of *ātman*; preliminary approaches to this entity started to be outlined only after the emergence of Husserl's phenomenology, where one can already discern the concept of '*transzendente Ich*' ('transcendental I') which appears (or shines through) only after the removal ('*phaenomenologische Reduktion*') of all empirical data and all empirical attributes. As Murty demonstrates with the help of Vedānta sources, the introduction of the '*antya pramāṇa*' abolishes any finite and paltry contraposition between the subject and the object of knowledge, thus clearing the way for less trivial suggestions and concepts.

The third main idea discernible in the foundation of Advaita is, in Murty's opinion, that of the right way of approaching Brahman. It is evidently closely connected with the principles discussed above, but now the emphasis of the investigation is slightly shifted, thus securing a different angle of approach. Śaṅkara's texts referred to in this connection are mostly taken from his *Bhagavadgītā-bhāṣya*. The whole of Murty's reconstruction and interpretation of Advaita started with the argument concerning self-luminous and self-manifest reality of *ātman*. Now he follows Śaṅkara in order to show how even the finite and relative instruments of knowledge partake of this reality, which shines forth through them with its sheer presence and power. Actually, there is even a hint of some curious similarity between the notions of rigorously monistic Advaita and some tenets of rather more theistically biased systems (for example, Vijñānavāda of Rāmānuja,—or even Thomistic versions of Christianity). Indeed, as Murty points out, "not only in the intellect, but also in the mind, senses and body also there is a semblance (*abhāsata*) of the consciousness of the Self, which is the reason for their being mistaken for the Self by some"².

Nevertheless, in spite of all the understandable and objectively justified reasons for mixing up *ātman* and its temporary outer sheaths, the only real spiritual task confronting an adept is his ability to distinguish and apprehend the Self.

¹ Ibid, p. 12.

² Ibid, p. 14.

This culmination of knowledge (or, to put it in Śaṅkara's own terms, *jñānaniṣṭhā*) is possible only for diligent students well-versed in Vedānta, for assiduous disciples prepared to follow their guru, for those, who are prepared to leave for good the sphere of duality. As Murty puts it, "the removal of the notion of difference in external things alone is the cause of abiding in the true nature of the Self"¹.

So, the argumentation here has completed a full circle. Starting with the idea of self-luminosity and self-evidence of *ātman*, having discussed the role of *śāstra* (both of sacred scripture and that of traditional philosophical speculation), a follower of Advaita comes to the conclusion that after the removal of the nescience obscuring the Self the validity of *śāstra* itself vanishes, "and when the Real comes to be known, it is found there is no knower"². Thus a perfect balance is established between the validity of the sacred tradition and the demands of scholarly research, a gap between Vedic premises and European philosophical approach is successfully bridged. I believe, the task which confronted Murty in his analysis of Advaita tenets was somewhat akin to the one that Śaṅkara was dealing with in his time. Indeed, after a long period of the Buddhist predominance, Śaṅkara could not be content with just referring to the validity and absolute authority of *śruti* texts: he had to find a philosophical justification for choosing *śruti* tenets as a foundation of his own system.

Murty was hardly right when he disclaimed any originality of his interpretation of the ideas of the greatest Advaitins. The only way to develop and enrich ancient teachings is to follow them closely enough, while at the same time trying to find a correspondence for every successive step within the realm of the present-day thought. And *vice versa*, when one is making an attempt to embrace modern philosophical trends, it might be worthwhile to take a short halt, sitting down at the feet of Śaṅkara. I can clearly discern both ways of approach in the enlightening works of one of my gurus (if he is prepared to acknowledge such a disciple), Murty.

If I am allowed just a couple of personal remarks, I might add that I had the pleasure of personally meeting Professor Murty on several occasions and in connection with different objectives. I have a deep conviction that a person remains basically the same whatever the demands of the specific situation might be. And even on those occasions when he was acting as a shrewd and able administrator, I had, I believe, a glimpse of the same bright fire illuminating the vast plains of Advaita, burning out ignorance, superstition or just pardonable human laziness.

¹ Ibid, p. 15.

² Ibid, p. 16.

"Dialectical Dynamism" of D.P. Chattopadhyaya

Professor D.P.Chattopadhyaya has been a leading figure (along with professors K.Satchidananda Murty, Daya Krishna, Bhuvan Chandel) in establishing the co-operation between Indian and Russian philosophers. My colleagues and I are very much grateful to professor Chattopadhyaya for the publication by the Indian Council of Philosophical Research **History of Indian Philosophy: Russian View-Point**—a collection of papers written by Russian scholars on different schools and trends of Indian philosophy. Professor D.P.Chattopadhyaya not only supported the publication of the volume but has written a short but very nice introduction to it. Hence, all those years he demonstrated a real interest in maintaining and promoting the co-operation between the philosophers of our two countries.

Professor D.P.Chattopadhyaya is the author of many books and numerous articles. However there is a kind of leitmotif which goes through all his works. That is his approach to the relationship of tradition and modernity.

In the introduction to his book published as the sixth volume in PHISPC monograph series on history of philosophy, science and culture in India, D.P.Chattopadhyaya acknowledges: "Many of our chosen ways of shaping the future are unnecessarily foreign. I do not even remotely suggest that all that is foreign is unwelcome. Many ideas and technologies of the foreign origin, because of their rational or beneficial character, are welcome. What I am suggesting is this. Even after the open conflict between our cultural identity and the identity of other culture subsides, the silent conflict (of interests, approaches and values) between the two persists"¹. This quotation adequately sums up professor D.P.Chattopadhyaya's well balanced and realistic stand on the subject.

In my view professor D.P.Chattopadhyaya has laid a solid theoretical foundation under his stand by reflecting on the concept of development and progress as well as by contemplating on the nature, formation and evolution of values. I would like here to mention some of his points which seem to be of great importance.

In professor D.P.Chattopadhyaya's understanding of the progress the most essential are the following affirmations. First of all, though "the concept of pro-

¹ *Chattopadhyaya D.P. Interdisciplinary Studies in Science, Technology, Philosophy and Culture. New Delhi, 1996, p. xiii.*

gress is kindred to that of development ... one must take note of the distinction between the two"¹. The main distinction is that "progress is basically cultural and not natural and that there is nothing like natural law of progress." Consequently, "our attention is likely to be focused on the human aspect of progress, on the factors underlying progress"².

Just because progress is basically a cultural phenomenon it lacks universality since universal culture as such does not exist. Professor D.P.Chattopadhyaya points out that culture, like language or moral, is universal only as a concept. Cultural, linguistic or moral universals are "intellectual constructions", they are "universals only by courtesy"³. He does not deny of course that there are some generic characteristics which could be designated by terms like "linguistic universals" (Chomsky), "cultural universals" (Levi-Strauss), "biological universals" (Lenneberg) or "universal moral law" (Kant). He acknowledges common human roots. However, all those concepts are **empty** concepts having no objectual exemplifications. On that account, "cultural development or advancement does not necessarily entail universalization or globalization of some specific cultural achievements, artistic, legal or religious"⁴. Such universalization is not only wrong, it is dangerous, possesses "a dark implication". Referring to some examples of the latter, D.P.Chattopadhyaya reminds us that in the name of a universal religion "many unholy wars have been fought, resulting in the death of millions of human beings", in the name of a universal science "pseudosciences have been promoted and different forms of science ignored or even crushed"⁵. The point which is stressed upon in many of his writings is: "the recognition of difference between different forms of culture is unavoidable"⁶.

Professor D.P.Chattopadhyaya strongly opposes those who claim that "development ... to be an invariant value of all cultures"⁷. He realistically points out that "breakdowns of civilisation and sickness of culture are not accidents of history", they are "integral parts of it"⁸. Here, like in many other cases, the student fully shares his teacher's (Karl Popper) observation: progress is not an inherent law of history. Professor D.P.Chattopadhyaya calls to take a circumspect and critical view of history. "The easy option to establish objectivity in terms of linear progress or development", he states, "needs no modification, but rejection"⁹.

Are we as human beings capable to prevent those breakdowns of civilisation and sickness of culture? Are we in power to shape our own future? What should

¹ Ibid, p. 276.

² Ibid, p. 277.

³ Ibid, p. 279.

⁴ Ibid, p. 281.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid, p. 229.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

be then our means and methods? The answer I have found in D.P.Chattopadhyaya's writings is: "Yes, we can, if the future is not excluded from the present and from the past"¹. To include the present and in particular the past in our future means to take tradition as "a very important thing in the life of a nation"². However, it does not mean that tradition should be perpetuated or prolonged beyond a point of time since it would inhibit freedom and creativity genius of the people concerned: "Repetition of history is not the lesson of history. The lesson of history is to change and to enrich it by discoveries, inventions and innovations"³.

D.P.Chattopadhyaya refers to and shares Gandhi's approach to tradition and modernity which is against a "discontinuous and violent change"⁴. Mahatma instead suggested non-violent revolution like *sarvodaya* which literally means all-round development by a peaceful method of social change found in *satyagraha*. Professor D.P.Chattopadhyaya believes that non-violent satyagraha aims "to maintain the inner continuity between tradition and modernisation"⁵. Being truthful to the critical nature of his mind, D.P.Chattopadhyaya in spite of all his great respect for Gandhi, dares to mark the point of disagreements with Mahatma in this particular case. In his view "most of Gandhi's ideas and actions in respect of satyagraha can be satisfactorily explained without using the God-in-Man hypothesis. The question of God has remained a favourite subject of philosophical disputes from the very dawn of human civilisation and culture. The results of human reason and experience accumulated and assimilated over the centuries have left behind enough of norms and forms to minimise conflicts ... enabling mankind to discover and establish numerous modes of conflict, co-operation and integration. Some of the noblest teachers of mankind like Buddha and Marx who worked so much for human unity and progress were atheists. Some of the most well-known and influential followers of Gandhi like Nehru did not share their master's faith in God. Satyagraha is a noble principle. But its metaphysical foundation seems to be questionable and dispensable"⁶.

Thus, changes are inevitable and needed. D.P.Chattopadhyaya tries to develop the general thesis that the main dynamics of social change is man⁷ with reference again to the ideas of Gandhi. However, he goes much further beyond the latter in his elaboration on the subject by bringing up his own evolutionary theory of values.

The prime point D.P.Chattopadhyaya states is: "whatever man makes, inherits, or needs—theory, values, or social institutions—is questioned, enriched,

¹ See, *Ibid*, p. 214.

² *Chattopadhyaya D.P. Environment, Evolution and Values*. New Delhi-Madras, 1983, p. 195.

³ *Ibid*.

⁴ *Ibid*, p. 203.

⁵ *Ibid*.

⁶ *Ibid*, p. 203-204.

⁷ *Ibid*, p. 160.

or impoverished, and, in the process, changed"¹. The evolutionary character of theory, value, institutions, etc., rightly understood, means the necessity of the human intervention in the process. "Transformation of both nature and culture is brought about by human ideas and actions"². D.P.Chattopadhyaya joins philosophers like Karl Popper who argue that values are basically human products and subject to the extremely complex laws of cultural evolution. In that process the role man plays is not of a copyist but of a creator. "Man can initiate thought and action processes. In other words, he creates values both as a part of nature and a partaker in a cultural process"³.

In a number of his writings professor D.P.Chattopadhyaya points out shortcomings of the universalist theories of values with reference to different spheres of art, ethics, religion, sciences, etc. He believes that it is not only unwise but also dangerous to affirm the existence of so-called universal values and to impose, dictate them disregarding differences of culture, time and needs. He strongly insists on "the futility of search for values which are not culture-bound"⁴.

To "law-oriented universalism" which goes along with "static structuralism" professor D.P.Chattopadhyaya opposes what he calls "fact-oriented particularism", "dialectical dynamism". Yet it does not mean that he does not realise that both approaches create certain difficulties. In fact, he is against both extremes: "Emphasis on laws, whether these are construed in pro-naturalistic or anti-naturalistic ways, tends to berate the importance of the uniqueness of praxiological actions. Denial of laws in order to vindicate not only the unique character of valued actions but also the freedom of man as the author of those actions gives one the impression that values, strictly speaking, are neither objective nor universal"⁵.

Professor D.P.Chattopadhyaya looks critically into different efforts of reconcile the two opposite attitudes and in the long run finds out Ernest Cassirer's approach "very promising"⁶ referring to his **The Philosophy of Symbolic Forms** where it is shown how symbolic representations of different forms of experience, despite their ontological regionalism or relativism, have transcendental and intelligible appeal. However, generally speaking, to reconcile historical or sociological practicalism with transcendentalism does not prove easy. D.P.Chattopadhyaya is of the opinion that different forms of metaphysical essentialism, anthropological structuralism and law-governed historicism which have been resorted to deal with this disturbing situation retain the basic short-

¹ Ibid, p. 158-159.

² Ibid, p. 159.

³ Ibid, p. 224.

⁴ Ibid, p. 295.

⁵ *Chattopadhyaya D.P. Historicality of Human Practices: Art, Ethics and Religion. Calcutta, 1989, p. 2.*

⁶ Ibid, p. 17.

comings: they are distant from and artificially related with actual practices, wide and disparate variety of practical examples¹.

Though professor D.P.Chattopadhyaya straightforwardly affirms that he has not "the slightest sympathy with either any kind of universalism or with historicism of all varieties (Hegelian, Marxian, Spenglerian, Sri Aurobindian, Sorokian)" and he has "full sympathy with those who treat them with contempt"², yet he feels that they indicate some problems which stay unsolved. D.P.Chattopadhyaya indicates one of those unsolved "riddles" in the domain of art.

In his view neither history nor sociology of art forms of different ages and cultures show any uniform of laws and patterns. The diversity of art forms is boundless and their relativistic character is undeniable. How then to explain that certain works of art appeal to people belonging to widely separated cultures and epochs? In short, how to explain undeniable transcultural or objective appeal of art? D.P.Chattopadhyaya is sure that "enlarged and shared world of beautiful is not a matter of a priori or instant achievement", it cannot result from some transcendental unity. "It is the outcome, variable outcome, of experience, of what is experienced, of the will to experience and of the joy borne out of it"³.

I am very much in agreement with professor D.P.Chattopadhyaya's general position on the subject. However, that latter solution of "the riddle" does not look to me clear enough. Since he considers that his basic argument could be extended to the spheres of ethics, religions and sciences, I wish his argumentation concerning how universal principles prove to be true of or establish its applicative credentials in relation to peculiar facts would be more precise and convincing.

One of the most thought provoking statement of D.P.Chattopadhyaya is made in connection with the problem of conflict in the cultural development. There is no doubt that different and active cultures often prove conflicting. Cultural pluralism implies conflicts as well as conflicts imply cultural pluralism. D.P.Chattopadhyaya warns against condemning these elements of conflict without understanding their "functional import"⁴. He affirms that "a culture which knows no conflict or does not allow any scientific or ideological controversy within it, slowly degenerates into a totalitarian form, a sort of uncriticizable tribalism"⁵. In general, conflict plays a very important role within the evolutionary process: "Unity of opposites, conflict and harmony and similar other paired concepts bring out the dynamic character of social development. Freedom of man is the root of this social dynamics"⁶. It is because of the latter

¹ Ibid.

² Ibid, p. 4.

³ Ibid, p. 15–16.

⁴ See: *Chattopadhyaya D.P. Interdisciplinary Studies in Science, Technology, Philosophy and Culture*, p. 282–290.

⁵ *Chattopadhyaya D.P. Historicity of Human Practices: Art, Ethics and Religion*, p. 283.

⁶ Ibid, p. 286.

that D.P.Chattopadhyaya makes his choice. As he acknowledges: "My approach is basically freedom-related"¹.

Now, after all that has been said, I would try to define to which trends of thought in the contemporary East professor D.P.Chattopadhyaya belongs. The first, in fact superficial, look at his writings may give an impression that he is a typical modernist-westerniser. Such indentation appears at the examination of the list of references he gives, which is commonly full of the names of western philosophers (D.P.Chattopadhyaya's knowledge of the history of philosophy as well as of modern schools and personalities can impress one's imagination). Further, the problems he deals with are very much those which are mostly under modern discourse. At last, D.P.Chattopadhyaya does not correspond to the image of a thinker-reformer. The latter generally tends to revise or reconstruct the traditional values and notions in response to the challenges coming from the West. Say, for example, a distinguished poet-philosopher both of India and Pakistan Muhammad Iqbal being aware of Asian and African young generation's demand for "a fresh orientation of their faith" (as a Muslim, he kept in mind here Islam), had come to the conclusion that it was "necessary to examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help ... in the revision and, if necessary, reconstruction of theological thought in Islam". In Iqbal's view, it was high time to look to the essentials of Islam and therefore he undertook "a philosophical discussion of some basic ideas of Islam"² (essentials and basic ideas are also taken as Islamic universals).

In spite of all this Professor D.P.Chattopadhyaya is undoubtedly a philosopher-reformer. He uncompromisingly adheres to the evolutionary way of bringing changes, to social dynamism and freedom. D.P.Chattopadhyaya seems to focus his attention not so much at the deliberation and revision or reconstruction of national values and notions as at the critical examination of western way of thinking, western ideas and world outlook. In doing that he warns his compatriots about the shortcomings (sometimes, even evils) of the Western civilisation and thus prevents them to follow wrong directions.

I sincerely believe that professor D.P.Chattopadhyaya's "warnings" are of no less significance for my own compatriots.

The present stage through which Russia nowadays is passing is often called "perestroika", which means "reconstruction". However, it seems it would be more precise to describe it as the condition of being "at the cross-roads", since the Russian "architects" and "constructors" do not have a plan of action for the realisation of any particular project. It is true that among them there are those who strongly believe that they need to build a "skyscraper", while others "prefer to construct an *Izba*—a traditional Russian village "log-cabin". As for

¹ Ibid, p. 287.

² *Allama Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1996, p. 15.*

the majority, they wish for themselves, and especially for their children and grandchildren, just to have a comfortable house where well-being and justice could reside.

In short, the controversy between so-called *zapadniks* (Westernises) and "slavophiles" (a kind of Russian fundamentalists) which took place in the second half of the 19th and the beginning of the 20th centuries and was broken by the Russian October revolution of 1917 has been nowadays back. As it was in the past, the public opinion is divided between those who share Peotr Chaadaev's conviction: "it is impossible to become civilised without following a European model"¹, and those who follow Konstantin Leontiev, who insisted: the main task of Russia is not to submit to Europe but "to preserve its particularity".

Only future can give a final respond to the question: who is right in that controversy? Yet in order not to repeat the mistakes of the past and to avoid new ones we are to participate in the dialogue of cultures, because "individuals and peoples get self-conscious only through comparing themselves with the others"².

While reflecting on the problems which are of vital importance for Russia we are inclined nowadays either to take the West as a certain beau ideal which can give us the right direction, or to rely exclusively on our own historical experience. In fact the experiences of non-western countries are completely ignored, though many of them have passed or are passing the same period of "the reconstruction" as we do.

Russia might learn a lot not only by taking into account the political experience of non-western nations, in particular, those who possess a rich cultural heritage of their own. We can and I believe we should be more attentive to the voices of philosophers from those countries, to the voices of those who independently and creatively reflect on the problems of the common vital importance. Professor D.P.Chattopadhyaya is undoubtedly one of them. I wish my compatriots could follow his advices in many cases. At least the following statement by D.P.Chattopadhyaya is quite relevant to the modern Russian situation:

"There are certain basic human rights and ... every civil society must recognise and *wherever possible*, enforce the same. The main difference arises on the question of practice or determining the enforcement conditions... The principles of the basic human rights should not be formulated in an abstract manner, disregarding the conditions, the social context, of the concerned human beings"³.

Впервые опубликовано: History, Culture and Truth. Essays presented to D.P.Chattopadhyaya. Ed. by Daya Krishna, S.Murty. New Delhi, 1999.

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое. — Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989, с. 28.

² Кавелин К.Д. Собр. соч. в 4-х томах. СПб., 1898, т. 1, с. 674.

³ Chattopadhyaya D.P. Environment, Evolution and Values, p. 225.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

*Ю.А.Замошкин,
А.Ф.Шишкин*

На 31-й сессии Индийского философского конгресса (1956)

Во второй половине декабря 1956 г. авторы настоящего сообщения проф. А.Ф.Шишкин и кандидат философских наук Ю.А.Замошкин по поручению Президиума АН СССР посетили Индию и приняли участие в работе 31-й сессии Индийского философского конгресса (ИФК). ИФК является широким общенациональным объединением деятелей философской науки. Конгресс имеет постоянный организационный комитет, обеспечивающий ежегодный созыв сессий конгресса, издающий его труды. Он состоит из видных ученых Индии. В настоящее время президентом ИФК является известный философ и общественный деятель профессор Хумайюн Кабир, а почетным секретарем — профессор М.А.Никам, глава философского факультета в Майсурском университете.

31-я сессия ИФК проводила свои заседания с 19 по 22 декабря 1956 г. в городе Аннамалайнагаре, расположенном на юге Индии, в 8 часах езды по железной дороге от Мадраса. Небольшой по величине город Аннамалайнагар является в то же время одним из древнейших культурных и религиозных центров Южной Индии. В нем расположены два крупнейших храма, посвященных богам Шиве и Вишну. Особенно известен храм танцующего Шивы (Натараджи), чей танец символизирует вечное, непрекращающееся космическое движение. В день открытия конгресса в Аннамалайнагаре происходило ежегодное празднество в честь Шивы-Натараджи, на которое собрались из всех частей Южной Индии многие тысячи верующих. Мы, советские философы, вместе с рядом гостей и делегатов конгресса имели возможность присутствовать на этом грандиозном празднестве и познакомиться, таким образом, с некоторыми традициями и верованиями индийского народа.

Город Аннамалайнагар, где происходил конгресс, знаменит еще и своим университетом, одним из самых влиятельных и крупных университетов Южной Индии (в нем обучаются около 5 тысяч студентов). В настоящее время он является наиболее крупным центром развития философской мысли Индии, в нем ведется большая научная работа в области истории, экономики, тамильской и санскритской филологии, философии, математики, физики, химии, ботаники и биологии. При университете есть инженерный колледж и факультет музыки. Университет является автономным и существует на средства, предоставляемые местным раджей.

На 31-й сессии ИФК присутствовали свыше ста делегатов, приехавших со всех концов Индии. Здесь были представлены все крупнейшие университеты и колледжи страны. Руководство конгресса пригласило также гостей из ряда других стран: СССР, Пакистана, Цейлона, Италии, Англии, США, Франции и Германии.

Работа 31-й сессии конгресса проходила на пленарных заседаниях и на заседаниях четырех секций: 1) логики и метафизики, 2) психологии, 3) истории философии, 4) этики и социальной философии.

В первый день работы на пленарном заседании конгресса с приветственными адресами и речами выступили вице-канцлер Аннамалайнагарского университета профессор Шри Нараяносвами Пиллаи, президент конгресса профессор Хумайюн Кабир и председатель на 31-й сессии конгресса профессор Калькуттского университета доктор Рас Вихари Дас. С приветствиями выступили зарубежные гости, присутствовавшие на заседании.

В приветственном слове от имени советских философов мы поблагодарили организаторов Всеиндийского философского конгресса за приглашение участвовать в работе конгресса, выразили желание советских философов установить прочные, тесные, дружественные связи с представителями индийской философской мысли — связи, которые должны содействовать развитию взаимопонимания и укреплению дружбы между СССР и Индией. Мы рассказали о том большом интересе, который проявляет советская интеллигенция к истории индийской философии и к современной индийской философской мысли. Выступление советской делегации было встречено участниками конгресса дружными аплодисментами.

Два основных вопроса были предметом обсуждения на сессии конгресса: 1) «Нуждается ли индийская философия в новой ориентации?» и 2) «Философские основы социальной революции».

Постановка этих актуальных вопросов придала 31-й сессии ИФК особый интерес по сравнению с предыдущими сессиями. По каждому из этих вопросов было сделано три доклада, причем по второй теме один из докладов был предоставлен советской делегации. В прениях по каждому из обсуждаемых вопросов участвовало более 15 человек.

В связи с чем был поставлен первый вопрос: нуждается ли индийская философия в новой ориентации?

Уже в приветственных адресах руководителей конгресса нашло свое отражение серьезное беспокойство по поводу состояния философской науки в современной Индии. Выступавший первым вице-канцлер Аннамалайнагарского университета Шри Нараяносвами Пиллаи отметил, что философия в настоящее время постепенно теряет свою прежнюю ведущую роль в системе высшего образования Индии.

«Существует тенденция к неуклонному уменьшению числа студентов, специализирующихся по философии, тенденция к снижению уровня подготовки этих студентов. Философия, по-видимому, в настоящее время не

привлекает к себе лучших студентов, как это было несколько десятилетий тому назад».

Президент конгресса профессор Кабир говорил об «отсутствии в настоящее время интереса к изучению философии даже среди интеллигенции в Индии».

«Во многих университетах, — сказал профессор Кабир, — студенты-философы вербуются главным образом из тех, кто не мог поступить на какой-либо из других, более популярных факультетов».

Философия, по словам профессора Кабира, сегодня страдает от всеобщего невнимания и равнодушия, в то время как интерес к другим наукам, естественным и общественным, неуклонно и быстро растет.

Серьезная неудовлетворенность состоянием исследовательской работы и преподаванием философии в высшей школе нашла свое место в выступлениях ряда делегатов с трибуны конгресса и в беседах с советскими делегатами. Отсюда понятна актуальность постановки в качестве темы первой пленарной дискуссии вопроса: «Нуждается ли индийская философия в новой ориентации?». Как же ответили на этот вопрос делегаты 31-й сессии конгресса?

Первый докладчик по данному вопросу, профессор Малкани, руководитель научно-исследовательского Института философии в Амалнере, отрицал всякую необходимость какой бы ни было философской перестройки. «Мой вывод — индийская философия не нуждается ни в какой реориентации. Она нуждается лишь в правильном и грамотном изложении».

Призывая индийских философов вернуться к своим собственным традициям, профессор Малкани под этими традициями понимал лишь традиции одной школы индийской философии, господствующей в последние века, — Веданты, тесно связанной с теологией и мистикой древних священных книг Индии — Вед.

По мнению профессора Малкани, «индийская философия должна основываться на Вечном Слове (Священном писании) и на опыте поколений пророков и мистиков». Профессор Малкани в своем докладе стремился разделить, противопоставить индийскую философию философскому развитию Европы. Он пытался доказать, что противоположность между индийской и европейской философией якобы заключается в том, что западная философия считала разум, логическое мышление основным средством философского исследования, в то время как индийская философия не может быть основана на разуме, а должна опираться главным образом на интуицию. «Метод разума, принятый западной философией, чрезвычайно успешен в науке, но не в философии» — такова точка зрения профессора Малкани.

И профессор Малкани в заключение сделал вывод, что «не индийская философия нуждается в реориентации, но те ложные философские ценности, которые мы приняли в результате нашего контакта с западной культурой».

Отмежевываясь от крайних выводов профессора Малкани, направленных против метода рационального познания, против всякой связи с западной философией, второй докладчик, профессор Дж.Н.Чабб, тем не менее в целом разделяет оценку современной индийской философии, данную в первом докладе. Он указывает в качестве основного пути дальнейшего развития индийской философии путь тесного союза философии и теологии индуизма.

«Философия и теология в подлинном смысле этих слов — одно и то же. Этот союз философии и теологии есть союз божественного откровения и рационального познания в едином процессе, где обе эти стороны отличны, но неотделимы друг от друга, в процессе, где истина откровения подвергается „свободной“ обработке в соответствующую систему идей».

В основе этого единого процесса, по мнению профессора Чабба, лежит откровение. Профессор Чабб предложил принять за основу положение о том, что «истина сначала должна быть услышана, а затем уже исследована разумом, что „Шрути“ (священные книги) являются нашим единственным прамана (источником познания)».

Профессор Чабб выступил за известную перестройку современной индийской философии, но за перестройку в свете новейших мистических учений и главным образом в свете учения известного мистика Южной Индии Шри Ауробиндо, основавшего собственную школу в Пондишери. Профессор Чабб призывал к разработке мистического учения Ауробиндо о «сверхразуме», задача которого — проникнуть в Абсолют, в иной мистический божественный мир, «преодолев сопротивление и инертность материи».

Основные положения третьего доклада (проф. Варадачари), по сути дела, мало отличались от взглядов профессора Чабба. Он также связывал основной тезис о перестройке индийской философии с мистическим учением Шри Ауробиндо.

После прочтения трех основных докладов (их полные тексты были заранее отпечатаны и розданы делегатам конгресса) развернулись интересные и оживленные прения. В центре прений стояли вопросы о причинах кризисного положения в современной индийской философии и путях выхода из него.

Большинство ораторов выразили несогласие с профессором Малкани. Выступавшие указывали на консерватизм его точки зрения и поддерживали необходимость перестройки индийской философии. Многие поддерживали выступление проф. Кабира, который в своем вступительном слове (на первом заседании конгресса) подчеркнул, что одной из главнейших причин снижения интереса к философии является «отрыв философии от реальных вопросов практической жизни», тот факт, что «изучение философии нередко выливается в чистую семантику (игру словами)», что методы преподавания философии нуждаются в радикальном изменении, поскольку они «зачастую схоластичны в худшем смысле этого слова».

Требование приближения философии к жизни, к практическим проблемам истории, к интересам и чаяниям народа выдвигалось целым рядом участников прений.

Профессор Каул, глава философского факультета Аллахабадского университета, в своем очень страстном и ярком выступлении настаивал на приближении философии к жизни общества, на переходе от познания «Абсолюта», «Неопределимого» и т.д. к анализу динамики жизни, от монистического идеализма к истории, от «майи» к «лиле» («мая» — одно из основных понятий философии Шанкары, выражающее иллюзорность всех материальных, чувственных явлений объективного мира; «лила», или «игра бога», — это противоположное понятие ортодоксальной индийской философии, которое выражает реальность, действительность вещественного мира и окружающих человека явлений, правда рассматриваемых как результат творческой деятельности, «игры бога». — *Авт.*)

Выступление проф. Каула было встречено аплодисментами аудитории.

Участник конгресса Норсинх Нарайан выступил за необходимость для философии заниматься своими собственными проблемами, против отождествления и смешения философии и религии. Его выступление, однако, отнюдь не подвергало сомнению основные принципы индуистской теологии.

Один из делегатов конгресса, отстаивая мысль о связи философии с жизнью, привел одиннадцатый тезис К.Маркса о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Однако и этот делегат утверждал в качестве основного пути развития индийской философии путь разработки монистического идеализма Веданты.

Но были выступления и против догматического отношения к традициям Веданты. Одни из делегатов говорили о необходимости усвоения не только учения Веданты, но и других философских школ Древней Индии, например школы ньяя или школы вайшешика. В другом выступлении содержалась попытка поставить вопрос о критическом пересмотре некоторых основных положений ортодоксальной (т.е. признающей авторитет Вед) философии, таких, например, как «карма», или учение о моральном законе объективного мира (понимаемом в смысле некоего предопределения судьбы человека вследствие прошлых деяний его души), или таких, как «мокша» — учение об «освобождении души» в смысле ее отречения от земной, материальной жизни, от потребностей тела.

В целом обсуждение вопроса «Нуждается ли индийская философия в реориентации?» выявило стремление ученых Индии приблизить философию к практическим потребностям жизни, к проблемам, волнующим весь индийский народ.

Во многих выступлениях звучала вера в возможность творческого подъема исследовательской работы в области философии, уверенность в новых достижениях философской мысли Индии.

Мы думаем, что, стремясь приблизить философию к жизни, наши индийские коллеги найдут пути для творческой разработки всех положительных приобретений как западной, так и индийской философии и убедятся в необходимости глубокого усвоения самого передового учения современной философской мысли — философии диалектического и исторического материализма.

Многие философы Индии знакомы с марксистской философией, по-видимому, «из вторых рук», т.е. по той критике марксизма, которая ведется в западноевропейской и американской философской литературе. Это мешает индийским философам познакомиться с марксизмом по-настоящему, правильно понять его, а тем более применить марксистскую философию к исследованию социальных проблем. Само изложение марксистской теории при этом часто сопровождается серьезными искажениями.

Доклады на втором симпозиуме были посвящены актуальному вопросу: «Философские основы социальной революции».

Первым докладчиком по этому вопросу выступал профессор Д.М.Датта, один из авторов переведенной на русский язык книги «Введение в индийскую философию».

Проф. Датта исходит из того, что философия может оказывать огромное влияние на общественные изменения. Современное общество вынуждено под давлением сложных обстоятельств и постоянной критики формироваться, имея тщательно продуманные планы относительно своей экономической и политической структуры, семейных отношений, населения, международной политики и т.д. Чтобы не следовать слепо тем или иным обещаниям и планам, надо проверять их рациональную основу, их философский базис. Человек должен знать, будет ли он рассматриваться как орудие или средство для общественных целей или же как цель, как центр ценностей, для реализации которых он будет иметь необходимую свободу, возможность для свободного развития. Прежде всего, следовательно, он должен осмыслить моральный базис социальной схемы: основана ли эта схема на узкоклассовом интересе или на более обширном человеческом взгляде; имеет ли она в виду только максимальное производство и потребление материальных благ, или же все это рассматривается как средство для достижения более высоких ценностей.

Характеризуя черты социальной революции (радикальный характер производимых изменений, необходимость подготовки к ним разума и чувств людей, связь с прошлой культурой и др.), профессор Датта говорит, что социальной революции часто предшествует культурный кризис, причинами которого могут быть: 1) контакт с иностранной культурой, 2) открытие новых истин, 3) изобретение новых машин или другие причины, приводящие в совокупности к потрясению старой экономической системы, 4) внутренние несоответствия (например, между идеалами и практикой) и их последствия. Перед нами знакомая «теория факторов» в общественном развитии, которая не выделяет коренных причин общественного

развития вообще, социальной революции в частности и которая поэтому не в состоянии определить смысл и назначение социальной революции. Говоря о марксистской теории социальной революции, автор утверждает, что марксизм якобы считает обязательным при всех условиях элементом революции насилие. При этом марксисты якобы исходят из того, что: 1) человек есть материальное, драчливое существо и 2) мораль для него есть вопрос удобства. «Опровергая» все эти (совершенно не имеющие ничего общего с марксизмом) положения, докладчик в противовес этим положениям говорит, что революция не может базироваться на недоверии к человеку, к его моральным и духовным возможностям, что надо иметь веру в человеческий разум и т.д. Профессор Датта заканчивает свой доклад изложением учения Ганди как философского базиса социальной ненасильственной революции.

Второй доклад на ту же тему (проф. Крипалани) в своих основных положениях во многом совпадает с докладом профессора Датта.

Профессор Крипалани говорит, что областью философии являются не только метафизические, но и социальные проблемы. Исторически каждое общество, по словам профессора Крипалани, в своем росте и развитии проходит через две стадии. Первая — это стадия спонтанного и бессознательного изменения и роста, вызываемого внутренними потребностями и внешними обстоятельствами; вторая — это стадия изменения и роста через сознательное усилие. Эта стадия может быть результатом как изменившихся внешних обстоятельств, так и изменившихся ценностей, идей и идеалов. Обычно оба эти процесса совпадают. Автор говорит, что все революции добольшевистского периода (*pre-Bolshevik revolutions*) не планировались и не назначались. Тогда не было никакой науки о революции. Маркс поставил вопрос о необходимости научного анализа общества и открыл метод, посредством которого может быть проведена успешная революция.

Профессор Крипалани не признает марксистского положения об определяющей роли материальных условий в истории общества. По его мнению, ставить вопрос о том, что является определяющим в историческом процессе — материальные условия или идеи, — это то же самое, что решать вопрос о курице и яйце. Он говорит, что революционные движения являются результатом главным образом изменяющихся идей и ценностей, причем причины этих изменений могут быть очень разнообразными. Как и у предыдущего докладчика, мы не находим в докладе профессора Крипалани ясного понимания причин революции и ее назначения. Едва ли определяет назначение социальной революции, например, такое положение докладчика: «Революции суть движения человеческого духа не в узком, партийном или сектантском смысле, но в его широком, объемлющем кругозоре, действующем на некоторые фундаментальные аспекты индивидуальной и коллективной жизни». Профессор Крипалани критикует марксизм, далее, за признание обязательности насилия в революции,

игнорируя то обстоятельство, что марксизм считает обязательным насилие, гражданскую войну лишь тогда, когда господствующие классы сами ставят в порядок дня «штык». Профессор Крипалани считает нормальным применение насилия во Французской революции XVIII в. и в Февральской революции 1917 г. в России, но полагает неправомерным применение насилия в Октябре 1917 г. против «демократического» правительства Керенского. Он утверждает также, что марксизм не признает устойчивых моральных норм и строит свою теорию революции, якобы не считаясь с моралью. Докладчик далее подробно излагает «технику ненасильственной революции» в духе учения Ганди.

С третьим докладом на предложенную для второго симпозиума тему выступил советский делегат А.Ф.Шишкин. В его докладе излагались марксистские взгляды на проблему социальной революции. Специально была охарактеризована роль философии в эпоху социальных революций прошлого (при переходе от феодализма к капитализму) и роль марксистской философии в социалистической революции, посредством которой осуществляется переход к социализму.

Докладчик специально остановился на критике тех искаженных представлений о марксизме, которые распространены в буржуазной философской литературе и которые нашли место в двух предыдущих докладах на тему о философских основах социальной революции. Он показал, что марксистский материализм, признавая определяющую роль материальных условий жизни в развитии общества, отнюдь не отрицает идеалов и вообще духовных ценностей, а выводит их из общественного развития. Марксизм отнюдь не снимает, а, напротив, ставит задачу духовного и морального обновления человека, чувства которого были искалечены веками гнета и нужды. Социализм, как показал опыт СССР, создал широчайшие возможности для развития индивидуальных склонностей и дарований человека.

Докладчик показал далее неправильность утверждения, что марксизм стоит за насилие, вооруженное восстание, гражданскую войну во что бы то ни стало, при всех условиях, и ссылаясь на ряд положений классиков марксизма-ленинизма о возможности мирного пути развития революции.

После февраля 1917 г. В.И.Ленин имел в виду мирный путь развития революции. Но контрреволюционные силы, правительство Керенского, применив оружие против народа, заставили рабочих и крестьян отказаться от надежды завоевать власть мирным путем. Революционное насилие со стороны народа нельзя осуждать. Если реакционное насилие противоречит требованиям морали (такое насилие можно уподобить действию разбойника, который глумится над своей жертвой), то революционное насилие находится в соответствии с требованиями самой высокой морали (это насилие можно уподобить действиям человека, который стремится обезоружить разбойника и спасти его жертву). Вопреки часто повторяемым утверждениям, марксисты не отрицают морали, не проповедуют морально-го релятивизма. Они уважают все лучшие моральные ценности прошлого,

уважают веками выработанные нормы человеческого общежития. Марксистская мораль не отрицает, а развивает все приобретения морального прогресса. Она служит благородным задачам социальной революции: делу освобождения общества, делу возвышения человеческой личности.

Социализм означает, что хозяевами производства будут сами производители, стоящие у власти, что производство будет подчинено не интересам наживы, а потребностям народа, что будут невозможны голод, эксплуатация, войны, национальный и колониальный гнет, что труд и мир будут властелинами жизни.

Силы империализма, пошатнувшиеся в результате появления и укрепления социалистических государств и в результате национально-освободительной борьбы народов, всеми силами стремятся укрепить свои позиции. Они стремятся развенчать социализм, оклеветать его, ослабить его позиции, реставрировать старые порядки там, где к этому представится малейшая возможность, подавить национально-освободительное движение народов, сохранить и увековечить колониализм.

Империализм угрожает человечеству новыми войнами. Советские люди высоко ценят благородные усилия Индии в борьбе за мир, за проведение в жизнь принципов мирного сосуществования.

Что призвана делать философия в нашу эпоху? Философы разных направлений и школ по-разному отвечают на этот вопрос. Было бы утопией думать, что в наше время возможна общая для всех философия. В настоящее время речь может идти о достижении взаимопонимания между теми философами, которые, принадлежа к различным философским направлениям, по-настоящему встревожены судьбами человечества, судьбами культуры. Эти философы могут и должны найти общий язык там, где речь идет о необходимости сохранения духовных и моральных ценностей человечества, о борьбе против попыток уничтожить эти ценности. Передовые философы всех стран могут и должны найти общий язык там, где надо определить свое отношение к «философской» проповеди презрения к человеку и человеческому разуму, к культу грубой силы и войны, к проповеди и практике угнетения во всех его формах, будь то угнетение классовое, национальное, расовое или угнетение одного пола другим.

Далее докладчик специально остановился на необходимости установления более тесных связей советских философов с философами Индии в борьбе за утверждение гуманистических принципов в жизни всех народов.

В ходе развернувшихся затем прений ряд делегатов в той или иной форме высказали свою солидарность с теми или иными положениями и выводами доклада советской делегации, с теми или иными положениями марксистской теории социальной революции.

Например, делегат-представитель философов Пакистана согласился с тем положением, что в деле создания предпосылок и условий социальной революции экономический фактор является главным (хотя и сделал оговорку: «до известной степени»).

Другой участник конгресса заявил, что хотя он и не разделяет марксистской метафизики (имея в виду диалектический материализм), однако он согласен с экономическим учением Маркса и материалистическим пониманием истории.

Делегат от Калькуттского университета выступил против неправильно-го истолкования некоторых вопросов марксизма в докладах профессоров Датта и Крипалани, в частности против высказывания Датта об отрицании марксистами морали. Этот же делегат указал, что, по его мнению, различие между марксистским взглядом на социальную революцию и гандизмом имеет место в основном лишь в вопросе о средствах осуществления социальной революции, а не в понимании ее сущности.

Вопрос о средствах революционного переворота, о насильственных и мирных средствах, применимых в революции, а в связи с этим вопрос о различии между марксизмом и гандизмом поднимало большинство выступавших в прениях.

И хотя целый ряд участников обсуждения стояли безоговорочно на позициях гандизма, отрицая всякую возможность применения революционными силами насильственных мер против контрреволюции, все же в прениях раздавались голоса о необходимости применения насилия в определенных периоды и в определенных условиях. Некоторые делегаты говорили о ноже хирурга, который иногда должен заменить терапевтические средства.

В этом духе высказывался, например, профессор Индерсен из Пондшери, который подчеркнул, что главное в обсуждаемом вопросе — это вопрос о сущности революционного переворота, о его цели, а средства, применяемые в ходе этого переворота, зависят от характера и успешности «революционного эксперимента». Профессор Индерсен пытался устранить искусственное противопоставление насилия и ненасилия, которое допускали другие выступавшие.

Один из выступавших в прениях участников конгресса указал на некоторую противоречивость в определениях, которые давались понятию «социальная революция» в докладах профессоров Датта и Крипалани. Если профессор Датта определяет революцию как внезапный и резкий социальный переворот, то профессор Крипалани под революцией понимает исключительно медленные, постепенные изменения общественных порядков.

Некоторые выступления в прениях находились под заметным влиянием современной социологии Запада, и в особенности под влиянием так называемой «социальной психологии», распространенной в Англии и США. Так, например, в одном из выступлений была попытка доказать то, что большие группы людей, принимающие участие в революции, руководствуются главным образом полусознательными или иррациональными мотивами и побуждениями. Лишь за руководителями, за отдельными выдающимися личностями оратор признавал право действовать сознательно, разумно.

Из этих положений он делал вывод о необходимости в первую очередь изучать область подсознательных чувств и мотивов в поведении человека.

Значительный интерес у участников конгресса вызвало выступление профессора Римского университета Франко Ломбарди, принимавшего активное участие в работе 31-й сессии. Профессор Ломбарди, отметив в своем выступлении, что доклад советской делегации произвел на него большое впечатление, коснулся в основном проблемы связи философии и политики, подчеркнул необходимость влияния философии на политику.

По окончании прений профессор Датта отказался от предоставленного ему заключительного слова в пользу советской делегации, представитель которой поблагодарил участников обсуждения за внимание к докладу и высказал пожелание о необходимости дальнейших встреч для обсуждения актуальных вопросов философии и социологии.

Прения по вопросу «Философские основы социальной революции» выявили огромное внимание философской общественности Индии к таким важнейшим проблемам современности, как проблема социальной революции, выявили стремление найти ответ на насущные требования современного развития Индии. Прения показали, что в определенных кругах индийских философов существует живой интерес к вопросам марксистской теории, желание правильно понять марксистскую теорию социальной революции и научного социализма. И наконец, необходимо особенно отметить исключительно доброжелательный, серьезный характер обсуждения темы второго симпозиума.

Наряду с участием в заседаниях конгресса советская делегация вела многочисленные беседы в свободное от заседаний время с профессорами и студентами, присутствовавшими на конгрессе.

Во время этих бесед поднимались вопросы марксистской философии и особенно этики, вопросы религии и атеизма, вопросы, относящиеся к внутренней и внешней политике СССР, системе преподавания в советских высших учебных заведениях, вопросы советской литературы и искусства. Эти беседы давали и нам возможность лучше познакомиться с философской жизнью Индии, ее культурой.

В беседе с нами профессор Датта подробно охарактеризовал положение в среде философов Индии. По его мнению, в настоящее время в Индии можно указать прежде всего три основные группы философов.

К первой группе примыкают последователи старых, традиционных ортодоксальных школ индийской философии. Эта группа тесно связана с индуизмом. Профессор Датта указал, что эта группа переживает в настоящее время известный упадок и ее деятельность носит на себе печать схоластики.

Вторая группа включает преподавателей философии в университетах Индии. Взгляды этой группы представляют собой соединение традиционных систем индийской философии (прежде всего Веданты) с современными школами философии Западной Европы и Америки.

В университетах на долю индийской философии приходится, по словам профессора Датта, около $\frac{1}{3}$ курса, а $\frac{2}{3}$ занимает изучение западной философии. Особой популярностью в настоящее время в Индии пользуется экзистенциализм. Характерно, что именно экзистенциализму была посвящена работа секции истории философии конгресса.

Третья группа охватывает сторонников разного рода старых и новых мистических учений. Что касается социальной философии, профессор Датта считает, что «Индия сегодня дает нам картину расколотой индивидуальности». Индийские традиционные, несколько обновленные в трудах крупнейших ученых Индии философские системы в настоящее время имеют, по его словам, тенденцию, с одной стороны, срастись с современной философией Западной Европы и США, а с другой стороны, сблизиться с «теориями бесклассового общества» (профессор Датта имеет здесь в виду марксистскую теорию).

Профессор Датта и профессор Никам познакомили советскую делегацию с системой преподавания философии в индийских университетах, с условиями научной работы, с деятельностью ИФК, объединяющего философов всей Индии.

Помимо Всеиндийского философского конгресса имеются подобные объединения и в некоторых штатах Индии, например в штате Бихар. Руководители философского конгресса в Бихаре любезно пригласили советскую делегацию на свою сессию.

Участие советских представителей в работе ИФК помогло установлению более тесных, дружественных связей между философами Индии и СССР. Эти связи необходимо всемерно укреплять и развивать в дальнейшем.

В этих целях перед нашими издательствами должен встать вопрос о значительном расширении работы по переводу на индийские языки или на английский язык советской философской литературы.

Необходимо организовать перевод работ по истории философии и в особенности по истории русской философии (с которой индийская философская общественность почти незнакома), работ по проблемам этики, а также популярной литературы, посвященной отдельным вопросам философии.

Вместе с тем было бы желательно пригласить в СССР группу ведущих индийских философов для знакомства с постановкой преподавания философии и научно-исследовательской работы и для обсуждения с советскими философами некоторых основных теоретических проблем.

Желание посетить СССР и еще раз встретиться с советскими философами высказывали во время своих бесед с нами многие делегаты конгресса. Профессор Никам предложил тему для такого обсуждения — «Философия и общество».

Укрепление связей между философами СССР и Индии будет способствовать развитию дружбы между народами этих великих стран.

Ранее опубликовано в журнале «Вопросы философии». 1957, № 2.

Встречи с индийскими философами: беседы о современной индийской философии

Когда я приехал по приглашению Индийского совета по культурным связям в Индию изучать современную индийскую философию, меня спросили: «Какие научные учреждения вас интересуют, и с кем вы хотели бы встретиться?»

Вопрос оказался не таким уж простым. Индия — страна древней и самобытной культуры — располагает обширной сетью учреждений и общественно-религиозных организаций, в деятельности которых существенное место занимает философия.

Я попросил моих гостеприимных хозяев дать мне возможность подумать, а пока решил встретиться с коллегами в Дели. Значительно облегчил мою задачу профессор Делийского университета С.С.Барлингей, он сообщил, что вскоре состоится очередная сессия Индийского философского конгресса. Две недели спустя, уплатив вступительный взнос, я в качестве равноправного делегата выехал поездом в город Джодхпур, на сессию Индийского философского конгресса (ИФК).

Этот конгресс был основан в 1925 г. по инициативе таких выдающихся мыслителей, как Рабиндранат Тагор и Сарвепалли Радхакришнан. На его ежегодные сессии съезжается большинство философов Индии, а также представители зарубежных стран.

Для меня практическое участие в очередной сессии философского конгресса началось, как это ни странно, за день до ее официального открытия. По дороге в Джодхпур моими соседями по купе оказались генеральный секретарь Индийского философского конгресса профессор Амья Кумар Мазумдар и один из его учеников. У нас сразу же завязалась оживленная беседа, продолжавшаяся до глубокой ночи.

А.К.Мазумдар уделяет много внимания современной индийской философии, выступает за всемерное приближение ее к жизни. В своем докладе на 36-й сессии конгресса Мазумдар разбирал вопрос о том, нуждается ли государство в какой-либо философии. Свой утвердительный ответ на этот вопрос Мазумдар связывает с обязанностью государства достойно служить интересам общества, согласовывать свои действия с Декларацией прав человека, принятой Организацией Объединенных Наций. Здесь видно

стремление индийских философов определить конкретную, практическую роль философии в наши дни.

В поезде я рассказывал профессору А.К.Мазумдару об изучении индийской философии в нашей стране. Размах и глубина наших исследований настолько поразили его, что он попросил меня сделать о них доклад конгрессу.

Очередная сессия ИФК открылась в конференц-зале Джодхпурского университета. Собралось около 400 делегатов и гостей. Председательствовал губернатор Раджастхана доктор Сампурнананд — один из видных политических деятелей Индии.

Сампурнананд сказал, что индийским философам следует обратить серьезное внимание на разработку проблем «философии просвещения». Очевидно, учитывая большой процент неграмотных в стране, он хотел поставить вопрос о народном образовании перед философской общественностью. Сам он считается видным теоретиком «индийского социализма». Ранее в одной из своих книг он отмечал, что концепция «индийского социализма» не получила соответствующего философского обоснования. И я ожидал, что он коснется этой проблемы здесь, на форуме индийских философов, но этого не случилось. Впоследствии, когда я был принят Сампурнанандом в его резиденции в городе Джайпуре, я напомнил ему о том выводе, к которому он пришел несколько лет назад, и спросил, как обстоит дело сейчас. Сампурнананд ответил, что положение, к сожалению, не изменилось и философы по-прежнему стоят в стороне от разработки проблем «индийского социализма».

Профессор Дж.Н.Чабб посвятил свой доклад разногласиям в индийской философии. Вопреки утверждениям некоторых авторов о том, что в Индии наблюдается плавное, мирное развитие философской мысли, он признал, что философия стала ареной жестокой борьбы, и не только между материализмом и идеализмом, но и между философами различных идеалистических направлений. Сам он яростный противник диалектического и исторического материализма и не скрывает этого.

Между тем ни в одном из многочисленных докладов конгрессу не содержалось каких-либо выпадов против марксизма-ленинизма. Напротив, в выступлениях и частных беседах делегаты сессии восхищались достижениями нашей страны, отмечали вклад, который она внесла в развитие индологии, и в частности в исследование индийской философии.

Любопытен следующий эпизод. На одном из пленарных заседаний с обстоятельным и интересным докладом об онтологии и логике буддизма выступил видный индийский ученый профессор К.К.Баннерджи. Когда он закончил, я спросил его: «В какой мере теоретические принципы доклада согласуются с положениями двухтомного труда „Буддистская логика“ выдающегося советского ученого академика Ф.И.Щербатского?» К.Баннерджи ответил, что считает Щербатского одним из лучших своих учителей

в области буддийской философии. И надо было видеть, с каким одобрением встретили присутствующие это заявление.

На втором пленарном заседании рассматривался вопрос: «Должна ли этика основываться на религии?» Доклады на эту тему носили крайне абстрактный характер. Подходя к проблемам морали с идеалистических позиций, докладчики игнорировали ее конкретно-исторический характер, ее органическую связь с определенными условиями общественного развития; они не учитывали принципиальных различий между моралью буржуазной и моралью пролетарской, социалистической. Выступавшие обошли молчанием тот факт, что сама эта проблема давно теоретически и практически решена в социалистических странах, где утвердилась подлинно передовая, революционная мораль трудящихся, построивших новое общество, свободное от эксплуатации человека человеком, и эта мораль не имеет ничего общего с религией.

После пленарных заседаний началась работа четырех секций: логики и метафизики; психологии; этики и социальной философии; истории философии. Доклады на секциях также имели весьма отвлеченный характер, подавляющее большинство их было устремлено в прошлое, вопросы рассматривались преимущественно в свете систем и принципов древнеиндийской философии.

По своей тематике выделялся лишь доклад индийского профессора Дж.Р.Пури «Лейбниц и современная наука», хотя вопросы, поднятые в нем, трактовались всецело в идеалистическом духе. Достаточно, например, отметить утверждение Пури, будто «современная физика доказала, что материя в своем существе есть энергия, но еще не установила, что эта энергия духовна по своему характеру». Между тем хорошо известно, что попытки сведения материи к энергии неновы и их полная несостоятельность была доказана свыше 50 лет назад В.И.Лениным в его гениальном труде «Материализм и эмпириокритицизм». Что же касается «духовного» характера энергии, то этого современная наука действительно не установила и установить не может, и это неудивительно, ибо давно установлена и уже не вызывает никаких сомнений материальная природа энергии.

Хорошо был принят доклад советского делегата — кандидата философских наук М.Т.Степанянц о философских взглядах выдающегося мыслителя и поэта Мухаммада Икбала, прочитанный на секции истории философии.

Накануне закрытия сессии на специальном пленарном заседании состоялся доклад автора этих строк об исследованиях индийской философии в СССР. Одобрение слушателей вызвали положения, в которых подчеркивалось, что советские исследователи категорически отвергают пресловутый «европоцентризм», отрицающий вклад народов Востока в сокровищницу мировой философской мысли, что ученым СССР чужд нигилизм в отношении духовной культуры этих народов, основывающийся на предвзятых националистическом или расистском порядке. С восхищением

встретили делегаты сообщение о том, что в нашей стране в переводе непосредственно с санскрита изданы многие важнейшие памятники философской мысли древней Индии, что достоянием советских читателей стало величайшее произведение индийского эпоса «Махабхарата», включающее священную книгу индусов — религиозно-философский трактат «Бхагаватгита».

После моего доклада со словами благодарности от имени делегатов сессии выступил профессор А.К.Мазумдар. Он отметил, что работы советских ученых по истории индийской философии заслуживают самого серьезного внимания, что их глубокий научно-объективный подход может служить достойным примером для исследователей за рубежом и в самой Индии. Индийские философы, отметил он, в большом долгу перед своими советскими коллегами, ведь в Индии почти ничего не делается для изучения истории русской философии. А.К.Мазумдар призвал участников сессии ввести в университетах и колледжах страны курс истории философии народов СССР.

Большое впечатление произвели на меня встречи с сотрудниками трех центров научных исследований в области философии.

Проблематика их исследований связана преимущественно с древнеиндийской философией. Однако там нередко организуются научные конференции и семинары по актуальным проблемам философии. Так, 27–29 января 1967 г. в центре при Бенаресском университете проводился всеиндийский семинар, обсуждавший соотношение между восточной и западной философией. В октябре 1966 г. в центре при Мадрасском университете проводился не менее важный семинар по теме: «Индийская философия и общественные интересы», на котором рассматривалась роль философии в социально-экономическом и культурном возрождении страны.

Говоря о научных конференциях по философии, следует отметить всеиндийский симпозиум на тему: «Этические и духовные ценности как основа национальной интеграции». В его работе приняли участие губернаторы трех штатов, видные общественные деятели, ученые. В докладах, число которых превышало 100, были затронуты актуальные проблемы политики, экономики и идеологии современной Индии.

Все это свидетельствует о том, что, хотя формально исследования в центрах, равно как и в департаментах философии при различных университетах, связаны, как правило, с древнеиндийской философией, широкая общественность проявляет живой интерес и к современным проблемам, пытаясь приложить философские принципы к решению неотложных национальных задач. Философские учреждения Индии укомплектованы большей частью молодыми научными силами, стремящимися творчески развивать отечественную философию. Многие из них осознают, что для этого необходимо использовать международный опыт, достижения передовой философской мысли за рубежом. Неудивительно, что в наших беседах много внимания уделялось исследованиям в Советском Союзе. Меня спрашивали, над чем работают советские философы, какие труды по

индийской философии были опубликованы в нашей стране, о марксистских принципах изучения истории философии.

Интерес к советской философии ощущается повсеместно, даже в Институте восточной философии в Вриндабане, основанном религиозным деятелем Свами Бон Махараджем на базе созданного им же Вишнуитского теологического университета. Я полагал, что такому институту будет присуща исключительно местная религиозно-идеалистическая ориентация. И мне приятно было узнать, что его деятельность строится на вполне «светских» началах, что наряду с курсами западной и восточной философии здесь предусмотрен и курс истории русской философии, который пока не читается студентам из-за отсутствия нужных специалистов и книг. В беседе со мной ректор института Свами Бон Махарадж просил помочь им в организации этого курса.

Индийские философы-марксисты проводят большую работу по пропаганде марксистско-ленинской философии среди интеллигенции и трудящихся, ведут борьбу с буржуазными концепциями, за утверждение марксистских принципов исследования. Широкой известностью пользуются труды Дебипрасада Чаттопадхьяя, изданные также и в нашей стране. Опираясь на марксистскую методологию, привлекая большое количество фактов, он усматривает солидные материалистические традиции в древнеиндийской философии, опровергая измышления буржуазных ученых о ее якобы чисто идеалистическом и даже спиритуалистическом характере. Индийские марксисты рассматривают теорию марксизма-ленинизма как одну из величайших идеологических сил в современной Индии, оказывающих серьезное воздействие на широкие слои народа, на всю интеллектуальную, научную и литературную жизнь страны.

Незадолго до отъезда на родину я встретился с доктором Сарвепалли Радхакришнаном. Будучи в то время президентом республики, он, несмотря на большую занятость государственными делами, принял меня в своей резиденции — дворце Раштрапатибхаван. Беседа касалась преимущественно проблем индийской философии. Радхакришнан выразил удовлетворение тем, что в нашей стране изучается индийская философия на всех этапах ее развития, включая и современный период, и высказал желание, чтобы труды советских философов издавались на английском языке и тем самым стали бы доступными для индийской философской общественности.

Ознакомление с индийской философией непосредственно в стране, творческое общение с ее представителями укрепило нас в убеждении, что в настоящее время в индийской философской науке еще чрезвычайно сильны позиции идеализма. Системы так называемой академической философии отмечены печатью глубокого воздействия древнеиндийских религиозно-идеалистических традиций. Индийские мыслители развивают свое мировоззрение главным образом на национальной основе, и поэтому влияние буржуазной философии Запада ощущается здесь довольно слабо.

Зато чересчур много внимания уделяется мистицизму, интуитивизму, абстрактной проблеме «духовности» и другим сугубо идеалистическим концепциям.

Вместе с тем в ходе идейной борьбы все более отчетливо оформляются и крепнут прогрессивные рационалистические и гуманистические тенденции. Центром внимания передовых индийских философов становится человек с его помыслами, чаяниями и надеждами. Серьезное внимание начинает уделяться философским проблемам науки и ее роли в общественном развитии. Индийские философы стремятся приблизить философию к жизни, поставить ее на службу своему народу в интересах дальнейшего социально-экономического и культурного прогресса страны.

Ранее опубликовано в журнале «Азия и Африка сегодня». 1968, № 3.

На 41-й сессии Индийского философского конгресса (1968)

Индийский философский конгресс (ИФК) — форум индийских, главным образом академических, философов. Инициатива организации конгрессов принадлежала С. Радхакришнану, Сен Гупте и А. Р. Вадия. Первая сессия состоялась в 1925 г. в г. Калькутте, президентом ее был Рабиндранат Тагор. С того времени конгрессы проводились ежегодно (исключение составляют 1942 и 1962 гг.).

Организация очередной сессии конгресса и последующая публикация материалов осуществляются Исполнительным комитетом, избираемым каждые три года. Все университеты Индии имеют в комитете по одному представителю. Председатель Исполкома конгресса — бывший министр культуры, видный общественный деятель Хумаюн Кабир, однако активным организатором работы конгресса является его генеральный секретарь А. К. Мазумдар, ректор правительственного колледжа в Барасати.

Ежегодно в сессиях ИФК принимают участие и иностранцы. Чаще всего это профессора и преподаватели, работающие в данное время в Индии. Среди иностранцев всегда несколько европейских священников и миссионеров. Несколько раз принимали участие в индийских философских форумах и советские философы.

Работа конгресса, по установившейся традиции, проходила на пленарных заседаниях (работало два симпозиума) и в четырех секциях. Тон всей дискуссии был задан президентом настоящей сессии конгресса профессором Университета Вишва Бхарати в Шантиникетане (Зап. Бенгалия) — Калидаса Бхаттачария. Так называемый Президентский адрес был посвящен определению понятия философии.

Бхаттачария трактует философию как «систематическое изучение базовой структуры Вселенной». Философию, по его мнению, отличает от науки именно базовый характер структуры, составляющей предмет ее исследования. Главное в этой структуре — ее априорность, немпиричность. Последняя понимается Бхаттачария в трех смыслах. Во-первых, философская структура автономна по отношению к эмпирическим явлениям, она не возникает и не исчезает в связи с открытием тех или иных эмпирических фактов. В отличие от структуры, исследуемой естественными науками рационалистическим методом, базовая структура философии раскры-

вается «методом трансцендентальным, или феноменологическим, или индуктивным».

Базовая структура неэмпирична также в том смысле, что ни вся она в целом, ни один из ее компонентов не могут обладать субстанцией, присущей эмпирическим явлениям. Философия имеет дело с автономными субстанциональными сущностями, вроде категорий бытия, пространства и времени. Философская субстанция ничем не напоминает о себе в эмпирическом мире. Например, понятие чистого пространства в философии трансцендентно по отношению к эмпирическому понятию пространства.

И наконец, базовая структура неэмпирична в том смысле, что в отличие от научной или эмпирической структуры она не требует никакой верификации. Поскольку компоненты базовой структуры раскрыты априорно, то не требуется чувственно-эмпирического доказательства их существования. «Самоочевидность структуры и ее порядок... вот все, что требуется для философии».

В заключительной части своего выступления Бхаттачария определил философию как «систематическое исследование чистых априорных дефиниций... т.е. тех дефиниций, которые никоим образом не могут вытекать из эмпирических ситуаций с помощью какого-либо метода вычисления и расчета».

Выступление Бхаттачария, признанного в Индии одним из «выдающихся метафизиков», и по своему содержанию, и по манере претендовало на абсолютную правильность философских позиций его автора. Однако последовавшая вслед за Президентским адресом работа симпозиума показала, что позиции метафизики даже среди коллег Бхаттачария, индийских академических философов, не так уж прочны и непоколебимы. Сама тема первого симпозиума — «Может ли метафизика сохраниться?» — свидетельствовала о том, что вера в ценность спекулятивной философии настолько поколеблена, что возникла необходимость в ее поддержке. Участники симпозиума д-р Г.С.Наик (Уткальский университет) и д-р Б.С.Саньял (Индийский институт технологии в г. Бомбей) попытались дать свое определение метафизики. Так, по мнению д-ра Саньяла, «метафизика в узком смысле этого слова означает онтологию, т.е. теорию реальности... В более широком смысле — это теория бытия и познания, т.е. онтология и эпистемология. В еще более широком смысле она идентична философии в целом. И наконец, в самом широком смысле она синонимична с синтетическим априори, включающим постулаты научного знания и здравого смысла».

Ответ на вопрос о возможности сохранения метафизики в современном мире был поставлен в плане способности ее выдержать критику со стороны таких философских школ, как логический позитивизм, феноменология и экзистенциализм. Казалось, что при такой постановке вопроса следовало бы ожидать разбора и критики аргументов противников метафизики. Однако участники симпозиума ограничились лишь критическими нападениями на современные неметафизические течения в буржуазной философии.

фии, охарактеризованные ими как разновидности солипсизма. Диалог, теоретическая дискуссия, таким образом, не состоялась.

Чем можно объяснить стремление индийских философов защитить метафизику, почему проблема ее сохранения стала перед ними с такой остротой?

Думается, что имеются по крайней мере две причины этого.

Не умаляя значения элементов материализма в истории развития индийской философии, следует, однако, признать, что в силу определенных исторических, социально-экономических и других причин на протяжении веков для Индии в целом была характерна приверженность к спекулятивной идеалистической философии. При современном развитии Индии естественно было бы ожидать радикальных изменений и в характере общественного сознания, отказа от умозрительного философского мышления. Однако индийские ученые часто держатся за прошлое, и в частности за свое философское наследие, усматривая в нем символ утраченной, а ныне вновь обретенной национальной независимости. Современная философия нередко отождествляется ими с западной буржуазной мыслью, которую они рассматривают как часть идеологии если не колонизаторского общества, то, во всяком случае, общества Запада, враждебного Востоку в целом. Таким образом, можно полагать, что стремление защитить метафизику выражает собой желание определенной части индийской интеллигенции противопоставить западной буржуазной философии нечто свое, национальное, независимое, пусть даже и устаревшее.

Другой немаловажной причиной стремления к сохранению метафизики является то обстоятельство, что предлагаемая Западом альтернатива в виде целого ряда модных современных течений не удовлетворяет индийских мыслителей. Некоторые из них вполне осознают недостатки метафизического мышления, но они в то же время справедливо отмечают и беспомощность буржуазных философских школ дать ответы на коренные вопросы философии. Эта часть индийской интеллигенции готова была бы отказаться от метафизики, но она не видит никакой философии, которая могла бы прийти на смену устаревшей. Поэтому из двух «зол» она отдает предпочтение тому, которое кажется ей более привычным и связанным с родной почвой.

На симпозиуме защитники метафизики, как это ни странно, ни слова не сказали о главном ее противнике — о диалектическом материализме. Из бесед с участниками сессии конгресса создалось впечатление, что большинство из них просто не знают марксизма, если же они и знакомы с ним, то главным образом в интерпретации его критиков. Некоторые из индийцев, изучающих западные буржуазные философские течения, хотели бы познакомиться с марксистской критикой в их адрес. Так, автор первой в Индии монографии о современной западной философии профессор Бенаресского университета Д.Л.Мехта проявил большой интерес к марксистской критике экзистенциализма. Однако труды советских ученых по экзи-

стенциализму не переведены, к сожалению, на английский язык, и мы не могли предложить их ему из-за «языкового барьера».

Участники первого симпозиума конгресса ответили положительно на вопрос о жизнеспособности метафизики в современных условиях. Ответ был дан положительный, но не удовлетворительный. Как отметили в своих выступлениях участники симпозиума (Раджендра Прасад и др.), основные докладчики не сумели обосновать своего положительного ответа, а именно это от них требовалось и, естественно, ожидалось.

Второй симпозиум конгресса был посвящен теме «Традиция и современность». При выборе тем симпозиумов руководство конгресса исходит из того, что первый из них должен быть посвящен чисто философскому, теоретическому вопросу, а второй — проблеме более популярной и практически важной для индийского общества. Вопрос о соотношении современных тенденций общественного развития с традициями прошлого действительно представляет животрепещущую проблему для Индии, впрочем, как и для всех стран, недавно приобретших политическую независимость.

Проблема эта в том виде, какой она имеет в настоящее время, по существу, встала несколько десятилетий назад, в период национально-освободительной борьбы. Уже тогда в общественном мнении определилось два прямо противоположных течения. Сторонники одного из них — «модернисты» видели путь к спасению своего народа в отказе от национальных традиций, олицетворявших для них прошлое, и принятии современного образа жизни, который отождествлялся ими с буржуазным социально-экономическим и политическим строем, с западным образованием и культурой.

Защитники противоположной точки зрения, так называемые «традиционалисты» или «возрожденцы», напротив, отвергали все современное, обращая свои взоры к прошлому, к собственному национальному наследию. И те и другие впадали в крайность, трактуя отношения традиции и модернизма, рассматривая их изолированно как символы восточной и западной культур. Сегодня в Индии широко распространены оба этих идеалистических направления, взятых на вооружение такими партиями, как крайне прозападная «Сватантра» и национал-шовинистическая «Джан Сангх». На философском симпозиуме были представлены два доклада на тему «Традиция и современность».

Автор первого из них, Шринивас Диксит (Раджарамский колледж, г. Колхапур), сам определил свою позицию как позицию противника модернизма и «сторонника традиционных ценностей». В понимании Диксита, модернизм представляет собой совокупность следующих десяти ценностей: человеческое достоинство, гуманизм, демократия как образ жизни, секуляризм, социализм, рационализм, или научный подход, прогресс, свобода, равенство и братство. Все дальнейшее выступление докладчик посвятил «обоснованию» своего основного тезиса о том, что «большинство ценностей, которые отстаиваются модернизмом, бессмысленны, а если

в них и есть какой-то смысл, то он уже ранее нашел свое воплощение в индийской традиции». Так, первые три из названных Дикситом ценности (человеческое достоинство, гуманизм и демократия) вполне могут быть, по его мнению, сведены к индийскому понятию ахимсы. Секуляризм якобы в хорошем понимании этого слова нашел уже свое выражение в понятии мокши.

Выступление Диксита было воспринято участниками конгресса критически, хотя критика не нашла открытого выражения с трибуны, а высказывалась лишь в кулуарах.

Совершенно иной характер носил второй доклад на симпозиуме, «Традиция и современность», явно отличавшийся от первого своим высоким теоретическим уровнем и трезвостью мысли. Автор его — молодой лектор С.Н.Гангули из Центра изучения философии Вишва Бхарати в Шантиникетане (Зап. Бенгалия).

Для понимания взаимосвязи традиции с модернизмом С.Н.Гангули считает необходимым указать на отличие традиции от понятия института, которые часто отождествляются. Он рассматривает институт как «организованную систему поведения, явно инструментальную по своему характеру». Стабильность института, его целесообразность и рациональность зависят от того, в какой степени он основывается на традиции. Короче говоря, «традиции выражают определенную ценностную ориентацию группы людей, в то время как институты только функциональны по своему характеру».

С.Н.Гангули полностью отрицает возможность конфликта традиции с модернизмом. Напротив, в его понимании оба понятия органически взаимосвязаны, поскольку смысл модернизма состоит «в модификации существующих традиций и создании возможностей для новых и лучших традиций». Главная мысль С.Н.Гангули заключается в том, что модернизм не отрицает всего прошлого, а продолжает его, но уже в новых, современных понятиях. Так называемый конфликт между традицией и модернизмом, по его мнению, мнимый. Это ошибочное представление возникает нередко из-за смешения понятий традиции и института, последний действительно часто находится в конфликте с модернизмом, препятствуя его развитию и распространению.

Другая причина подобного неверного представления состоит в том, что за модернизм принимается то, что, по сути дела, им не является. С.Н.Гангули привел в качестве примера современную индийскую ситуацию. По его мнению, «Индия в настоящее время переживает беспрецедентный культурный кризис. В планировании, строительстве, промышленности, образовании — повсюду страшный хаос». Многие полагают, что все это вызвано конфликтом между индийскими традициями и тенденциями современного развития. Гангули считает, что причина кризиса в другом — в полном забвении традиций, в умышленной подмене истинной модернизации, которая должна основываться на обогащении традиции,

слепой имитации западного образа жизни. Виновник этому — индийская элита, получившая европейское образование, полностью утратившая связь со своими национальными традициями. Таким образом, нынешняя кризисная ситуация, по мнению С.Н.Гангули, есть результат британского владычества в Индии и «мудрой политики колонизаторов».

Главная заслуга С.Н.Гангули, как нам кажется, заключается в том, что его выступление было направлено и против тех, кто, ссылаясь на прошлое, отвергает тенденции общественного развития, проповедует слепой шовинизм, чаще всего религиозного толка, так и против тех, кто пытается игнорировать национальные традиции и насадить на индийскую почву то, что ей абсолютно чуждо. Однако спорным представляется положение С.Н.Гангули о том, что традиции никогда не вступают в конфликт с современностью.

Помимо двух симпозиумов работа философского конгресса проходила также в секциях. По установившейся традиции функционировало четыре секции: логики и метафизики, этики и социальной философии, истории философии, психологии.

Намечены также темы симпозиумов следующей сессии. Первый из них будет называться «Философская аргументация», второй — «Культурный релятивизм».

В заключение хочется высказать сожаление по поводу того, что ранее имевшиеся контакты советских философов с Индийским философским конгрессом в последние годы были прерваны. Только случай позволил А.Д.Литману и М.Т.Степанянц принять участие в работе 40-й сессии философского конгресса, состоявшейся в прошлом году в г. Джодхпуре.

Философская мысль в Индии переживает в настоящее время определенный кризис. Утрата связей с собственным культурным наследием или неудовлетворенность философскими традициями прошлого, попытки найти ответы на волнующие вопросы в современных западных буржуазных философских течениях, разочарование в последних, ведущее к отрицанию всего нового в целом, — все это характерно для академических философских кругов, призванных формировать сознание индийской молодежи. В этих условиях контакты индийских академических философов с философами-марксистами, несомненно, были бы плодотворны и могли бы способствовать не только отысканию ими ответов на коренные философские вопросы, но и решению насущных проблем, встающих перед современным индийским обществом.

Ранее опубликовано в журнале «Вопросы философии». 1968, № 9.

Индийский философский конгресс в свете философской активности в современной Индии (54-я сессия ИФК)

За время своего существования Индийский философский конгресс (ИФК) стал организацией, которая как бы подводит итоги работы философской общественности Индии за год. Поскольку советский читатель располагает сравнительно небольшой информацией о философской жизни этой великой страны, мы сочли необходимым рассказать не только о последней деятельности ИФК, но и о его истории.

Начало организации ИФК (1925) непосредственно связано с возрождением в среде патриотической интеллигенции Индии научной, культурной и общественной деятельности, вызванной подъемом национально-освободительного движения.

Вдохновителем первой сессии ИФК был видный индийский философ, позднее президент Индии Сарвепалли Радхакришнан, профессор Калькуттского университета, уже тогда автор сразу завоевавшего популярность двухтомного труда «Индийская философия» (1923).

Открытие конгресса происходило в торжественной обстановке в 1925 г. Гордостью этого собрания было председательство выдающегося индийского поэта и мыслителя Рабиндраната Тагора, первого тогда среди представителей восточных стран лауреата Нобелевской премии¹. Историческая заслуга первой сессии (1925) ИФК состояла в том, что она положила начало деятельности этой всеиндийской организации философской общественности страны, утвердив устав конгресса. Впоследствии сессии проходили ежегодно. За истекшие почти шестьдесят лет конгресс функционировал с поразительной регулярностью, несмотря на бурные события, переживаемые страной.

И на секционных заседаниях, и на пленарных симпозиумах ИФК обсуждает широкий спектр проблем общеполитического и более частного характера как в древней, так и современной — отечественной и зарубежной философии. В последнее время заметно возрос интерес к проблематике аналитической философии. История отечественной философии, несмотря

¹ The Indian Philosophical Congress. Silver Jubilee Commemoration Volume. Madras-Bangalore, 1950, с. 305–310.

на упразднение специальной секции по ней, продолжает занимать видное место в деятельности ИФК: почти на каждой секции выступления по материалам индийской философии составляют от половины до трети общего числа докладов. Обсуждаются также и насущные проблемы современности: вопросы, связанные с движением неприсоединения, преодолением религиозных конфликтов, социальные вопросы развития освободившихся государств — культурная деколонизация, система образования, борьба с коррупцией — и многие другие.

Структура философской мысли в современной Индии крайне сложна. Многие традиционно настроенные представители индийской философии уверены в том, что выражать образ жизни и мысль Индии может только идеализм¹. Состав ИФК и содержание его материалов не может не отражать социальную дифференциацию и политические различия внутри индийского общества, в том числе и интеллигенции, которая формируется из выходцев из различных, но, как правило, привилегированных каст и классов.

В плане же идейного влияния одно из значительных мест занимает современная буржуазная философия Запада. «Философов, не получивших какого-либо признания за границей, часто не признают и в Индии. Индийские философы не так серьезно относятся к работам друг друга, как они это делают по отношению к работам западных философов»².

Есть и ряд других детерминант, определяющих идеалистический в целом характер современных течений в индийской философии и соответственно в ИФК. Так, нельзя забывать о влиянии на них идеологической пропаганды правых сил индуистского коммунизма. Так, например, расценивает современное состояние индийской философии профессор Аллахабадского университета С.Л.Пандей, по мнению которого «Индия идет навстречу новой религии и ее предмет — не академический интерес»³. А философия, которая составляет ядро этой новой религии, по мысли автора, должна быть исконно индийской, или индуистской, очищенной от всяких западных влияний, и в первую очередь от влияния марксизма.

Но вопреки усилиям консервативных философов в деятельности ИФК все же можно проследить влияние различных учений философского материализма и философии марксизма-ленинизма. Характерно, что с каждым годом среди участников ИФК растет число приверженцев марксистско-ленинского учения. В 1950 г. конгресс торжественно отмечал свой «серебряный» юбилей. Сарвепалли Радхакришнан, будучи в то время послом Индии в СССР, возвратился в Калькутту, чтобы стать почетным президентом 25-й сессии ИФК.

¹ Raju P.T. *Idealistic Thought of India*. L., 1953, с. 7.

² Murty K.S., Rao K.R. *Current Trends in Indian Philosophy*. Ed. by Waltair. 1972, с. XIII.

³ Pandey S.L. *Whither Indian Philosophy*. Allahabad, 1978, с. 215–216.

В своей президентской речи С.Радхакришнан изложил учения индийской и современной западной философии, пытаясь дать их сравнительный анализ. Так же, как и у Р.Тагора в речи на открытии ИФК, здесь проходит лейтмотив того, что индийская философия внесет неоценимый вклад в мировую культуру. Но если Р.Тагор, указывая на непреходящую ценность индийской философии, подчеркивал ее уникальность и даже обособленность в ряду достижений современной цивилизации, то С.Радхакришнан уже говорит о возможности синтеза философских культур Индии и Запада¹.

В 1975 г. в Дели состоялся «золотой» юбилей конгресса, проводившийся на уровне международной философской конференции. По этому случаю была выпущена специальная брошюра «Краткая история Индийского философского конгресса». На торжественном открытии сессию приветствовал председатель Международной федерации философских обществ — видный болгарский философ академик Сава Гановский.

Отметим, что ИФК имеет контакты не только с философами западных и некоторых восточных, но и с философами СССР и других социалистических стран, хотя они и не носят постоянного характера. В 1957 г. делегация Института философии АН СССР присутствовала на сессии конгресса в г. Шринагаре (Кашмир). Среди делегатов были: М.Ш.Бахитов, П.В.Копнин, А.Ф.Шишкин. В 1966 г. на юбилейной, 40-й сессии конгресса был прочитан доклад на тему «Изучение индийской философии в СССР» (докладчик А.Д.Литман). Гостями различных сессий являлись и другие советские философы.

Материалы 54-й сессии конгресса, проходившей 27–30 декабря 1979 г. в Мадрасе, на которой присутствовала автор этих строк, более или менее адекватно отражают современные течения в индийской философии. Обобщенно в докладах на сессии ИФК в основном были отражены следующие главные темы: актуальные вопросы современности и проблемы общественного развития Индии; сравнительный анализ учений западной, восточной и индийской философий; характер рассмотрения традиционных философских проблем; подход к отечественной истории и другие темы.

В своей речи вновь избранный председатель Исполнительного комитета конгресса К.Сатчидананда Мурти дал принципиально новую оценку нынешнему состоянию индийской философской мысли и поставил перед ней ряд новых задач. Он говорил о более эффективном использовании философии в жизни индийского общества, об исторической перспективе развивающихся государств, о путях преодоления Индией национального кризиса. Основываясь на цифрах и фактах, К.Сатчидананда констатирует, что прогнозы экономического процветания даже в промышленно развитых странах не оправдывают себя. Тем более они не могут обеспечить ради-

¹ Lal B.K. The Indian Philosophical Congress. A Short History (1925–1975). Delhi, 1975, c. 102.

кального решения проблем бедности и социально-экономического развития для такой страны, как Индия. Он считает, что Индию парализовал национальный кризис — «кризис характера, цели, доверия, воли». Есть ли какие-нибудь лекарства от этого? По мысли К. Сатчидананды, искать лекарства должны в первую очередь индийские философы. Вся беда их в настоящее время заключается в том, что «они, не обязывая себя иметь дело с общественными проблемами, заставляют других думать, будто философия не имеет ничего общего с общественной и национальной жизнью»¹. Для улучшения жизни индийского народа, по его мнению, немаловажным фактором должно быть и то, чтобы государство в своем планировании учитывало значение и роль философии и создало условия для ее тесного сотрудничества с другими гуманитарными, а также естественными науками.

Обсуждались также некоторые насущные социально-экономические проблемы общественного развития, такие, как благосостояние нации, соотношение правящей верхушки и трудящегося населения, участие народных масс в общественном управлении, взаимодействие экономического базиса и политической надстройки (обсуждение проводилось и в рамках пленарного симпозиума «Проблема выбора и политика»). Хотя обсуждение этих проблем носило, как правило, эпизодический характер, ставились они в довольно абстрактной форме, а также не проводилось четкого разграничения между противоположными типами социальных систем, однако уже сам интерес к такой теме свидетельствует о влиянии — как прямом, так и косвенном — марксистской философии.

Во многих докладах социально-экономическая и политическая жизнь Индии трактовалась в сопоставлении с идеями социальной философии М. Ганди. Утопические идеалы «крестьянского» социализма «отца нации» вплоть до настоящего времени имеют значительное распространение среди индийской интеллигенции, в том числе и философов. Их интерес к социализму Ганди-джи дает им возможность критиковать капиталистическую действительность современной Индии.

Так, А. Деван (Калькутта) в своем выступлении отмечал, что Ганди-джи выдвинул одну из актуальнейших идей для современной Индии — идею национальной интеграции, но не претворил ее в действительность. Такие видные политики, как Дж. Неру, С. Радхакришнан, Н. Санджива Редди, пытались провести в жизнь свой путь объединения народа: первый — через движение неприсоединения, демократию и социализм, второй — через индийскую общину, третий — путем организации народного правительства — «опекуна». По мысли А. Девана, идеал еще не претворен в жизнь.

К. М. Зачарья (Университет Кералы) в своем выступлении также подчеркнул, что современная Индия не может осуществить идеалы гандистской «сарвадаи» (всеобщего блага), а именно: уничтожение всяческой

¹ Murty K.S. Philosophy, Development, National Crisis. — Indian Philosophical Quarterly. 1980, vol. VII, № 3, с. 318.

эксплуатации и института неприкасаемости, обязанность каждого члена общества честно трудиться, приверженность высоким моральным идеалам, религиозная терпимость. Об этом свидетельствуют, по его мнению, тяжелое положение неприкасаемых и национальных меньшинств, эксплуатация социальных низов, тунеядство высших классов, чему способствует элитарная система образования, не обеспечивающая ни нравственного воспитания, ни обучения навыкам физического труда. Он также говорил об отрицательной роли религиозных конфликтов и заключил свое выступление выводом о том, что для улучшения положения в стране приверженность гандистским идеалам должна проявляться не на словах, а на деле.

Хотя большинство выступающих по данной теме не осмеливались оспаривать истинность социальной философии Ганди, но ряд авторов уже отмечали некоторую ее ограниченность и малую соотносимость с сегодняшним днем Индии.

Большая группа докладов на сессии была посвящена сравнительному анализу западной и индийской философии. Здесь концепция синтеза этих философских культур соперничает с принципом противопоставления. Такая ситуация в целом отражает основные направления компаративистских исследований в современной индийской философии.

Авторы, придерживающиеся концепции противопоставления философских (и вообще духовных) культур Индии и Запада, явно или скрыто следуют тезису об их коренной противоположности, выработанному буржуазными ориенталистикой и политиками еще в начале XIX в. Согласно этому тезису, западная и восточная философия контрастируют между собой по объекту, способу и цели познания. Так, для западной философии таковыми являются внешний мир, рационалистически-аналитический метод и принцип утилизации внешнего мира. Для восточной же философии таковыми соответственно являются духовная субстанция как объект познания, интуитивно-синтетический метод и углубление в тайны внутреннего мира субъекта. В целом западная философия близка науке, а восточная — религии и искусству. «Существуют две концепции философии: аналитическая, лингвистическая, западная и холистическая, нелингвистическая, индийская... Смешивание этих понятий затемняет важные различия между ними и не способствует утверждению собственных ценностей двух типов философии»¹.

Бесспорно, что следует различать типы и методы философии, однако вычленение их путем дихотомического деления на западный и восточный (или индийский) ведет к неоправданной гиперболизации отдельных, чаще поверхностных черт в историко-философском процессе определенного региона и к ложному превращению их в специфическую принадлежность национальной или региональной философии. Дихотомия «Восток–Запад»

¹ Indian Philosophical Congress. 54th Session. Madras, 27–30 December 1979. Abstracts of Papers, с. 44–45.

вообще не может быть основана на определенных базисных различиях этих районов мира. Марксистско-ленинская философия доказывает тезис об общности фундаментальных закономерностей социально-экономического, а следовательно, и духовного развития всех стран и народов, поэтому неправомерно, как нам кажется, говорить о коренном различии западного и восточного типа, метода, стиля философствования.

Кстати, некоторые индийские философы также выступают против такого разграничения: «Возможно утверждать, что целью и методом философии, которые, я полагаю, идентичны как на Западе, так и на Востоке, является абстрагирование, и их незаслуженно смешивают с методом и целью религии или искусства... Нет ничего более плачевного в современном изучении индийской философии, чем неправомерный упор на ее идеалистический аспект при затенении материалистического, рационалистического и эмпирического»¹. «Человечество однородно на всем земном шаре, и как эмпирический опыт и наука, так и метафизический и мистический опыт человечества имеют общие черты, которые не позволяют нам отнести какой-либо определенный их тип к исключительно „восточному“ или „западному“»².

Большая часть компаративистских материалов 54-й сессии содержит результаты анализа сопоставления индийских и западных философских учений, а не их противопоставления. Однако такое сопоставление ограничивалось, как правило, выделением общих черт лишь в идеалистических учениях Индии и Запада: Шри Ауробиндо и экзистенциализма (М.Н.Синха), Шанкары и Уайтхэда (Анил К.Шаркар), буддизма и экзистенциализма (Р.Ч.Синха), К.Ч.Бхаттачарьи и М.Бубера (К.Л.Шарма) и др. При первом рассмотрении компаративизм, хотя и ограниченный рамками идеалистической философии, может служить «синтезу» и «взаимному обогащению духовных культур Востока и Запада». Но, как убедительно доказывается в последнее время многими исследователями в Индии и других странах, подлинное обогащение духовной культуры народа происходит лишь при сочетании некоторых элементов отечественного и зарубежного духовного наследия. А такие элементы философского наследия представлены в первую очередь его светскими, рационалистическими, атеистическими, материалистическими, гуманистическими традициями. Поэтому выявление и подчеркивание общих элементов только в идеалистических системах односторонне и вряд ли способствует процессу подлинного взаимообогащения культур народов мира.

Неконструктивность такого подхода особенно наглядно проявляется в стремлении сблизить субъективистски-релятивистскую трактовку результатов некоторых новейших открытий в физике и математике с идеалистической мыслью индийской философии, вроде следующих заявлений: «Су-

¹ Damle P.R. Philosophical Essays. Bombay-Calcutta, 1954, с. 172, 178.

² Murty K.S. Indian Spirit. Walthair, 1965, с. 171.

существует соответствие между древней мистической мыслью Индии и выводами современной науки»¹. С.Х.Диватя (Бародский университет) в своем докладе «Понятие „майи“² и его значение для современности», например, утверждает: «Установлено, что современная квантовая физика подтверждает теорию майи... Неопределенность материального мира, открытая физикой, несомненно, находит свое выражение в теории майи»³. Спекуляции на мировоззренческих трудностях и извращениях достижений современной науки можно видеть и в книге Б.Дешпанде «Универсум веданты»⁴, в которой доказывается, что теория относительности была открыта не А.Эйнштейном в XX в., а мудрецами веданты, сформировавшей-ся как философская школа в первые века до н.э.

Исследования западной философии занимают видное место в работах современных индийских ученых. Более того, по материалам 54-й сессии ИФК создается впечатление, что интерес к западной философии превалирует даже над разработкой проблем отечественного философского наследия, на что указывают и некоторые современные работы индийских философов. Однако в данном случае соотношение числа докладов по западной и индийской философии на сессии не отражает реального положения дел в историко-философских исследованиях в стране, в которых, если судить по публикациям, ведущее место остается за отечественной философией.

И все-таки чем объяснить большой интерес к западной философии у современных философов Индии? Ответить поможет один из их видных представителей, автор многочисленных и интересных публикаций по феноменологии и экзистенциализму, заведующая философской кафедрой Делийского университета Маргарет Чаттерджи. Составив сборник «Современная индийская философия»⁵, она отметила в предисловии к нему, что намеренно не включила туда статьи по традиционной индийской философии: хотя традиционализм в философии, как и в общественной жизни, еще очень живуч, но тем не менее индийские философы стремятся быть на высоте современных философских проблем⁶.

Вместе с тем создается также впечатление, что те из современных индийских философов, кто стремится связать свои исследования с «нетрадиционным» научным методом и секуляризмом, не спешат его применить к богатому материалу истории отечественной философии, почти целиком оставляя его на долю традиционно или религиозно мыслящих исследователей⁷.

¹ *Vetury R. Teaching About Science. — Educational India. New Delhi. October 1979, c. 4.*

² Майя — принцип иллюзорности явлений внешнего мира в религиозно-философской доктрине индуизма адвайта-веданты.

³ *Indian Philosophical Congress, 54th Session, c. 88–89.*

⁴ *Deshpande B. Universe of Vedanta. Bombay, 1974.*

⁵ *Chatterjee M. (ed.). Contemporary Indian Philosophy. N.Y., 1974, c. 88–89.*

⁶ *Ibid, Introduction.*

⁷ *Riepe D. Indian Philosophy since Independence. Amsterdam, 1979.*

Основной материал выступлений в секции «Метафизика и теория познания» содержит решение традиционных онтологических и гносеологических проблем в ключе буржуазной западной философии. Неоднократно объектом внимания индийских философов становятся А.Дж.Айер, Л.Витгенштейн, У.Джеме, Д.Мур, Г.Райл, П.Стросон. Если же авторы стремятся поставить в своих выступлениях чисто теоретические вопросы, как, например: характер причинной связи (М.Ч.Бхартия, У.Гадкари, Р.Гупта), соотношение психологии и физиологии мыслительного процесса (Г.Д.Джха, П.К.Мохапатра, Дж.Мишра), априорное и апостериорное знание (Т.Патнайк, С.Ч.Ш.Рой) и некоторые другие, — то характер решения таких традиционных проблем во многом определяется влиянием западных философов.

В некоторых докладах на сессии были предприняты попытки выявить противоречия идеалистических систем западной философии.

Калипад Бахши (Калькутта) критиковал в своем выступлении конвенционализм Р.Карнапа в определении им постулатов значений; С.Науг (Северо-Бенгальский университет) дал критику отождествления Д.Муром философских высказываний и высказываний здравого смысла. К.П.Верма (Митхильский университет) показал несостоятельность беркленского ментализма и фидеизма. Подверглись критике эмотивистские теории А.Айера и Ч.Стивенсона (Д.К.Чакраварти), а также экзистенциалистская трактовка понятия «свобода» (С.К.Саркар).

Следующая большая группа докладов на сессии была посвящена исследованиям современными индийскими философами проблем отечественной древней и средневековой истории философии.

Надо отметить, что ученые Индии имеют большие заслуги перед мировой наукой в переводе, расшифровке, интерпретации и издании первоисточников классической индийской философии. Индийским исследователям также принадлежит приоритет в систематическом изложении всей истории древней и средневековой индийской философии; наиболее обобщающий труд в этой области — пятитомная «История индийской философии» (1932–1955) С.Н.Дасгупты.

Но, оставаясь на позициях религиозно-идеалистического мировоззрения и методологии, эти исследования имеют немало слабостей теоретического и методологического характера. В первую очередь это касается большой живучести традиционалистского подхода к истории индийской философии. Так, до сих пор практикуется и является наиболее эффективным испокон веков выработанный метод изучения оригинальных философских текстов, характеризующийся, с одной стороны, беспрекословным подчинением духовному учителю (гуру), а с другой — посвящением жизни после ученичества пропаганде религии и философии индуизма. Такой принцип обучения хотя и воспитывает непревзойденных до сих пор в усвоении всех сложностей древнеиндийского языка пандитов, но он в то же время накладывает религиозный отпечаток на обучение и усвоение индий-

ской философии и мешает внедрению в данной области современных методов научного критицизма. Те из индийских философов, кто стремится изучать фундированно отечественное наследие, не могут обойти эту своеобразную стажировку у пандитов.

Традиционализм влияет не только на подход современных индийских философов к отечественному философскому наследию, но также и на образ их мыслей и деятельность. Автору этих строк приходилось наблюдать, как участники одного философского семинара в университете Андхры в 1980 г. во время религиозной службы в индуистском храме вместе со жрецами на память читали большие отрывки ведических мантр (священных гимнов). На торжественных открытиях ежегодных сессий ИФК вплоть до настоящего времени существует традиция совершать пуджу (молитву, службу) какому-нибудь индуистскому божеству. Обзор докладов на 54-й сессии в секции «Религия» показывает, что большинство их имеют апологетический характер по отношению к религиозному мировоззрению. Критический анализ религии как социального явления, как правило, отсутствует.

Как же конкретно влияет традиционализм на анализ отечественного философского наследия, представленный 54-й сессией ИФК? Прежде всего он проявляется в превалирующем интересе к религиозно-философским системам, и в первую очередь к философии крупнейшего индуистского идеалиста VIII в. Шанкары адвайта-веданты, и вместе с тем в пониженном внимании к атеистическим, рационалистическим и материалистическим тенденциям и учениям индийской философии. Целесообразно напомнить существующее тут традиционное деление на ортодоксальные (веданта, миманса, ньяя, вайшешика санхья, йога) и неортодоксальные (буддизм, джайнизм, локаята) системы. Большинство докладов, относящихся к индийской философии вообще, было посвящено философии индуизма: начиная с различных оттенков ведантизма через учения сектантского индуизма и кончая неоведантой. А вот анализ ньяи и санхьи вообще не фигурировал на сессии, лишь по одному выступлению было сделано о вайшешике и чарваке. Особняком стоит и доклад Р.С.Шринивасана (г. Утакаманд) о ложных идеалистических посылах адвайта-веданты, приводящих ее в тупик агностицизма; но одна ласточка не делает весны — этот доклад выглядит эпизодическим явлением на фоне остальных.

Выдвижение на первый план теологических доктрин индийской философии ведет к тому, что порой происходит игнорирование рационалистических и материалистических тенденций в ней или их включение в качестве своеобразного элемента в индийский спиритуализм, превращающийся тогда в полноправного представителя всей индийской философии. Как остроумно замечает по этому поводу К.К.Миттал в своей работе «Материализм в индийской мысли», «идеализм убивает материализм своим дружеским объятием»¹. Не стоит доказывать, что такая ситуация ведет

¹ *Mittal K.K. Materialism in Indian Thought. Delhi, 1974, c. 9.*

к искажению реальной картины историко-философского процесса в Индии, происходившего, как и везде, при наличии борьбы материализма с идеализмом в качестве его движущей силы.

Успешно применяют принцип борьбы двух «линий» к анализу отечественного философского наследия индийские марксисты, защищая и проводя этот принцип иногда при яростных нападках философской реакции¹.

Начало систематических марксистских исследований индийской философии как в Индии, так и за ее пределами было положено в конце 50-х — начале 60-х годов. Марксистский подход к философским памятникам отечественной культуры был осуществлен в исторических трудах видных индийских ученых Ш.А.Данге, Д.Д.Косамби, Д.Р.Чананы, Р.Ш.Шармы и др.

В настоящее время неоспоримым авторитетом в области марксистского освещения индийской философии является выдающийся ученый-марксист Индии, член Берлинской АН и почетный доктор АН СССР Дебипрасад Чаттопадхьяя. Его фундаментальные труды «Локаята даршана» (1961), «Индийский атеизм» (1973), «Живое и мертвое в индийской философии» (1981), «Наука и общество в древней Индии» (Калькутта, 1977) являются творческим вкладом в разработку вопросов, относящихся к индийской философской мысли и ее истории.

В сессии принимала участие и группа марксистов, которую возглавляла профессор философии Университета им. Дж.Неру (Дели) Суман Гупта. Друг СССР, талантливый педагог, она является сейчас единственным в индийских вузах штатным преподавателем, читающим курс социальных наук с марксистских позиций.

Другим активным крылом марксистской группы были молодые философы из университета Андхры И.Б.Сатьянараяна и С.Сатьянараяна, а также заведующий кафедрой философии университета Г.Сундара Рамая.

Свои доклады члены этой группы представили на различных секциях. Суман Гупта, выступая на секции «История философии», проследила теоретические истоки философии неопозитивизма на примере логического атомизма Л.Витгенштейна и плюралистической философии Дж.С.Милля. А последняя, по словам докладчика, была теснейшим образом связана с его политической доктриной либерализма. Она подчеркнула, что как плюрализм Дж.С.Милля, так и логический атомизм Витгенштейна имеют в качестве своей социальной детерминанты позицию буржуазного индивидуализма.

В выступлении Дж.Гояла (Университет им. Джавахарлала Неру) на секции «Логика и научный метод» подчеркивалась важность диалектического метода в философии, наиболее адекватно отвечающего требованиям современной науки, открытия которой доказывают, с одной стороны, бесконечность мира явлений, а с другой — их всеобщую взаимосвязь. В секции «Метафизика и теория познания» были представлены доклады

¹ Гхош Адждой. Статьи и речи. М., 1962, с. 198.

А.Кумара и Ш.Кунчапуди (Университет им. Дж.Неру). В первом из них рассматривается ограниченность критики логическими позитивистами старой метафизики, ибо они сами отдают ей дань, принимая, по существу, априори принципы сводимости и верификации. Доклад Ш.Кунчапуди посвящен критике феноменализма А.Айера.

Но больше всего выступлений с позиций марксистской философии прозвучало в секции «Этика и социальная философия». Это и доклад С.Лакшманана (Мадрасский университет) о революционной роли марксистской диалектики в истории философии, это и выступление Г.П.Пандеи, критикующего тщетные попытки Ж.-П.Сартра объединить марксизм с экзистенциализмом. И.Б.Сатьянараяна¹ в своем докладе сопоставляет взгляды К.Маркса и М.Ганди на человеческое общество. И хотя автор пытается «подтянуть» М.Ганди под марксизм, в целом в выступлении отмечаются пороки гандистской концепции общественного развития. Два доклада были посвящены критике «радикальной» демократии (М.К.Верма) и «радикального» гуманизма (С.Сатьянараяна) Манбендры Натха Роя.

Надо сказать, что далеко не все авторы, выдающие свои философские позиции за марксистские, действительно стоят на них. Здесь можно проследить немало упрощений и вульгаризации марксистской философии. Эта «болезнь роста», быть может, даже и неизбежна на данной стадии развития марксистской философии в Индии, ибо, по существу, она является первой оппозицией буржуазной науке. «Первая критика всякой науки необходимо находится во власти предпосылок той самой науки, против которой она ведет борьбу», — писал Маркс².

54-я сессия ИФК показала существование множества течений и направлений в современной индийской философии³. Их аморфность и неоднозначность создают некоторые трудности в определении главной тенденции современной индийской философии.

В заключение можно сказать, что, несмотря на разноликость современных течений в индийской философии, все же главная тенденция в ней, скрытая под этой разноликостью, но дающая ей целостность и определенность, становится более и более явственной — тенденция борьбы двух основных направлений: консервативного, коммуналистского, идеалистического, с одной стороны, и прогрессивного, светского, материалистического и в последнее время диалектико-материалистического — с другой.

Ранее опубликовано в журнале «Вопросы философии». 1983, № 7.

¹ В 1970 г. его студенческая работа «Понимание К.Марксом свободы» получила премию ИФК им. проф. С.С.Шастри.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 33.

³ Литман А.Д. Философская мысль независимой Индии. М., 1966.

57-я сессия Индийского философского конгресса (1982)

В Индии на протяжении почти 60 лет существует традиция проведения ежегодных форумов философов. Идея создания Индийского философского конгресса (ИФК) принадлежала группе видных философов университета Калькутты, и прежде всего знаменитому Сарвепалли Радхакришнану. В 1925 г. состоялась 1-я сессия ИФК. Ее президентом был поэт-философ Рабиндранат Тагор. С тех пор индийские философы, главным образом из числа профессоров и преподавателей университетов и колледжей, проводили ежегодные сессии (кроме 1942 и 1962 гг.). 57-я сессия проходила в ноябре–декабре 1982 г. в одном из старейших университетов страны — Пенджабском университете в г. Чандигархе.

В соответствии с традицией в числе выступавших на открытии сессии были президент ИФК К.Сатчинанда Мурти и президенты пяти секций: логики и научного метода (К.Н.Тевари), метафизики (К.Рамая), религии (Дж.Шукла), истории философии (С.Б.Синха), этики и социальной философии (Б.Шандель). В работе сессии приняли участие около 300 человек — представители различных университетов и колледжей Индии. Помимо секционных заседаний состоялось два симпозиума по темам «Философия и социальные изменения» и «Языковое поведение».

Автор этих строк принимала ранее участие в трех сессиях ИФК (в 1966–1968 гг.), а потому имела возможность сравнить нынешнюю сессию с прошлыми и уловить некоторые наиболее явные перемены в индийском философском климате. По сравнению с сессиями ИФК 60-х годов сессия в Чандигархе была менее представительной. Преобладали две группы: местная, пенджабская, что вполне естественно, и южная — «андхра-мадрасская» (отчасти, возможно, по той причине, что на протяжении последних трех лет президентом ИФК является представитель этого региона Индии). Явно неадекватно были представлены философы из Дели и Бенгалии, а также других городов и регионов. Бросалась в глаза также немногочисленность философов старшего поколения — наиболее известных в Индии ученых. В какой-то степени это может быть объяснено материальными трудностями, понятными в условиях многочисленных экономических проблем. Не исключено, что определенную негативную роль сыграл

и политический фактор — напряженное положение в провинции Пенджаб в связи с ростом религиозно-националистических настроений в сикхской общине, принявших за последнее время острые, даже насильственные формы. Но главное, видимо, кроется все же в состоянии самой философской науки, в возрастающей в философских академических кругах неудовлетворенности положением дел, устаревшими традициями преподавания этой дисциплины.

Привычные для недавнего прошлого два основных направления в области философских исследований, не выходящие за пределы интерпретации (к сожалению, чаще всего догматической) индийской традиции, сводимой главным образом к веданте, и наиболее распространенных на Западе буржуазных философских течений (интуитивизм, экзистенциализм, логический позитивизм и т.д.) сегодня представляются недостаточными, неспособными ни вдохновить на творческие искания, ни дать ответ на животрепещущие проблемы современного индийского общества. Следствием этой разочарованности, неудовлетворенности для одних является пассивность, в частности утрата интереса к участию в философских дискуссиях, спорах, для других (вероятно, еще немногих), напротив, желание выйти на новые рубежи, испытывать новые пути и средства философствования.

Несмотря на пестроту идеологических позиций участников 57-й сессии ИФК, лейтмотивом ее стала идея необходимости развития независимой от консервативных традиций, учитывающей достижения естественных наук и в то же время социально активной философской науки. Именно эту «тональность» всей сессии зададо выступление его президента К.С.Мурти, в котором отмечалось, что «очень немногие» среди индийских философов «пытаются независимо анализировать проблемы или конструировать собственные теории», что большинство «не учитывают развитие науки и техники»¹. К.С.Мурти призвал попытаться «выйти за рамки стереотипных шести систем» (речь идет о шести классических школах индийской философии. — М.С.) и развивать философию, которая бы «соответствовала уровню современного научного знания», «удовлетворяла чаяниям и потребностям людей»².

С особой силой этот мотив прозвучал на симпозиуме «Философия и социальные изменения». В докладах И.Н.Синхи (Патна), К.С.Менона (Эрнакулам), Г.Н.Мишры (Пунджим), Д.Д.Бандисты (Индор) и других говорилось о том, что философам следует быть активной силой по социальному переустройству общества. «Философия не должна быть оторвана от жизненных проблем, — заявил И.Синха, — она должна соответствовать надеждам и чаяниям народа, требующего нового социального порядка»³.

¹ Murty K.S. Inaugural Speech. Indian Philosophical Congress. 57th Session. Chandigarh, 1982, с. 1.

² Ibid, с. 5.

³ Indian Philosophical Congress. 57th Session. Abstracts of Papers. Jatni, 1982, с. 148.

Доклады были восприняты с большим интересом, но их декларативный, а иногда даже несколько демагогический характер вызвал законную критику участников сессии. Последние ставили вопрос о том, как конкретно должен проявляться «философский активизм» в условиях индийского общества. Они справедливо говорили, что ответ на этот вопрос не может быть дан до тех пор, пока не будет решено, на осуществление каких именно социальных изменений должны быть направлены усилия философов.

Активность во имя какого идеала? Вот проблема, которая особенно волнует сегодня индийских философов. Отвергаются или по крайней мере подвержены сомнению общественные и нравственные идеалы, недавно пользовавшиеся широкой популярностью. Показательны в этом смысле доклады, представленные на секции «Этика и социальная философия». Конечно, здесь было немало высказываний, выдержанных в традиционно-консервативном духе. Но преобладающим оказался критический настрой. Общество, основанное на принципах индуизма, по словам Г.С.Наира (Шангашерри), «статично, замкнуто и тоталитарно», само «религиозное отношение к миру лишает уверенности всякую попытку к социальным переменам»¹.

Возникшее от прослушивания докладов, от участия в дискуссиях и, наконец, от многочисленных бесед с членами ИФК ощущение того, что индийская философская наука сегодня «на перепутье», еще более укрепились после того, как мне удалось принять участие в семинаре, организованном в г. Дели Индийским советом по философским исследованиям.

Само по себе учреждение около двух лет назад этого совета свидетельствует о необходимости развития философской науки в современной Индии. Совет финансируется государством и возглавляется бывшим министром торговли Д.П.Чаттопадхьяя. Его директор — Бхуван Шандель, известная своими работами в области этики.

Важнейшая функция совета — организация семинаров и симпозиумов по наиболее актуальным философским проблемам. С целью подготовки предстоящего в Андхре общеиндийского семинара на тему «Оценка индийской философии в контексте мировой философии» совет созвал рабочий семинар в Дели.

Немногочисленный по числу участников (менее 20 человек) делийский семинар тем не менее отличался представительностью: здесь были традиционно мыслящие философы-«пандиты» (Т.Р.В.Мурти и Ш.Бхаттачария) и «левонастроенные» профессора Университета им. Дж.Неру (С.Гупта и Д.Шарма), приверженцы индуизма, христианской ортодоксальной церкви (митрополит Дели и Северной Индии М.Грегориос) и католической веры (Д.Джон), представители естественных наук (физик Котхари), социологии (А.Н.Пандея), истории, лингвистики (М.Шарма), эстетики (К.Ватсыяна) и т.д. Такой состав участников давал возможность рассмотрения проблемы не только с различных позиций, но и в разных аспектах.

¹ Ibid, с. 113.

Трехдневная дискуссия на семинаре показала, что широко принятая ранее оценка индийской философии как сугубо религиозной сегодня вызывает серьезные возражения. По мнению большинства участников семинара, индийская философская традиция не ограничивается рамками классических школ («даршан»), она включает в себя «народную» философию, зафиксированную в литературе, поэзии, искусстве, она содержит в себе элементы материализма и рационализма, которые намеренно замалчивались на протяжении многих веков. Объективная оценка индийской философии и ее места в мировом философском наследии требует радикального пересмотра составных частей Упанишад с целью реконструирования их текстов во всей полноте и адекватности (Д.Кришна, А.Н.Пандея), неприятия традиционной идеи об анонимности индийской философии (Д.Кумар), вследствие которой сознательно умалчивалось разнообразие мнений отдельных мыслителей в рамках одной и той же школы, игнорировались имена идейных оппонентов.

На семинаре говорилось о необходимости изучения индийской философии в тесной связи с историей научной мысли в этой стране. Острой критике был подвергнут тезис, отстаиваемый Т.Мурти, о том, что индийская философия «ориентирована исключительно на трансцендентальное», а потому не подвержена никаким переменам. Возражая «пандиту» из Бенареса, митрополит Григорий говорил об ошибочности точки зрения, согласно которой только вневременное истинно. Он призвал к изучению индийской философской традиции в ее историческом развитии, с учетом взаимодействия с культурами других народов и цивилизаций (греческой, семитской, исламской, иранской, китайской). Отмечая влияние западной философии, особенно в XIX–XX вв., сказал он, не следует игнорировать огромное воздействие на Индию марксизма.

Социальную детерминированность философских воззрений подчеркивали в своих выступлениях С.Гупта, А.Н.Пандея, Д.Шарма и др. Суммируя мнения, высказанные на семинаре, председательствовавший на нем президент ИФК К.С.Мурти подчеркнул, что адекватная оценка индийской философии требует выявления ее взаимосвязи с научным знанием и социальным прогрессом. Способствовала ли индийская философия порабощению или, напротив, раскрепощению личности, содействовала или противодействовала прогрессу науки и техники, влияла позитивно или негативно на весь процесс социального развития в Индии — вот те вопросы, без ответа на которые невозможна объективная оценка индийской философской традиции.

Характер дискуссии на делийском семинаре свидетельствует о росте критических настроений в индийской интеллектуальной среде, об усиливающейся тенденции к отказу от «устаревшего» во имя развития «живого» начала в национальной философской традиции. В этом же убеждали многочисленные встречи и беседы, состоявшиеся в Дели, Бомбее, Аурангабаде. Особенно показательной была беседа с председателем Индийского совета по философским исследованиям Д.П.Чаттопадхьяя. Руководитель со-

вета особо подчеркнул, что колониальное господство оказало негативное влияние на «судьбу» индийской философии, детерминировало зависимость последней одновременно от собственно индийской и европейской консервативных традиций. По мнению Д.П.Чаттопадхьяя, к числу «творческих» интерпретаторов национального философского наследия в XX в. могут быть отнесены Дас Гупта и Сарвепалли Радхакришнан. Он признал, хотя и с оговорками, значительность вклада своего однофамильца — марксиста-философа Д.П.Чаттопадхьяя. Что касается «оригинальных» мыслителей Нового времени, то в Индии, по его мнению, их было только два — Ауробиндо Гхош и К.С.Бхаттачария, сумевших «творчески освоить и отчасти синтезировать восточную и западную философские традиции». Д.П.Чаттопадхьяя согласился, что индийская философия сегодня находится «на перепутье» и единственным выходом для нее является союз с естественными науками и социальными дисциплинами.

Индийский философ отметил также важность развития научных связей между советскими и индийскими философами. Он выразил сожаление по поводу того, что в университетах Индии не практикуется до сих пор приглашение преподавателей философии из Советского Союза. Со стороны Д.П.Чаттопадхьяя это не был «реверанс» вежливости, вполне допустимый в такого рода беседах. Действительно, интерес к марксизму и советской философской науке в сегодняшней Индии приобрел довольно большой размах.

В поисках «ориентира» индийские философы чаще, чем это было в прошлые годы, обращаются к марксизму, стремясь найти в нем ответы на волнующие их философские и социально-политические проблемы. Об этом, например, свидетельствовали такие доклады на 57-й сессии ИФК, как «Философия и социальное действие» Г.С.Наира, «Марксистская теория морали» Я.В.Сатьянараяна, «Марксистская концепция отчуждения» Н.Пури и др.

Примечательно, что если в прошлом в университетских кругах чаще всего судили о марксизме на основании соответствующей западной буржуазной литературы, то теперь индийцы предпочитают изучать источники и проявляют интерес к работам советских марксистов.

Использование марксистской методологии при изучении индийской философии, анализе отдельных периодов истории Индии в современной социально-политической ситуации, при разработке целого ряда чисто мировоззренческих проблем имеет место в работах философов, которые не причисляют себя к марксистам. Обращает на себя внимание тот факт, что высказывания классиков марксизма-ленинизма и советских философов часто цитируются в работах ученых, которые сейчас находятся у руководства философской науки в Индии, в частности президента ИФК К.С.Мурти¹ и директора Индийского совета по философским исследованиям Бхуван Шандель².

¹ Murty K.S. Indian Philosophy since 1498. Waltair, 1982.

² См.: Chandel B. Marxian Ethics. Some Preliminary Considerations. New Delhi, 1979.

Следует также отметить, что интерес к марксизму наблюдается в среде ученых-естественников, о чем свидетельствует ряд бесед с физиками и математиками. В Бомбее, например, генеральный секретарь профсоюза преподавателей университета и колледжей К.К.Текедхат показал несколько своих статей, опубликованных в журнале «Общественные науки», в которых им были использованы результаты исследований советских авторов по философским вопросам физики, астрономии и математики.

В том же университете Бомбея заведующая кафедрой истории Анис Сайид (специалист по средневековой истории) выступила с инициативой проведения в 1983 г. семинара «Марксистская методология в области общественных наук».

Признавая возросшую за последнее десятилетие роль марксистских идей в Индии, не следует тем не менее переоценивать их влияние в условиях индийской действительности. В стране наблюдается поляризация сил, а отсюда усиление в противовес прогрессивным крайне консервативных сил. Последние более открыто и широко, чем это было в прошлом, используют в идеологической борьбе религию.

Ныне ни одна политическая партия не может игнорировать религиозный фактор. Это учитывают и индийские коммунисты, которые борются за сохранение светского характера индийского общества, выступают против спекуляции на религиозных чувствах в период избирательных кампаний, против односторонней и упрощенной трактовки религиозных догм и предписаний¹.

В этих условиях исследования советских ученых по истории индийской философии, и в частности по проблеме соотношения философии и религии в духовном наследии Индии, приобретают особую научную и политическую актуальность.

Ранее опубликовано в журнале «Вопросы философии». 1983, № 10.

¹ Sardesai S.G. and Bose D. Marxism and the Bhagavat Geeta. New Delhi, 1982.

*Н. С. Автономова,
А. П. Андреев,
И. Т. Касавин*

Философия в Индии: заметки и впечатления

Индия — страна, которая много веков назад стала одним из очагов формирования философии как специфического явления духовной культуры. Она и сегодня выступает хранительницей древнейших философских традиций, которые сложным образом взаимодействуют с новейшими идеологическими тенденциями и философскими теориями. Уже в силу этого философская жизнь в Индии чрезвычайно интересна и многообразна.

Не претендуя на обобщающий анализ современной индийской философии, авторы данной статьи хотели поделиться с читателями своими личными впечатлениями от поездки в Индию в январе прошлого года, от посещения некоторых научных центров, где ведутся философские исследования, и от знакомства с работой индийских коллег.

Индийская общественность испытывает большой интерес к мировоззренческой проблематике, что связано как с настоятельной потребностью самоопределения, так и с накалом внутривластной борьбы в стране, в особенности по вопросу о путях дальнейшего ее развития, способах разрешения стоящих перед ней нелегких проблем. Индийцы весьма остро реагируют на «культурный империализм» США и других западных стран и стремятся противопоставить их агрессивному идеологическому натиску собственные духовные традиции.

Этим объясняется то обстоятельство, что изучению философии и исследованиям в этой области знания в стране уделяется значительное внимание.

Хотя преподавание философии в высших учебных заведениях нефилософского профиля не является общим правилом, лучшие, наиболее престижные учебные заведения (например, Индийский технологический институт в Бомбее) не сводят свою задачу к узкопрофессиональной подготовке, а стремятся сформировать ученых и специалистов с достаточно широким кругозором. В этих учебных заведениях философия входит в число изучаемых студентами и аспирантами дисциплин, а в составе профессуры имеются и специалисты-философы.

В 1981 г. центральным правительством страны был создан Индийский совет по философским исследованиям (вначале он существовал под названием Индийского совета по философии) — автономная организация, фи-

нансиремая министерством образования, которая выступает, по существу, в качестве центрального координационного органа, призванного определять приоритетные направления философского знания и материально поддерживать их разработку. Председателем совета в настоящее время является проф. Д.П.Чаттопадхьяя. В г. Лакхнау создан и функционирует национальный исследовательский центр Совета с большой научной библиотекой. В Центре развернут ряд постоянных выставок на такие темы, как «Эволюция человека», «Новые способы обучения», «Учиться быть» и т.д.

С 1983 г. Совет издает журнал (периодичность — один раз в полгода).

Наиболее важным проектом, который Совет призван осуществить совместно с министерством образования, Индийским советом по историческим исследованиям, Индийским советом по социальным исследованиям, Индийской национальной академией наук и другими учреждениями, является создание десяти томного фундаментального труда о развитии философии, науки и культуры в Индии. Кроме того, Совет работает над осуществлением пяти других основных задач. Первая из них — всемерное распространение, пропаганда, популяризация философских идей как среди ученых, так и среди широкой общественности. Эта цель с точки зрения Совета предполагает публикацию соответствующих книг и журналов, организацию семинаров, поощрение преподавательской деятельности в области философии, устройство выставок и даже производство фильмов на философские темы. Второй задачей является создание исчерпывающего банка информации по философии. Третью важную свою задачу Совет видит в развитии интердисциплинарных взаимодействий между различными отраслями философского знания, в том числе между философией, естествознанием и социальной философией, между традиционными и современными направлениями индийской философской мысли, а также западной философией и философией народов Востока. Совет, далее, стремится поощрять серьезное изучение философских воззрений ведущих индийских и западных мыслителей. И наконец, одной из целей Совета является осуществление различных мероприятий, направленных на собирание источников, проливающих свет на многообразный духовный опыт, связанный с культурными традициями Индии, на их описание и истолкование.

Совет также субсидирует индивидуальные исследовательские программы, в том числе исследования молодых ученых, по таким важным темам и направлениям, как: теория познания, нормативные исследования (этика и эстетика); логика, философия математики и философия языка, социальная и политическая философия, а также философия права; философские проблемы воспитания и образования; сравнительные исследования по истории философии и религии; критический анализ различных философских систем; философские проблемы науки и технологии; анализ основных ценностей, характерных для индийской культуры, их значения для современного развития страны; метафизика и ряд других.

Индийский совет по философским исследованиям активно стремится к развитию международных связей, причем первая из выдвинутых им программ обмена специалистами по философии касалась развития сотрудничества с советскими учеными.

Этот факт, безусловно, отражает то значение, которое в Индии придается упрочению научных контактов с нашей страной, а также потребность индийских философов в анализе современной советской философской мысли, в знакомстве с ее поисками и достижениями.

Основную роль в изучении советского общества в Индии играют центры советских исследований, организованные при наиболее крупных университетах (Университете им. Дж.Неру, Бомбейском университете и др.). Однако работа этих центров сосредоточена в основном на социально-экономических и политических проблемах, на общих вопросах истории и культуры. Проблемами же философии они систематически не занимаются. Поэтому специалистов по советской философской мысли, по истории русской философии и вообще философии народов СССР в Индии практически нет, хотя ученые и общественность проявляют к этим вопросам самый живой интерес. Вот почему научные контакты советских философов с их индийскими коллегами, лекции и выступления в студенческой аудитории и перед широкой общественностью Индии играют особенно важную роль в ознакомлении индийцев с философской культурой нашей страны.

У индийских философов особенно велика потребность в знакомстве с достижениями советской философии. Противопоставляя выработанное диалектическим и историческим материализмом решение коренных философских проблем различным течениям буржуазной философии, индийские марксисты активно стремятся опереться на авторитет советской философской науки. При этом им очень важно иметь печатные материалы, позволяющие наглядно продемонстрировать ее теоретический уровень и высокую степень профессионализма.

При существующем языковом барьере (хотя русский язык в Индии изучают многие, специалисты-философы им практически не владеют) большую роль в пропаганде достижений советской философской науки может сыграть переводная литература, выпускаемая издательством «Прогресс» на английском языке. К сожалению, однако, издательство зачастую выбирает для перевода отнюдь не лучшие работы. Оно слабо учитывает как потребности иноязычной аудитории, так и особенности ее восприятия. В частности, издательство недостаточно широко освещает результаты новейших исследований, слабо знакомит зарубежных читателей с поисковыми работами, с теоретическими дискуссиями в советской философской науке. В результате у части зарубежной аудитории может подчас создаваться превратное впечатление о советской философской мысли.

Большой интерес индийской общественности к нашей стране нашел отражение на семинаре «Азия и новые аспекты советской политики», проходившем 11–12 января 1986 г. в Дели, на который были приглашены и авторы этой статьи.

Ход семинара убедительно показал, что позитивные перемены в жизни советского общества, курс на ускорение его социально-экономического развития, утверждающийся во всех сферах нашей жизни дух динамизма, требовательности, инициативности, принципиальности, последовательная борьба КПСС и Советского государства за мир, разоружение и международную безопасность, их усилия, направленные на формирование нового политического мышления вызывают глубокое удовлетворение демократической общественности Индии, укрепляя ее традиционные симпатии к СССР.

Прогрессивные индийские ученые, занимающиеся разработкой социально-философских, социально-политических и экономических проблем, так же как и представители общественности, активно анализируют и обсуждают программные документы КПСС, стремясь осмыслить накопленный советским народом опыт строительства социализма. Особенно большой интерес у них вызывают такие вопросы, как особенности социальных противоречий при социализме, механизмы, обеспечивающие участие масс в делах общества и государства, соотношение личной и общественной собственности в настоящее время и в перспективе, динамика социальной структуры социалистического общества, взаимодействие частных и общественных интересов, свобода научного и художественного творчества и др. Очень оживленно обсуждается и такая тема, как преодоление отчуждения и реальное осуществление гуманистических идеалов при социализме.

И хотя, объясняя происходящие в нашей стране процессы, индийские коллеги не всегда уделяли достаточное внимание объективным предпосылкам, обусловившим переход нашего общества на путь интенсивного развития (это естественно, поскольку среди участников семинара преобладали исследователи, стоящие на левых, но немарксистских позициях), семинар показал, что прогрессивные ученые и общественность Индии хорошо понимают, каким огромным творческим потенциалом располагает советское общество, опирающееся в своем развитии на живую инициативу самых широких народных масс.

Интеллектуальная жизнь Индии характеризуется наличием глубоко различающихся между собой типов философского мышления, опирающихся на разные культурные традиции.

С одной стороны, это философские направления, истоки которых восходят к различным древним цивилизациям и религиям Индии. Они не только интенсивно изучаются, но и разрабатываются (чаще всего в плане синтеза с европейскими философскими учениями). Философские категории широко используются в исследовании и интерпретации различных аспектов древнеиндийской культуры (особенно искусства).

С другой стороны, в Индии уже давно прочно укоренились различные течения европейской философской мысли. Они играют важную роль в формировании и развитии современной индийской культуры и общественного самосознания.

Особенно широко распространены и влиятельны в Индии те течения современной буржуазной философии, которые занимают господствующие позиции в Англии, где по традиции получает образование верхушка индийской интеллигенции (это, в частности, различные направления неопозитивизма, лингвистической философии и т.д.).

Направлениям буржуазной философии активно противостоят индийские марксисты. Марксистские идеи пропагандируются прогрессивной, особенно коммунистической печатью. Кроме того, хотя в академических кругах Индии в целом преобладают сторонники различных буржуазных философских школ, марксизм преподается в ряде учебных заведений страны, в особенности в Западной Бенгалии, где коммунисты занимают традиционно сильные позиции.

В общественной жизни Индии продолжает играть большую роль религия: не случайно на почве обострения конфессионально-общинных проблем в стране не раз возникали серьезные политические конфликты. Поэтому видное место в трудах индийских философов занимает религиозная тематика, а многие течения философской мысли (особенно восходящие к древнеиндийским учениям) более или менее тесно связаны с религиозными традициями.

Разнообразные подходы индийских философов к сущности и функциям религии были подробно представлены на всеиндийском семинаре «Проблемы религиозной жизни», который состоялся 22–25 января 1986 г. в г. Пуна. Программа семинара включала теоретические сессии по следующим темам: «Индийская культура в трех перспективах: индуизма, христианства и ислама», «Секуляризм и религия», «Социально-политическая практика и институты», «Моральная практика и институты», «Равенство религий и проблема новообращения», «Религия и национальная интеграция» и др.

Семинар был интересен не только широким и многоплановым освещением состояния и уровня религиозности в различных слоях индийского общества, тем, что на нем весьма подробно были представлены подходы различных религиозных общин к социально-политическим проблемам страны, но и попытками теоретической реконструкции и экспликации тех концептуальных моделей, которые позволяют анализировать религиозную жизнь и взаимоотношения религий в такой многонациональной и поликонфессиональной стране, как Индия. Так, например, один из организаторов семинара, Сундара Раджан (Пунский университет), предложил в этой связи две альтернативные концептуальные структуры: одна из них базируется на идее религиозного плюрализма, другая же может быть охарактеризована как модель «внутренней взаимной потребности». Первая из них, с точки зрения С.Раджана, основана на том, что различные формы религии берутся в качестве отдельных монадических сущностей, соотносящихся с другими лишь внешним образом. При этом отношение религии к политической жизни и политическим институтам также рассматривается как сугубо внешнее: политика в данном случае трактуется как средство сдерживания и компромисса.

Вторая структура, по мысли индийского ученого, основана на иных принципах: в рамках этой структуры каждое религиозное течение мыслится не как отдельная сущность — монада, но, напротив, самоидентичность всякой данной религии оказывается не самозамкнутостью, а идентичностью одного из партнеров в диалоге. Именно благодаря многообразным взаимодействиям с культурой, обычаями, социальными и политическими институтами и т.д., подчеркивает в этой связи С.Раджан, всякое религиозное направление только и может обрести свою историческую сущность в данной стране. Только это взаимодействие и дает данной религии право артикулировать чувства, мысли и мироощущение народа и одновременно возлагает на нее связанную с этим ответственность.

Только признавая это право и эту ответственность, любая религия, с точки зрения индийского философа, и может конституироваться как определенная форма жизнедеятельности.

Другая точка зрения на ту же проблему отстаивалась д-ром Дж.Джоши, который попытался осуществить интеграцию национальной религиозной жизни на основе индуизма. Поскольку, по мнению Дж.Джоши, индуизм не связан с какой-то жесткой догматикой и следованием фиксированной системы обычаев и ритуалов, а представляет собой скорее очень широкое и пластичное учение о разнообразных путях достижения совершенства, он в принципе совместим с исповеданием различных религий, которые, таким образом, могут свободно сосуществовать внутри индуизма, объемлющего их духовное целое, символизирующего целостность индийской культуры.

Выступая на семинаре, индийские ученые особо подчеркивали необходимость деполитизации религии в современном мире, где религиозные различия нередко использовались как инструмент в борьбе за власть, что приводило к кровавым столкновениям, к гибели тысяч людей. Участники семинара активно отстаивали ту мысль, что философское осмысление феномена религии представляет собой задачу, связанную с высокой социальной ответственностью, поскольку ее решение дает основу для выработки теоретических моделей религиозной жизни, взятой в ее связи с социальной и политической практикой. Эти модели, с их точки зрения, могли бы стать основой для действенного урегулирования межконфессиональных и межобщинных проблем страны.

Как известно, на английской почве глубоко укоренилась английская буржуазная философия, в частности философия лингвистического анализа; она выполняет там функцию «официальной философии», т.е. составляет фундамент философского образования, несет в себе элемент политической лояльности, пользуется наибольшим социальным престижем. Вместе с тем современная философская ситуация в Индии характеризуется поиском новых путей, направленным, с одной стороны, на разработку и обновление традиционного способа философствования, а с другой — на разрыв с академической философией аналитического толка, которая стала в глазах прогрессивной индийской общественности, философов и ученых синонимом

буржуазного истеблишмента. В этих условиях усиливается интерес к континентальной западноевропейской философии, а также к марксизму. Парадоксальность ситуации заключается в том, что для воспитанных на английской философии специалистов «пропуском» для марксизма в мир «серьезной философии» нередко оказывается обсуждение обычных для аналитической традиции тем. При этом марксисты вынуждены отстаивать свои позиции в спорах не только с индийскими коллегами, но и с учеными из Великобритании и США, которые составляют основную массу так называемых *visiting professors*, т.е. специалистов, приезжающих из других стран на определенный срок для чтения лекций в университетах по избранной теме. Так, за последние годы гостями Индийского совета по философским исследованиям были Дж. Уоткинс, Д. Дэвидсон, фон Г.Х. Вригт и другие известные философы, близкие аналитической традиции. Общественное признание философа-марксиста в Индии нередко оказывается тесно связанным с его способностью квалифицированно обсуждать поставленные в рамках аналитической философии проблемы. Но овладение методами этой философской школы позволяет индийским марксистам в дальнейшем подвергнуть критике философию анализа, использовав ее как средство привлечь внимание к марксизму, как поле взаимных контактов марксистов и философов немарксистских ориентаций. Кроме того, знакомство с аналитическим способом философствования обеспечивает солидную методологическую подготовку, которая порой невелика у зарубежных марксистов, чаще обсуждающих конкретную социальную проблематику, чем общеполитические эпистемологические вопросы.

Одним из профессиональных философов-марксистов, открыто стремящихся ознакомить индийскую общественность с марксизмом, является Суман Гупта, адъюнкт-профессор Университета им. Дж. Неру (Дели), читающая общий курс марксистской философии на филологическом факультете. С. Гупта — представительница среднего поколения индийских философов, большая часть которых завершала свое образование на Западе, главным образом в Великобритании, в сложной послевоенной обстановке «холодной войны» и разгула антисоветизма. Весьма показательно, что, будучи ученицей А. Айера, одного из лидеров современной аналитической философии в Англии, и подготовив докторскую диссертацию под его руководством, С. Гупта избегает соблазна стать правоверной и благополучной сторонницей философии анализа и даже, напротив, находит в себе смелость подвергнуть ее обоснованной критике. Более того, критика, в целом нередкая внутри самой аналитической философии, здесь выходит за рамки обсуждения внутренних противоречий и неточностей, поскольку руководствуется иной философской теорией — марксизмом. Такой шаг во многом осложняет профессиональную карьеру С. Гупта: после четырнадцати лет преподавания в Делийском университете ей приходится перейти на работу в Университет им. Дж. Неру, обстановка в котором отличается большей терпимостью к марксизму.

С.Гупта — специалист по методологии и эпистемологии, а также по критике лингвистической философии. Этим темам посвящены ее работы, в том числе и две монографии. Первая, «Возникновение и теории лингвистической философии» (1983)¹, представляет собой своего рода историко-философское и критическое введение в теорию познания марксизма, построенное на основе исследования теоретических источников учений Б.Рассела и А.Айера. Откуда возникает лингвистическая философия, и куда да она ведет? Означает ли ее критика метафизики то, что она сама свободна от нее? Означает ли ее приверженность естествознанию действительно глубокое проникновение в природу науки и овладение научным способом мышления? Как соотносится ее отрицание моральных, социальных и политических ценностей с системой ценностей современного капитализма? Отвечая на эти вопросы, С.Гупта поступает достаточно необычно для профессионального философа в современной Индии. Она руководствуется марксистско-ленинской методологией исследования, и в частности широко использует опыт ленинского «Материализма и эмпириокритицизма» как образец критики позитивистской философии. Говоря о методологии философского исследования, С.Гупта пытается далее обосновать марксистскую типологию философских методов: материализм и идеализм, эмпиризм и рационализм. Правда, иногда стремление показать преимущество диалектического материализма перед другими историческими типами философского мышления несколько заслоняет многообразие и богатство историко-философской реальности. В типологии, предлагаемой С.Гупта, не учитывается, что и рационализм, и эмпиризм могут по-разному отвечать на основной философский вопрос, а также упускается важнейшая историческая форма идеализма — диалектический идеализм, послуживший теоретическим источником марксизма. Понятно, что в условиях засилья спиритуалистических и мистических философско-религиозных учений основной задачей философа-марксиста оказывается не анализ достоинств идеализма, но критика его — этот идеологический акцент можно понять и оправдать, исходя из особенностей истории марксизма. В то же время у марксистских исследователей в наши дни существует уже и более глобальная задача — достижение и развитие высокой культуры марксистских философских исследований.

В дальнейшем, впрочем, С.Гупта отходит от несколько упрощенных историко-философских схем и рассматривает реальное многообразие и противоречия философских учений. Она показывает, что идеализм и материализм, деизм и теизм, объединяясь в системе Р.Декарта, служат основой противоположных концепций Нового времени и их взаимоотношение выражает переплетение идей и интересов нарождающейся и борющейся за власть буржуазии с уходящими феодальными пережитками. Подобная противоречивость, отражающая также и двойственную роль самой буржуа-

¹ Gupta S. The Origin and the Theories of Linguistic Philosophy. A Marxist Point of View. Delhi, 1983.

зии в английской революции, характеризует учение основателя эмпиризма — Дж.Локка, которого С.Гупта рассматривает как продолжателя одной из тенденций картезианства. Видимо, небольшой объем книги не позволил проанализировать роль Ф.Бэкона и Т.Гоббса как предшественников Дж.Локка; к сожалению, без этого реконструкция зарождения классической английской философской традиции оказывается недостаточно убедительной. Учения Дж.Беркли и Д.Юма отчасти поэтому предстают лишь как развитие идеалистических моментов локковской философии, ориентированное на эмпирическое естествознание и идейное оправдание капитализма. Основное внимание уделяется их критике материальной субстанции, в которой С.Гупта видит только пороки философского идеализма.

Учения Декарта, Локка, Беркли и Юма С.Гупта рассматривает как источники современной лингвистической философии — нового варианта субъективного идеализма. Этот вывод обосновывается подробным анализом учений Б.Рассела, Л.Витгенштейна, Г.Райла и А.Айера. Здесь нет необходимости подробно проследживать аргументацию С.Гупта, поскольку в целом она находится в русле марксистских критических исследований последнего времени. Пожалуй, особенность ее работы состоит во всемерном подчеркивании социального, мировоззренческого смысла лингвистической философии, которая никоим образом не может быть понята как ценностно-нейтральная, чисто «техническая» доктрина, ограниченная анализом языка. Согласно С.Гупта, это буржуазная идеология в полном смысле слова, но идеология, которая лишь весьма завуалированным образом отстаивает незыблемость капиталистического общества и выражает интересы консервативных общественных сил.

Если первая книга С.Гупта представляет собой популярное изложение и критику философских источников и учений лингвистической философии, приближенные к целям преподавания марксизма, то ее вторая монография, «Критика Витгенштейна» (1986)¹, — работа исследовательского типа. Эпиграфом к ней автор избирает высказывание Витгенштейна о том, что содержание философии составляет критика языка, которая не вмешивается в его реальное функционирование, но оставляет все как есть. И здесь же, подчеркивая принципиально иную, активно-преобразовательную сущность философии марксизма, С.Гупта приводит известные слова К.Маркса из «Тезисов о Фейербахе» о том, что философы прошлого лишь различным образом интерпретировали мир, в то время как задача состоит в том, чтобы его изменить. Тем самым с первых же строк книги С.Гупта заявляет о противоположности буржуазной и марксистской философии и подчеркивает основное преимущество последней.

Ренессанс философии Витгенштейна на Западе сопровождается возрастанием интереса к ней и среди философов-марксистов². Но в то время как отдельные стороны учения Витгенштейна подвергаются вниматель-

¹ Gupta S.A. Critique of Wittgenstein. Delhi, 1986.

² См.: Грязнов А.Ф. Эволюция философских взглядов Л.Витгенштейна. М., 1985.

ному анализу, общемировоззренческие основания его стиля философствования изучены в меньшей степени. В этом смысле заслуживает внимания попытка С.Гупта связать основные вехи биографии Витгенштейна, черты его личности и особенности мировоззрения. Ссылаясь на свидетельства друзей и учеников Витгенштейна, С.Гупта показывает, что трагическая судьба семьи Витгенштейна, пережитые им самим ужасы войны и нацизма глубоко повлияли на сознание австрийского философа, порождая пессимистические, пацифистские и эскапистские настроения. Витгенштейн постоянно испытывал чувства страха, отчуждения, одиночества, которые были отголосками его детских и юношеских переживаний, его преследовало чувство экзистенциальной вины, убеждение в том, что страдание неотъемлемо связано с сущностью человека как личности. Все это С.Гупта рассматривает как источник неверия Витгенштейна в силы человеческого разума, воплощенного в науке, причину его затворничества и религиозных исканий. С.Гупта выявляет антисциентизм Витгенштейна, который оценивает развитие науки и техники как неизбежное зло европейской цивилизации, как причину войн и других человеческих бедствий, обнаруживая тем самым непонимание науки как таковой и классовой природы социальных конфликтов. Сознание Витгенштейна, глубоко переживавшего противоречия и коллизии эпохи, но не нашедшего в себе сил для активной политической борьбы, оказалось противоречивым, раздвоенным, социально отстраненным. Сам Витгенштейн характеризуется С.Гупта как человек, далекий от реальных жизненных проблем, политически наивный, отягощенный множеством предрассудков. Очерчивая контуры личности Витгенштейна, С.Гупта высвечивает и его идейно-теоретическую позицию. «Витгенштейн был одним из тех философов-плюралистов, которые видят все в изолированном, дискретном, разорванном виде»¹, — подчеркивает она. Согласно Витгенштейну, «человек не способен изменить мир к лучшему. Он не верил в прогресс и общественное развитие, не находил места добру в этом мире»².

С.Гупта находит отражение мировоззрения австрийского философа в его онтологических и эпистемологических взглядах. «Его взгляд на человека как на бессильное и отчужденное существо привел к оправданию солипсизма в „Логико-философском трактате“. В другой своей главной работе, „Философские исследования“, где ранняя позиция „Трактата“ по вопросам языка, логики и реальности подверглась изменению, он сохранил свой антиисторизм и также оставил человека лишенным всякой возможности изменить мир»³. Подчеркнем, что такой образ философии Витгенштейна в корне отличен от традиционных немарксистских трактовок, старающихся всячески отмежеваться от идеологических и мировоззренческих коннотаций и ограничиться разбором логико-лингвистических проблем.

¹ Gupta S.A. Critique of Wittgenstein, с. 12.

² Ibid, с. 7.

³ Ibid, с. 18–19.

В ходе критического анализа С.Гупта формулирует собственные принципы историко-философского исследования. Они, впрочем, хорошо известны марксистам. Это, во-первых, положение о зависимости философских идей не только от интеллектуальной истории, но и от социально-исторических условий. Во-вторых, это тезис о необходимости проводить различие между саморефлексией философа и действительным содержанием его учения. И наконец, это принцип взаимосвязи онтологии, эпистемологии и методологии в рамках философского учения. В свете этих принципов автор обнаруживает несостоятельность распространенной интерпретации гносеологии Витгенштейна как «реалистической», якобы исходящей из корреспондентной теории истины. В действительности же провозглашаемое Витгенштейном соответствие «фактов» и «объектов» друг другу является связью двух типов состояний сознания, которые ранее Локк называл «простыми» и «сложными идеями», а Юм — «впечатлениями» и «идеями». Именно в этой эмпиристской традиции черпает Витгенштейн свое понимание познания и языка как простого описания комбинаций ощущений. С.Гупта возражает ему: «Содержание языка составляют не только эмпирические, чувственные объекты, наблюдаемые реально, но и абстрактные термины и выражения. Для понимания абстрактных понятий описательного языка мы должны иметь в виду все познавательное значение его теоретического каркаса в его отношении к знанию»¹, а также и тот факт, что «наш язык не является образом чего-то данного, но впитывает в себя традиции, культуру и богатство народной истории. Истинная философия языка видит в концептуальном аппарате аккумулированную историю человечества»².

Витгенштейновская тенденция эмпиристского редукционизма удачно квалифицируется С.Гупта как вариант фундаментализма («элементаризма»), сводящего мир к абстрактным, застывшим «объектам», а познание — к пониманию денотата знака. Витгенштейн и сам видит ее несовершенство, и «Философские исследования» знаменуют собой изменение его позиции. «Наиболее важный момент развития взглядов на язык и реальность состоит в том, — пишет С.Гупта, — что здесь Витгенштейн уже не рассматривает язык в абсолютном и абстрактном виде, но представляет его как форму жизни»³. Впрочем, автор несколько преувеличивает различие раннего и позднего Витгенштейна и не уделяет достаточного внимания объяснению имеющихся различий, хотя с ними действительно связан современный интерес к Витгенштейну. С.Гупта ограничивается указанием на то, что «холистская» позиция, согласно которой не «впечатление» или «имя» определяют смысл знака, но его место в системе высказываний, находит развитие в концепции значения как производного от ситуаций использования знака. Этих ситуаций, или «языковых игр», которые Витгенштейн

¹ Ibid, с. 48.

² Ibid, с. 50.

³ Ibid, с. 75.

понимает как формы общения, существует множество, и они образуют реальный фундамент человеческого познания и сознания. Тем самым, подчеркивает С.Гупта, Витгенштейн «понял, что метод, анализа не может служить прояснению объективного содержания знания и реальности. Язык, говорил он, должен иметь объективное содержание и познавательное значение»¹, независимое от индивидуального сознания.

Подытоживая свое исследование, С.Гупта показывает, что и поздний Витгенштейн неправомерно сводит предмет философии к проблематике языка, тогда как философию интересует целостное отношение человека к миру, а язык должен быть понят как производный от мировоззрения. Заметим, что связь мировоззрения и языка нам представляется, конечно, более сложной. Это признает и сама С.Гупта, критикуя бихевиористское понимание языка Витгенштейном: оно ставит на первое место его обусловленность человеческой деятельностью и общением и принижает его функцию как объективации человеческого сознания, а это ведет к выпадению сознания из сферы философского исследования. Отождествление языка и игры, вытекающее из концепции Витгенштейна, С.Гупта оценивает как чисто внешнее, поскольку австрийский философ отрицает произвольность правил языка, характерную, напротив, для игры (иначе мы вынуждены отказаться от тезиса о социальной сущности языка, а он для Витгенштейна основной). И наконец, С.Гупта показывает, что абсолютизация роли метода описания и интерпретации приводит Витгенштейна к феноменистскому противопоставлению сущности и явления, что, в свою очередь, заслоняет важнейшее свойство языка — способность выражать знание в обобщенной форме. Витгенштейн принимает в качестве способа образования понятий принцип «семейного сходства», который превращает процесс классификации в нерегламентированную процедуру. И здесь обнаруживается основное противоречие учения Витгенштейна, не сумевшего согласовать идею объективности познания с представлением о его социальной природе.

Исследования С.Гупта, таким образом, продолжают влиятельную традицию, связанную с именами М.Корнфорта, Б.Данэма, Д.Чаттопадхьяя и других зарубежных марксистов, внесших существенный вклад в критику идейных и теоретических оснований буржуазной философии. Не все положения ее работ могут быть приняты безоговорочно, некоторые из них несут в себе оттенки, понятные лишь в контексте общей философской ситуации в Индии. Но не вызывают сомнения та смелость и идейная убежденность, с которыми С.Гупта защищает точку зрения марксистской философии, и хочется верить, что марксистская философия в Индии получит новые стимулы для своего развития.

Другая интересная фигура в современной индийской философии — Рамакант Синари, профессор кафедры философии Индийского технологического института (Бомбей). Р.Синари активно выступает на философских

¹ Ibid, с. 83.

конгрессах, много публикуется не только в индийских, но и в зарубежных, преимущественно англоязычных, философских журналах. Р.Синари стажировался в США у известного феноменолога Марвина Фарбера, и этот выбор наставника, конечно же, не случаен. Перу Р.Синари принадлежат целый ряд статей по феноменологии и одна из наиболее фундаментальных в Индии монографий об экзистенциализме¹. Главную свою задачу Р.Синари видит в попытке «структурно-герменевтической интерпретации национальной философской традиции»². Экзистенциализм и феноменологию в континентальной философии индийские философы исследуют значительно реже, чем эмпиристскую и аналитическую философскую традицию, поэтому в таком подходе можно видеть один из симптомов обретения концептуальной самостоятельности философской мысли в стране, где в течение долгого времени преобладали англосаксонские влияния. Однако творчество Р.Синари представляет интерес не столько своей экзистенциально-феноменологической ориентированностью, сколько широтой общего подхода, предполагающего поиск проблемных перекличек между «восточной» и «западной» философией как в истории (античность, неоплатонизм, Лейбниц, романтизм), так и в современности, а также, что, быть может, наиболее существенно, стремлением поставить анализ философской проблематики в соответствие с задачами современного этапа развития страны.

Столь широкие подходы мы встречаем нечасто, хотя, по-видимому, их актуальность на нынешнем сложном этапе развития философской мысли в Индии несомненна. Когда современный индийский мыслитель, как правило достаточно хорошо знакомый с основными направлениями философской мысли на Западе, пробует себя в применении различных исследовательских методов к анализу как традиционной индийской, так и специфической западной философской проблематики, он поневоле выступает одновременно и в роли отягощенного познанием веков мудреца, и в роли старательного ученика, которому нелегко усвоить утонченные познавательные ходы, проработать процедуры изощренного метода. Путь этот оказывается, таким образом, нелегким. Законная гордость высочайшими достижениями древней философии подчас приводит к тому, что исследовательская мысль оказывается как бы парализованной, неспособной к выработке новых позиций, погруженной в комментирование и уточнение интерпретаций существующего корпуса текстов. С одной стороны, именно индийские мыслители более чем кто-либо еще в состоянии постичь ранние шаги философской мудрости; с другой стороны, включенность в имманентно развивающийся процесс шлифовки понятийных блоков индийской философии, ее категориальных схем и структур вполне может затруднять и реально затрудняет выработку рефлексивной философско-методологической позиции, необходимой для многих направлений философ-

¹ Sinari R. Reason in Existentialism. Bombay, 1966.

² Sinari R. The Structure of Indian Thought. New Delhi, 1984.

ской работы, будь то исследования сопоставительного плана или же анализ специфики философии, ее места среди других форм мысли. В творчестве Р.Синари содержится попытка увязать эти разноплановые задачи в определенное, хотя и достаточно противоречивое единство¹.

Исследуя западную традицию экзистенциального мышления (Кьеркегор, Хайдеггер, Ясперс, Марсель, Сартр), изыскивая концептуальные переклички между экзистенциальной позицией западного мыслителя, постулирующего «отсутствие какой-либо схемы, догмы, метода и формулы»², и теоретическими построениями древней индийской философии, Р.Синари формулирует свое понимание философии. Философия возникает из невозможности объяснить важнейшие факты человеческого бытия: само присутствие человека в мире, его присутствие перед самим собой в акте самосознания — все это тайны, загадки, требующие философского прояснения. Человеческое существование разорвано: человек существует и в мире, и вне мира в слоях рефлексии, и в дорефлексивном измерении, в эмпирической действительности и в первоначалах бытия, в повседневных поисках внешнего успеха и в той «пустоте», которая таится внутри сокровенного «Я» каждого человека и граничит с бесконечностью нерефлексивного, невыразимого, эмпирически не данного. Соответственно этим двум мирам строятся и две этики: этика эмпирического существования и этика движения к высшему. Хотя формально обе они и равноценны, однако, по сути, Р.Синари подчиняет «мирскую» этику трансцендентальной³ и считает, что именно трансцендентальное измерение человеческого существования должна прояснять философия. Философия — это творческий акт исследования, в котором нет ни доказательств в собственном смысле (каждая философия исходит из своего «озарения» и лишь потом пытается представить его в рефлексивных формах), ни ответов (ибо и сам поиск, и постоянно возобновляемое усилие бесконечны). Р.Синари определяет философию как беспредпосылочное (точнее, лишенное «эмпирических» предпосылок), самокорректирующееся (в отличие от любых форм догматизма), настойчивое, последовательное и вместе с тем открытое движение человеческого духа.

¹ Именно эта широта ориентации, с нашей точки зрения, делает неправомерными попытки односторонне жестких классификационных определений позиции Р.Синари (например, в качестве «феноменолога правого крыла» он представлен в достаточно тенденциозной монографии Д.Рипе «Индийская философия после завоевания страной независимости»: *Riepe D. Indian Philosophy Since Independence*. Calcutta, 1979; ср. с. 195–205).

² *Sinari R. Reason in Existentialism*, с. 3.

³ Такая трансцендентальная установка не имеет ничего общего с лицемерно-потусторонней позицией догматического индийского трансцендентализма, который Р.Синари подвергает язвительной критике: на словах исключая повседневные интересы и стремление к социальному благополучию, они на деле весьма ревностно участвуют в дележе «социального пирога»: «Почему же тогда не проповедовать открыто всякий отказ от деятельности или своего рода самоубийство?» (*Sinari R. Metaphysical of Insights and Philosophy*. — *Seminar on Future Course of Indian Philosophy*. Varanasi, 1973, с. 4).

Этот набор признаков, характеризующих философию во вполне экзистенциалистском ключе, подвергается, однако, у самого Р.Синари определенным уточнениям. Так, тезис о беспредпосылочности философии корректируется уже одним только анализом тех различных предпосылок, на которых строят свои рассуждения, скажем, Л.Витгенштейн и М.Хайдеггер¹; более того, своеобразно понимаемая предпосылочность, по сути, включается у Р.Синари в само определение задач философии: философия анализирует различные пути и способы, какими те или иные предпосылки философии отражают «вечное значение человеческого существования»². И это не единственный момент, подвергающийся весьма неоднозначной интерпретации. Определяя философию как уникальное, подобное трансу, состояние, в основе которого лежит «озарение», «видение» и пр., Р.Синари тем не менее вынужден признать и философскую значимость сомнения (причем не только у Декарта или Гуссерля, но и у Нагарджуны или Шанкары). Правда, это сомнение не столько интеллектуальная процедура, сколько установка сознания, для которого мир, данный в восприятии, не есть предельная реальность. Кроме того, Р.Синари признает и необходимость строгой интеллектуальной работы по прояснению соотношений между рефлексивными и дорефлексивными, концептуальными и интуитивными моментами.

Из этого признания вырастает целая важная область исследований значения и языка. Каково соотношение между значением, данным в интуиции, и значением в его дискурсивном выражении? Р.Синари утверждает, что между ними существует пропасть, что лишь мистикам, неким неумопостигаемым образом передающим нам свои откровения, и поэтам, слагающим свободные стихи, удастся как-то приоткрыть завесу над этой тайной — претворением интуиции в дискурсивное артикулированное образование. Но механизм такого перехода нужен людям: нам нужен особый язык, которого у нас нет, — язык, способный передавать эмоциональные состояния, чувственно постигаемые основы бытия. Если Сепир и Уорф некогда полагали, что язык определяет способ мировосприятия, то вполне понятно, что концепция Р.Синари может быть лишь одним из вариантов «антигипотезы» Сепира—Уорфа: значения и восприятия мира не могут направляться языком, поскольку язык выступает лишь как сравнительно поздний способ выражения первичных значений, уловленных интуицией. Интерпретируя задачи герменевтической феноменологии, Р.Синари отмечает, что прояснение дискурсивно данных значений нужно нам для того, чтобы получить возможность вновь прожить те первичные интуиции значений, которые скрываются за этими языковыми выражениями³.

¹ Sinari R. Philosophy and the Human Predicament. — Indian Philosophy Today. Dehli, 1975, с. 239.

² Ibid, с. 241.

³ Sinari R. Being, Meaning and Saying. — Rationality and Philosophy. New Dehli, 1984, с. 45–57.

Однако схватыванием таинственного, мистического, доязыкового не исчерпываются задачи философии. Ей нужны более фундаментальные онтологические споры. Это видно вполне отчетливо в критике экзистенциалистской позиции у Р.Синари: эта позиция представляется Р.Синари слишком «психологической» и одновременно слишком «трагической». Р.Синари противопоставляет ей более «онтологическую» и более «оптимистическую» установку: экзистенциалистский «ужас» перед бытием не имеет онтологического статуса, скорее он свойствен западноевропейской цивилизации, смиряющейся с абсурдом бытия.

Таким образом, при всей близости позиций Р.Синари вступает в спор с экзистенциализмом, и дело здесь не только в том, что национальная философская традиция дает Р.Синари более общую панораму и перспективу человеческого существования. Скорее дело в том, что экзистенциально-феноменологическая программа теснится методологически более эффективными импульсами — фактически элементами прагматической, инструменталистской установки¹. Само постоянно проводимое сопоставление способов мысли и способов бытия в восточной и западной философии требует постановки проблем, всегда стоявших на периферии интересов чистого экзистенциального мыслителя. Каково место философии в мире? Каково место науки в мире? Как соотносятся наука и мировоззрение — западное, восточное, специфически индийское? Каково их место и значение в структуре человеческого бытия — таковы те более конкретные смысловые моменты, которые лежат в основе традиционной проблемы Восток–Запад. Каково, собственно, их соотношение: разрыв, взаимодополнительность, противопоставленность — и по какому принципу, какому основанию? Должны ли мы предположить, что главные различия между Востоком и Западом, или, иначе, между «физикой» и «метафизикой», — это различия человеческих темпераментов и связанные с ними различия мировоззренческих структур? А если мы признаем, что между этими моментами человеческого бытия и человеческого духа наблюдается одновременно и противопоставленность и взаимодополнительность, то каков смысл такого противопоставления–взаимодополнительности? Должны ли индийские философы видеть в современных научных открытиях западной научной мысли то, что лишь освещает «новым светом» давние прозрения восточной мудрости, выгодно отличающейся от этих открытий своим непосредственно-интуитивным характером? Должны ли западные мыслители, ученые и философы «учиться» у восточных мудрецов «духовности»? Или, быть может, восточные мыслители должны как-то компенсировать нехватку конструктивности традиционного индийского мышления в применении к земным делам? Р.Синари признает: пропасть между Востоком и Западом велика,

¹ Характерна в этом смысле одна из наиболее интересных статей Р.Синари «Прагматистская критика джайнистского релятивизма» (*Sinari R. A Pragmatic Critique of Jaina Relativism. — Philosophy East and West, vol. 19, № 1, 1969, c. 59–64*).

но нужно не углублять ее, а координировать усилия в поисках общего, быть может, даже строить нечто аналогичное универсальным грамматикам Пор-Рояля или лейбницевскому универсальному языку¹.

Согласно достаточно распространенной мировоззренческой схематике, человек западной цивилизации предстает как существо аналитико-прагматико-механистическое, а человек восточной цивилизации — как существо синтетико-аффективно-холистское, хотя, разумеется, и в западном регионе иногда на первый план выходили мистические мотивы (античность, неоплатонизм, романтизм), а в восточном регионе — материалистические и реалистические тенденции, которые противопоставлялись господствующему спиритуализму. Р.Синари пытается проанализировать хотя бы некоторые причины такой поляризованности. Кое-что представляется достаточно ясным: для того чтобы процветала наука, необходим дух практичности, исследовательский пафос, который в корне противоположен духу отрешенности, установке на недеяние, полумолитвенному подчинению порядку вещей, которые стали фундаментальными чертами индийской мысли. Разумеется, эти черты не были присущи только индийскому мировоззрению (как некая немагистральная тенденция они проявлялись и в европейском мировоззрении), однако именно в Индии они стали преобладающими, определяя собой этику, согласно которой эмпирическое существование человека — это несчастье, а любой жизненный кризис — неизбежный результат мирского существования.

Мы бы ошиблись, если бы предположили, что Р.Синари ограничивается призывами к западным мыслителям оценить специфику и признать ценность индийской атмалогии, или учения о душе. Одной из наиболее ярких черт Синари как социального мыслителя за последние годы явилась тенденция к весьма резкой критике некоторых идеологических и догматико-ритуалистических компонентов идейного наследия, которые не позволяют индийскому обществу двигаться вперед. Наиболее отрицательное воздействие на современное индийское мировоззрение оказывает триединство основных компонентов учений прошлого, а именно идея кармы как предопределенности жизни человека его прошлыми деяниями, идея майи как иллюзорности эмпирического бытия человека и идея мокши как поиска пути спасения, безотносительного к реальным делам человека. Взятые в единстве, они в какой-то мере объясняют и определяют пассивность и безразличие общества к решению насущных задач, связанных с развитием науки, технологии, — с процессом, неизбежным, подчеркивает

¹ Такие проекты фактически содержатся в работах А.Гангадеана, А.Бхарати и др. См.: *Sinari R.A. Report on the Philosophy Encounter: East-West. — Philosophy East and West. Vol. 35, № 2, 1985, с. 197, 198.* В своем выступлении на юбилейной сессии Индийского философского конгресса Р.Синари поддержал эту идею поиска универсального языка (*Sinari R. Philosophy: A Journey towards the Archetypes. — Indian Philosophical Congress. Diamond Jubilee Session, 1985, с. 6).*

Р.Синари вслед за Дж.Неру, для уничтожения голода, болезней, суеверий. В целом ряде работ Р.Синари (особенно в статье «Наука и индийское мировоззрение»¹) слышны яркие обличительные интонации, лексика политического памфлета, обращенного против тех идейных воздействий, которые мешают стране успешно развиваться. «Нет ни одной сферы жизни в Индии, где бы не ощущалась власть этой философии», этой своего рода «народной культуры», которая проповедует уход от земных дел. Эта идеология навязывается людям проповедниками в храмах, вдалбливается «в сердца всех и каждого». «Догмы и предрассудки, повинные в отсталости индийского общества, и в результате отсутствие социальной и моральной ответственности в тех людях, которые привержены этим догмам, общая человеческая летаргия по отношению к совместным национальным начинаниям — все это результат историко-культурного бессознательного, определенного мокша-майя-карма-философией»².

Какой выход из этой идеологической и мировоззренческой ситуации? Это, наряду с критикой догматических компонентов, поиски в собственном культурном наследии «альтернативных», как мы бы теперь сказали, элементов и попытки иной интерпретации тех самых концептуальных элементов, которые постоянно подвергаются ритуализации и догматизации. В самом деле, древняя индийская философская традиция, подчеркивает Р.Синари, вовсе не лишена элементов материализма (таким было в своей основе учение Чарвака, или Локаята); далее, Индия издревле могла гордиться своими научными достижениями (математика, языкознание) и своими технологическими завоеваниями (металлургия, химия и др.). И эти «семена» научной и технологической мысли, недолго удержавшиеся в почве и преждевременно погибшие, могут вновь дать всходы, если будет ослаблена критикой власть над умами догматического спиритуализма прошлого. Вместе с тем, подчеркивает Р.Синари, у индийского мыслителя есть возможность переосмыслить наследие прошлого, вскрыть в нем новое человеческое содержание. Р.Синари подразумевает здесь учение Махатмы Ганди, в котором он видит плодотворное истолкование элементов традиционных учений, например концепции майи (незначимости практической жизни), в духе широко понимаемой этики гуманизма — щедрости, терпимости, великодушия.

Р.Синари, таким образом, движется в русле той тенденции (ее начало Синари датирует концом XVIII в.), которая привела определенные группы индийской интеллигенции к необходимости более реалистического отношения к действительности, к признанию действий в материальном, физическом мире столь же существенными и значимыми, как и этическое самосовершенствование человека в рамках древнего учения о душе.

¹ Sinari R. Science and the Indian Weltanschauung. — New Quest. May–June, № 33, с. 145–156.

² Ibid, с. 151–152.

Таким образом, перед нами философ одновременно и характерный, и оригинальный. Пользуясь плодами европейской культуры, он подчеркивает ценность некоторых сторон индийского мировоззрения, указывая вместе с тем на опасность спиритуалистических тенденций и в концептуальном, и в социальном плане. Р.Синари пытается выработать собственную позицию из весьма разнородного материала, встать над лагерями, превозмочь жесткость и ограниченность тех отдельных позиций, возможность которых предоставляется мыслителю в наличной ситуации развития индийской мысли. Р.Синари хватает трезвой проницательности и смелости, чтобы не поддаться искусам восточного и западного мистицизма, и вместе с тем достоинства, чтобы сохранить глубокое уважение к тем непреходящим ценностям, которые были созданы многие века назад, но не могут быть отброшены как камни, легшие в фундамент здания мировой философской мысли. Достижения древней индийской мысли, в особенности в области атмалогии, по сути, представляются Р.Синари лежащими одновременно и позади, и далеко впереди современных научных и философских открытий Запада. А готовых путей движения к тому, что далеко впереди, — методологически выверенных и надежных — у нас нет. И потому позиция Р.Синари оказывается в известном смысле эклектичной: он не знает путей к материализму, а спиритуализм и мистицизм старается преодолеть схемами философской прагматики и своеобразно понимаемого инструментализма. Но, по-видимому, этот эклектизм вполне естественно объясняется не слабостью мысли; а именно кругом тех возможностей, которые доступны философу на данном этапе развития индийской мысли: иначе говоря, подобная позиция представляется нам пока почти неизбежной. Как связать разнородные тенденции, как «поправить» одну другой, не истребляя специфики каждой? Р.Синари ищет такой интегративный путь; именно этим интересен для нас его поиск, сама направленность его исследовательской мысли.

В рамках статьи трудно дать полный обзор современного состояния философии в Индии, и авторы не ставили себе такой задачи. Стараясь избежать трафаретной характеристики современной индийской философии как плюралистической, авторы сосредоточились на двух, по-видимому, наиболее значимых для дальнейшего ее прогресса направлениях. Первое из них связано с восприятием марксистской философии, а второе — современной западноевропейской. С.Гупта и Р.Синари не только много пишущие и активно преподающие философы. Оба они активно участвуют в общественно-политической жизни страны, оба — хотя и по-разному — заинтересованы в развитии ее духовной культуры, в прогрессивных социальных преобразованиях. Их личная готовность к диалогу, к дополнению традиционного философского наследия Индии во многом характерна для современного интеллектуального климата в этой стране.

Ранее опубликовано в журнале «Вопросы философии». 1987, № 5.

Научное издание

ЖИВАЯ ТРАДИЦИЯ

К 75-летию
Индийского философского конгресса

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН
и Государственным университетом гуманитарных наук*

Редактор *С.В.Веснина*
Художник *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *И.Г.Ким*
Компьютерная верстка *Е.В.Катышева*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 20.09.2000
Формат 60×90¹/₁₆
Печать офсетная. Усл. п.л. 13,0
Усл. кр.-отт. 13,3. Уч.-изд. л. 15,6
Тираж 500 экз. Изд. № 7936
Зак. № 139

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ООО «Пандора-1»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28