

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

DOI: 10.31857/S086919080002874-8

ВЗГЛЯД ГАНДИ НА РОДНУЮ РЕЛИГИЮ: УНИКАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ
И УНИВЕРСАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ В ИНДУИЗМЕ

© 2018

Е. А. БИТИНАЙТЕ

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия;
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0241-9134>; bihelenite@gmail.com

Резюме: Исследование представляет собой предисловие к русскому переводу статьи М. К. Ганди (1869–1948) «Индуизм» (6.10.1921). Видя несовершенство индийского общества, мыслитель создает идеальный образ родной религии, который ассоциирует с подлинной древней верой и предлагает соотечественникам в качестве ориентира для изменения всех сфер их жизни. Суть предложенных им преобразований – в отказе от слепого преклонения перед любыми авторитетами и в апелляции к живому нравственному чувству как критерию значимости тех или иных религиозных установлений. Критический подход Ганди к современному состоянию родной религии и деятельность, направленная на ее преобразование, позволяют отнести его к числу реформаторов индуизма. Его религиозные взгляды глубоко гуманистичны. Он не признает религию как устоявшуюся систему догм и ритуальных практик. По мнению мыслителя, она призвана служить цели духовного развития каждого человека. Последнее неотделимо от его повседневного мирского опыта, поскольку религия пронизывает собой все сферы общественной жизни. Особенно значимой для Ганди была связь религии и политики. Не допуская использование религиозной риторики ради политических интересов, он одновременно настаивает на одухотворении политики, на ее согласовании с общими для разных вероучений этическими нормами. Ключевой для реформаторов вопрос о месте индуизма среди других вероучений Ганди решает в духе религиозного универсализма, признавая все крупнейшие религии различными Путиями, ведущими к Единому Богу. Черты, определяющие своеобразие каждой религии, при этом символически отображают вклад, который призвана сделать соответствующая цивилизация в общечеловеческую судьбу.

Ключевые слова: реформация индуизма, неоиндуизм, религиозный универсализм, М. К. Ганди, традиция, модернизация.

Для цитирования: Битинайте Е.А. Взгляд Ганди на родную религию: уникальные черты и универсальные смыслы в индуизме. *Восток (Oriens)*. 2018. № 6. С. 150–161. DOI: 10.31857/S086919080002874-8

Благодарность: Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ). Проект № 16-18-10427.

M. K. GANDHI'S UNDERSTANDING OF HIS NATIVE RELIGION:
UNIQUE FEATURES AND UNIVERSALISM IN HINDUISM

Elena A. BITINAYTE

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia;
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0241-9134>; bihelenite@gmail.com

Abstract: Object of investigation is the preface to my Russian translation of M. K. Gandhi's (1869–1948) article “Hinduism”, which was first published on 6 October 1921. In this text, Gandhi creates an ideal image of his native religion and also discusses the imperfection of contemporary Indian society. The ideal image he associates with the original ancient faith, which he offers to his compatriots as a model for changes in all fields of life. The essence of his reform project is a refusal of blind admiration for any authorities, and an appeal to the inner moral sense as the criterion by which one can discern the significance of particular religious statements. Gandhi's critical approach to the contemporary state of his native religion and his activity for its reformation allow us to consider him a reformer of Hinduism. His religious views are deeply humanistic. He does not accept religion as an unchangeable system of dogmas and rituals. In his opinion, religion should promote the spiritual evolution of every person, which is connected to one's daily worldly activity because religion permeates all spheres of social life. Of particular importance for Gandhi was the connection between religion and politics. While rejecting the use of religious rhetoric for the sake of personal political ambitions, Gandhi insisted on the spiritualization of politics, on coordinating politics with ethical norms that the various faiths have in common. One key question for reformers, namely to identify the place of Hinduism vis-à-vis other religions, Gandhi resolves by emphasizing a religious universalism that recognizes all grand religions as merely different Paths to One God. Meanwhile, the particular features of a religion symbolize the contribution of a given civilization to the universal human destiny.

Keywords: Reformation of Hinduism, Neo-Hinduism, religious universalism, M. K. Gandhi, tradition, modernization.

For citation: Bitinayte E.A. M. K. Gandhi's understanding of his native religion: unique features and universalism in Hinduism. *Vostok (Oriens)*. 2018. No. 6. Pp. 150–161. DOI: 10.31857/S086919080002874-8

Acknowledgements: The article was prepared with the financial support of the Russian Science Foundation (RSF), project № 16-18-10427.

На протяжении всей истории индийской цивилизации религия и духовность играли определяющую роль в ее жизни. Все трансформации, которые переживало и продолжает переживать индийское общество в последние два столетия, тесно связаны с изменениями в сфере религии. Эти изменения являются частью сложных социокультурных процессов, вызванных встречей с западной цивилизацией в лице английских завоевателей. Начиная с первой четверти XIX в. индийские философы, открывшие для себя достижения западной культуры, приступили к переосмыслению традиции и современного состояния своего общества и, в частности, – истории, догматических основ и ритуальной практики индуизма [Скороходова, 2008(2)]. Последний процесс получил условное название «реформация индуизма», а его результатом стало возникновение новых религиозных течений, объединяемых исследователями в понятие «неоиндуизм» [Фаликов, 1994, с. 7–37; Bose, 1884; Zacharias, 1933, p. 15–81].

Модернизация и диалог культур как общий контекст интеллектуальной деятельности реформаторов определили проблемное поле их рассуждений: соотнесение традиции и современности и вопрос о месте индийской цивилизации в мире и, в частности, – индуизма среди других религий [Костюченко, 1983, с. 223–236; Ткачёва, 1991, с. 80]. Это побуждало мыслителей к поиску аналогов достижений современного Запада в истории родной страны и к обнаружению некоторыми из них (Раммоханом Раем, Кешобчондро Сеном, Рамакришной) универсальных смыслов в индуизме, роднящих его со всеми крупнейшими религиями [Зонтхаймер Г.-Д., 1999, с. 268; Скороходова, 2008(1), с. 175–178, 180–182, 194–195].

Рассуждения на обозначенные темы занимают существенное место в наследии индийского мыслителя, политика и общественного деятеля Мохандаса Карамчанда Ганди (1869–1948), хотя вопрос о причислении его к реформаторам индуизма является дискус-

сионным [Меликов, 1985; Рыбаков, 1981, с. 125–126; Kripalani, 1970, p. 336–337]¹. Во многих книгах, статьях, выступлениях и письмах он касается вопросов, связанных с различными аспектами индуизма. Также у него есть работы, специально посвященные этой теме: «Индуизм» (две лекции, 1905 г.), «Кто является “санатани” хинду?» (1921 г.), «Что такое индуизм?» (1924 г.), «Индуизм в наши дни» (1926 г.), «Учение индуизма» (1936 г.) и др. [Gandhi, 1958–1994, vol. 4, p. 368–370, p. 375–377, vol. 19, p. 327–332; vol. 23, p. 484–486; vol. 29, p. 443–445, vol. 63, p. 338–339]. К этому можно прибавить множество текстов, освещающих проблемы индусо-мусульманских отношений, кастовой системы и неприкасаемости, защиты священной для индусов коровы, а также статьи, касающиеся культурного наследия и истории индуизма (о Рамаине и Бхагавадгите, о древних святах и философах, о современных религиозных реформаторах и др.). Одна из наиболее успешных попыток всестороннего осмысления собственной религии предпринята Ганди в статье «Индуизм», написанной на английском языке и опубликованной 6 октября 1921 г. в издаваемой им газете «Янг Индия» (“Young India”) [Gandhi, 1958–1994, vol. 21, p. 245–250].

Статья начинается с обоснования Ганди своей правоверности. В целом это характерно для религиозных реформаторов, стремящихся представить свои интерпретации религии в качестве возрожденной древней веры, очищенной от позднейших искажений. Преподнося свои неортодоксальные по сути идеи в таком виде, реформаторы в какой-то степени смягчали противодействие со стороны традиционного общества. В различных текстах Ганди часто подчеркивает, что является *санатани хинду*, т. е. приверженцем *санатана дхармы* – «извечного закона», как сами индусы называют свою религию [Gandhi, 1958–1994, vol. 19, p. 327, vol. 26, p. 265; Gandhi 1996, p. 3]. Для него как деятеля освободительного движения этот ход имел определенное политическое значение, способствуя сплочению индийского народа вокруг лидера. Хотя, на мой взгляд, сам Ганди не придавал этому решающего значения и искренне был убежден в своей правоверности.

С философской точки зрения обращение Ганди к теме родной религии можно рассматривать как попытку ответить на ряд вопросов: о месте индуизма среди других вероучений, о роли индийской цивилизации в мире, о положении, которое способна занять на международной арене Индия после достижения независимости, о должных взаимоотношениях религиозных общин внутри страны и перспективах межкультурного диалога в мировом масштабе. Эти вопросы продиктованы историческими условиями, в которых жил и действовал мыслитель. Встретившись с Западом в лице Британской империи, Индия оказалась вовлеченной в межкультурный диалог. Индийские мыслители, испытывавшие западное влияние, в числе которых был Ганди, осознали необратимость этого процесса и отказались от стратегии культурной изоляции и сохранения старых порядков, которой придерживалась брахманская ортодоксия [Скороходова, 2008(1), с. 31–42]. Ситуация антиколониальной борьбы побуждала ее участников строить проекты будущего развития страны, включающие вопрос о предполагаемом векторе ее внешней политики. Но самой насущной была проблема межконфессиональных конфликтов, все более обострившихся с приближением независимости. В последние десятилетия в связи с ростом индусского фундаментализма эти проблемы проявляются с новой силой. В условиях глобализации межобщинная рознь перестает быть внутренней проблемой многоконфессиональных стран, а религия нередко используется традиционалистскими силами как инструмент в противостоянии модернизирующему влиянию Запада. Подобное использование религии противниками перемен характерно для всего периода модернизации незападных обществ. Но если в XIX – начале XX в. оно порождало лишь внутренние социальные проблемы, связанные с сохранением традиционных общественных по-

¹ Автор считает возможным отнесение Ганди к числу реформаторов индуизма.

рядков, то в наши дни оно служит идеологическим обоснованием международного терроризма. Поэтому в наше время не только для поликонфессиональных обществ, но и для мира в целом особое значение приобретают попытки различных мыслителей найти общие духовные и этические основания крупнейших религий, могущие послужить платформой для сближения их последователей и налаживания диалога между ними.

Но прежде обращения к теме понимания Ганди индуизма в его соотносительности с другими вероучениями необходимо прояснить, что мыслитель подразумевает под религией как таковой. Поскольку в представлениях Ганди Бог пронизывает все сущее, религия оказывается сопричастной всем сферам человеческой жизни. Однако ее конечная цель – спасение души – лежит за пределами земного бытия. Религия в интерпретации Ганди предстает силой, соединяющей различные измерения общественной жизни в стремлении к общим целям – побуждению человека следовать нравственным нормам, стараться видеть духовное основание всего сущего, не данное в обыденном опыте, совершенствоваться и стремиться к спасению души. Поэтому, к примеру, тесно связанная с политической религия не должна использоваться в политических целях. Напротив, задавая этические нормы, религия призвана одухотворять политическую сферу, чтобы государство способствовало, а не препятствовало развитию своих граждан. Здесь понятие «религия» предстает почти эквивалентным понятию «мораль»: мыслитель призывает согласовывать политические действия с этическими правилами, роднящими различные религии [Аряева, 2007, с. 276]. Как и другие влиятельные политики и мыслители того времени (Г. К. Гокхале, Дж. Неру, Б. Р. Амбедкар, С. Радхакришнан), Ганди придерживался принципа «Сарва дхарма самбхав» – уважения ко всем религиям [Абдураззакова, 2007, с. 262–266; Аряева, 2007, с. 275–282]. Д. Б. Абрамов трактует этот принцип шире и включает в него требование равной удаленности различных религиозных общин от власти [Абрамов, 2011, с. 47]. Аналогичное понимание секуляризма нашло отражение в желании Ганди видеть Индийский национальный конгресс партией, открытой для представителей всех вероисповеданий. Таким образом, Ганди сближает религию и политику и одновременно отделяет их, не признавая использования религиозной риторики для разжигания межобщинных разногласий.

Доброжелательное отношение к различным религиям и вдумчивое чтение их священных текстов позволили Ганди обнаружить роднящие их общие духовные и нравственные основания. Главным таким основанием является вера в Единого Бога, поразному понимаемого адептами различных вероучений. В этом ключе мыслитель пишет о связи индуизма с другими религиями: «Главная ценность индуизма состоит в сохранении подлинной веры, что все живущее (не только люди, но и все чувствующие создания) едино, т. е. вся жизнь исходит из одного общего источника, называют ли его Аллахом, Богом или Парамешварой» [Gandhi, 1996, p. 10]. Ганди подчеркивает субъективность понимания Бога каждым человеком и превосходство Самого Бога над всеми определениями: «Он является личным Богом для тех, кто нуждается в Его личном присутствии. Он воплощен для тех, кто нуждается в Его прикосновении. Он – чистейшая сущность. Он просто Существует для тех, кто имеет веру. Он является всеми вещами для всех людей. Он в нас и в то же время выше и вне нас» [Gandhi, 1958–1994, vol. 26, p. 224]. Такой подход показывает бессмысленность споров теологического характера и претензий на превосходство одной религии над другой.

Подобно Рамакришне, Ганди представляет все религии как различные пути, ведущие к Единому Богу, известному под разными именами [Kripalani, 1970, p. 339]. Однако это единство обнаруживается лишь в глубине учений, у их истоков, лишь при условии отвлечения от поверхностных различий, выработанных за века истории. Проницательно пишут об этом Г. С. Померанц и З. А. Миркина: «Во всякой мировой религии есть некое духовное ядро, есть труднодоступная глубина. Это глубинное ядро каждой религии го-

раздо ближе к глубинному ядру другой мировой религии, чем к своей собственной периферии» [Померанц, Миркина, 2006, с. 195–196]. Ганди, как и другие религиозные реформаторы, акцентирует внимание на профанации религии во времени и призывает отвлечься от тщательно разработанных ритуалов и социальных правил ради поиска духовных и нравственных оснований вероучений. Приверженность духу, а не букве священного текста, закона или учения – это не только суть его подхода к религии, но и пафос всей его жизни.

Итак, все религии – это равно значимые пути, ведущие к Богу. Но каждый путь уникален. Уникальна и каждая цивилизация, представляющая определенную религию, уникальна ее роль в мировом историческом процессе. Главной чертой, отличающей индуизм от других вероучений, Ганди называет культ коровы, символически отражающий ценность бережного отношения человека к животному царству². Фактически мыслитель проецирует собственную философию на созданный им идеальный образ родной религии: «Если бы меня попросили определить кредо индуизма, я бы ответил просто: поиск Истины с помощью ненасильственных методов» [Gandhi, 1958–1994, vol. 23, p. 485]. В результате выбор *ахимсы* (ненасилия) в качестве ключевой отличительной черты индуизма определяет представление Ганди о миссии Индии в мире. Поклонение корове и норма бережного отношения к животным делает Индию в его глазах цивилизацией, призванной служить образцом ненасилия в страдающем от непрестанных кровопролитий мире [Неру, 1955, с. 483–484; Ткачёва, 1989, 32].

Другой сущностной чертой индуизма Ганди называет *брамачарью* – воздержание от чувственных удовольствий. Акцент на ценности самоограничения сформировал его понимание всей истории индийской цивилизации и ее роли в мире. Мыслитель противопоставляет Индию прошлого и части страны, не затронутые модернизацией, современному Западу, где технический прогресс связан с неумеренностью в желаниях и погоней за материальным комфортом. При этом родную страну он представляет в качестве образца «истинной цивилизации», в которой духовные ценности господствуют над материальными [Gandhi, 1958–1994, vol. 10, p. 36–38]. Он говорит: «Мы ослеплены материальным прогрессом, которого добилась западная наука. Я не очарован этим прогрессом. В действительности почти кажется, будто Господь в Его мудрости предостерег Индию от прогресса в этих направлениях, чтобы она смогла выполнить свою особую миссию противостояния натиску материализма» [Gandhi, 1996, p. 8].

Остается вопрос: насколько значимы размышления Ганди для современности? Ведь в отечественной историографии за ним закрепился образ традиционалиста, противящегося прогрессу, и утописта, чьи деятельность и учение слабо согласуются с насущными потребностями общества [Комаров, Литман, 1969, с. 79–80; Мартышин, 1970, с. 202; Бурмистров, 2006]. На мой взгляд, при наличии в его мышлении традиционного компонента, его философия современна в силу обращения к проблеме персонального бытия в социуме. Отвергая внешние атрибуты технического прогресса, Ганди вместе с тем воспринимает «дух» эпохи модерна: идеи справедливости, всеобщего экономического благополучия, социального равенства и внутреннего достоинства всех людей, независимо от их положения в обществе; представления о ценности Другого и о непреложности внутренней свободы индивида, которую ему следует согласовывать со свободой окружающих и собственными моральными принципами, а не с социальными установлениями, закрепленными традицией. На материале религиозных воззрений Ганди хорошо виден слож-

² При этом он не уточняет, что ценность ненасилия является основополагающей также в этике буддизма и джайнизма – религий, берущих начало в древних арийских верованиях. Это связано с представлениями Ганди о родственности этих учений. Так, в одной из ранних лекций он определяет степень родства индуизма и буддизма, проводя параллель с католицизмом и протестантизмом [Gandhi, 1958–1994, vol. 4, p. 369]. Об интерпретации мыслителем буддизма см. также: [Ткачева, 1989, с. 27–28].

ный синтез традиционного и современного в его сознании. С одной стороны, он не одобряет свободный выбор вероисповедания и отвергает возможность изменения кастовой принадлежности индуистами, с другой, в современном гуманистическом ключе трактует религию как личный духовный путь человека, не признавая слепой веры в любые авторитеты и посредническую роль духовенства между верующими и Богом. Отвлекаясь от внешних различий, Ганди видит в вере в Единого Бога и необходимости соблюдения общих для различных религиозных учений моральных правил предпосылки для налаживания диалога между их последователями. Окажется ли человечество в силах преодолеть межобщинную и межкультурную разобщенность? Ответить на этот вопрос невозможно. Но очевидно, что без движения в этом направлении бессмысленно объединение усилий для совместного решения проблем, стоящих перед всем миром.

М. К. Ганди

ИНДУИЗМ³

Решая проблему неприкасаемости во время поездки в Мадрас, я, сосредоточив на этом большее внимание, чем когда-либо прежде, заявил о своей претензии быть санатани хинду, вопреки тому, что есть вещи, которые обычно совершаются во имя индуизма, и которыми я пренебрегаю. Я не хочу называться санатани хинду или как-то иначе, если я не соответствую этому. И, конечно, я не хочу тайком проводить реформы или что-либо нарушать, прикрываясь большой верой.

Поэтому я должен раз и навсегда ясно выразить свое понимание санатана индуизма. Слово «санатана» я употребляю в его прямом значении.

Я называю себя *санатани хинду* потому, что:

1) я верю в Веды, в Упанишады, в Пураны и во все, что известно под именем индуистских священных текстов и, следовательно, — в аватары и перевоплощения⁴;

2) я верю в варнашрама дхарму⁵ в том смысле, который, на мой взгляд, является строго ведическим, а не в современном популярном и грубом смысле;

3) я верю в защиту коровы в более широком смысле, чем общепринятый;

4) я не отказываюсь верить в поклонение идолам.

Читатель отметит, что я намеренно воздержался от использования понятия «божественное происхождение» в отношении Вед или любых других священных текстов⁶. Потому что я не верю в исключительную божественность Вед. Я верю, что Библия, Коран и Зенд-Авеста в той же мере боговдохновенны, как Веды. Моя вера в индуистские священные тексты не обязывает меня принимать каждое слово и каждый стих в качестве боговдохновенных. Я не претендую на непосредственное знание этих превосходных книг⁷. Но я

³ Перевод выполнен по изданию: Gandhi Mahatma. The Collected Works. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994. Vol. 21. Pp. 245–250.

⁴ *Аватара* — воплощение божества на земле. Особое распространение эта концепция получила в вишнуизме, где воплощения Вишну связывают с периодическим восстановлением деградирующего миропорядка.

⁵ *Варнашрама дхарма* — предписание образцов поведения людям, принадлежащим к определенному сословию (*варне*) в определенном возрасте (*ашраме*).

⁶ Согласно традиционным индуистским представлениям, Веды относятся к группе текстов *шрути* (санскр. — «услышанное»), которые в противоположность текстам *स्मृति* (санскр. — «запомненное») имеют божественное происхождение и даны людям как откровение.

⁷ По словам Ганди, он не прочел полностью ни одну из Вед, а из текстов традиции шрути был хорошо знаком лишь с Упанишадами, в которых принимал не все положения [Gandhi, 1958–1994, vol. 19, p. 328]. Выше других он ценил Иша-упанишаду и видел в ее начальных строках суть всего индуистского учения [Gandhi, 1996, p. 20–24]. Значительно больший интерес Ганди проявлял к эпическим произведениям. В одном из тюремных заключений он полностью прочел Махабхарату. Свои любимые тексты — Рамаяну и Бхагавадгиту он перечитывал много раз в разных редакциях и переводах [Бхагавадгита, 1999, с. 129–130; Desai, 1946; Nanda, 2002, p. 13–14]. Также он изучал священные тексты других религий.

претендую на то, чтобы знать и чувствовать истины сокровенного учения священных текстов. Я отказываюсь быть связанным любой интерпретацией, какой бы научной она ни была, если она не согласуется с разумом или моральным чувством. Я самым настойчивым образом не признаю претензию (если они предъявляют таковую) современных Шанкарачарий и шастри⁸ на верную интерпретацию индуистских священных текстов. Напротив, я верю, что наше современное знание этих книг находится в самом хаотическом состоянии. Я безоговорочно верю в индуистский афоризм, что не имеет подлинного знания шастр тот, кто не достиг совершенства в невреждении (*ахимсе*), правдивости (*сатье*) и самоконтроле (*брахмачарье*) и кто не отверг полностью накопления богатств и владения ими⁹. Я верю в институт гуру, но в нашу эпоху миллионы должны обходиться без гуру, поскольку редко можно встретить сочетание совершенной чистоты и совершенной учености. Но не нужно отчаиваться, постигая истину хотя бы своей религии, поскольку основы индуизма, как и любой великой религии, неизменны и просты для понимания. Каждый индус верит в Бога и что Он един, в перерождение и спасение. Но чертой, отличающей индуизм от любой другой религии, является скорее защита коров, нежели варнашрама.

Варнашрама, на мой взгляд, присуща человеческой природе, а индуизм просто свел ее к науке. Это заложено с рождения. Человек не в силах изменить варну по своему выбору. Не оставаться в своей варне – это выражать пренебрежение к закону наследственности. Однако разделение на бесчисленные касты – это неоправданная вольность в обращении с доктриной. Разделения на четыре сословия¹⁰ вполне достаточно.

Я не верю, что совместные обеды или межкастовые браки обязательно лишают человека статуса, данного ему при рождении. Четыре сословия определяют призвание человека, они не ограничивают и не регулируют социальные взаимодействия. Сословия определяют обязанности, но не дают привилегий. Я считаю, что духу индуизма противоречит необоснованное приписывание одному более высокого, а другому – более низкого статуса. Все рождены, чтобы служить Господнему творению: брахман – с помощью знания, кшатрий – своей способностью защищать, вайшья – коммерческими навыками, а шудра – физическим трудом. Это, однако, не означает, что брахман, к примеру, освобожден от физической работы или от обязанности защищать себя и других. Рождение делает брахмана преимущественно человеком знания, благодаря наследственности и обучению самым пригодным к тому, чтобы передавать его остальным. Опять же, ничто не препятствует шудре получать любое знание, какое он пожелает¹¹. Только он будет наилучшим образом служить с помощью тела и ему незачем завидовать другим за их особые способности к служению. А брахман, предъявляющий претензию на превосходство по праву знания, опускается и не имеет знания. То же происходит с остальными, гордящимися своими особыми качествами. Варнашрама – это самоограничение, сохранение и экономия энергии.

Таким образом, хотя варнашрама не зависит от межкастовых трапез и браков, индуизм самым настойчивым образом не одобряет обеды и браки между сословиями. Индуизм достиг высшего предела самоограничения. Несомненно, это религия отречения от

⁸ Шанкарачарья или Шанкара – индийский религиозный философ VII–VIII вв., основатель школы *адвайта-веданта*. В тексте Ганди использует имя знаменитого философа в значении толкователя священных текстов. Шастри – знатоки шастр.

⁹ Шастры – нормы и установления в различных областях, а также содержащие их трактаты. Ахимса, сатья, брахмачарья и *апариграха* (нестяжательство) – четыре добродетели, составляющие вместе с не упомянутым Ганди воздержанием от присвоения чужого имущества (*астея*) основу этики раджа-йоги (*яма*) и джайнизма (*панча махаврата* – система «пяти великих обетов»). Три из перечисленных индийским мыслителем принципов (ненасилие, правдивость и половое воздержание) входят также в буддийский этический канон *панча шила*.

¹⁰ Ганди употребляет термин '*divisions*', т. е. «части [общества]». Поскольку он подразумевает деление общества на четыре варны, здесь и далее для ясности я перевожу этот термин как *сословия*.

¹¹ В соответствии с социальной доктриной традиционного индуизма *шудры* как представители низшей варны не имели право приобщаться к знанию Вед. Того же права были лишены женщины.

плоти ради освобождения духа. Обед с собственным сыном не входит в обязанности индуса. И ограничивая свой выбор невесты определенной группой, он упражняется в редком самоограничении. Индуизм не рассматривает брак, как сколько-нибудь значимый для спасения. Брак – это «падение», так же, как и рождение – это «падение». Спасение – это свобода от рождения и, следовательно, от смерти тоже. Запрет на межкастовые браки и трапезы сущностно значим для быстрой эволюции души. Но эта самоотверженность не является критерием варны. Брахман может по-прежнему быть брахманом, хотя бы он обедал со своим братом-шудрой, если он не оставляет свою обязанность служить с помощью знания. Из сказанного мною выше следует, что ограничения в вопросах брака и приемов пищи не основаны на представлениях о превосходстве. Индус, отказывающийся обедать с другим из чувства превосходства, представляет свою дхарму в ложном свете.

К сожалению, в наши дни индуизм, кажется, заключается лишь в употреблении или неупотреблении пищи. Однажды я шокировал благочестивого индуса, съев тост в доме мусульманина. Я видел, с какой болью он смотрел, как я наливаю молоко в чашку, данную мне другом-мусульманином, а когда на его глазах я взял тост из рук мусульманина, его страдание стало безмерным. Индуизму грозит потеря сущности, если он растворит себя в проблеме тщательной разработки таких правил, как что и с кем есть. Воздержание от опьяняющих напитков и наркотиков, от всех видов еды, особенно – от мяса – это, безусловно, огромная помощь эволюции духа, но это ни в коем случае не цель сама по себе. Во многом человек, употребляющий мясо и обедающий со всеми, но живущий в страхе Божьем, ближе к свободе, чем тот, кто тщательно воздерживается от мяса и многих других вещей, но богохульствует каждым своим действием.

Однако центральное явление индуизма – это защита коров. Защита коров для меня – это один из самых замечательных феноменов человеческой эволюции. Она выводит человека за пределы его вида. Корова для меня символизирует весь низший по отношению к человеку мир. Человек через отношение к корове призван осознать свою идентичность со всем живущим. Мне очевидно, почему корова была избрана для обожествления. В Индии корова была лучшим компаньоном. Она приносила изобилие. Она не только давала молоко, но и делала возможным занятие земледелием. Корова – это поэма сострадания. Кто-то видит сострадание в этом смирном животном. Она мать для миллионов индийцев. Защита коровы означает защиту всех бессловесных созданий Господа. Древний провидец, кем бы он ни был, начал с коровы. Привлекательность созданий низшего вида всегда сильнее, потому что они бессловесны. Защита коров – это подарок индуизма миру. И индуизм будет жить, пока индусы будут защищать коров.

Способ защитить – это умереть ради нее. Убийство человека ради защиты коровы – это отрицание индуизма и ахимсы. Индусам предписано защищать корову с помощью своей тапасы¹², самоочищения и самопожертвования. В наши дни защита коров выродилась в нескончаемую вражду с мусульманами, тогда как защита коров означает покорение мусульман нашей любовью. Друг-мусульманин прислал мне некоторое время назад книгу, подробно описывающую, как бесчеловечно мы обращаемся с коровой и ее потомством. Как мы выдаиваем ее, чтобы получить последнюю каплю молока, как морим ее голодом до истощения, как дурно мы обращаемся с телятами, как мы их лишаем их порции молока, как жестоко мы обращаемся с быками, как кастрируем их, как бьем их, как перегружаем их. Если бы они могли говорить, они предоставили бы свидетельства наших преступлений против них, которые бы потрясли мир. Каждым проявлением жестокости в отношении нашего рогатого скота мы отрекаемся от Бога и индуизма. Я не знаю, чтобы положение рогатого скота в любой части мира было таким же плохим, как в несчастной Ин-

¹² *Тапасья* – аскетическая практика, направленная на накопление и использование жизненной энергии в целях духовного развития. Ганди часто употребляет этот термин в контексте призывов к готовности переносить страдания и к самопожертвованию, обращенных к своим последователям и соратникам по освободительной борьбе.

дии. Мы не можем упрекнуть англичан в этом. Мы не можем оправдываться, ссылаясь на бедность. Преступная халатность – это единственная причина жалкого состояния нашего рогатого скота. Наши пинджраполы¹³, хотя и являются ответом на наш инстинкт милосердия, по сути, представляют собой нелепую демонстрацию его воплощения. Вместо того чтобы быть образцами молочных ферм и очень прибыльных национальных учреждений, они представляют собой всего лишь сараи для содержания дряхлого скота.

Об индусах будут судить не по их тилакам, не по верности пения мантр¹⁴, не по их паломничествам, не по их самым тщательным соблюдениям кастовых правил, но по их способности защитить корову. Исповедуя религию защиты коровы, мы поработили корову и ее потомство, и сами стали рабами.

Сейчас станет понятно, почему я считаю себя санатани хинду. Я никому не уступаю в своем отношении к корове. Я сделал Кхилафат¹⁵ своим делом, поскольку вижу, что через его сохранение может быть гарантирована полная защита коров. Я не прошу моих друзей-мусульман спасать коров, принимая во внимание мое служение. Ежедневно к Всемогущему Богу возносится моя молитва о том, чтобы мое служение делу оказалось настолько удобным Ему, что Он мог бы изменить сердца мусульман и наполнить их состраданием к их соседям-индусам и побудить их беречь животных, которые дороги последним, как сама жизнь.

Я не могу полнее объяснить свои чувства к индуизму, чем сравнив их с тем, что чувствую к собственной жене. Она волнует меня как никакая другая женщина в мире. Не потому, что у нее нет недостатков. Рискну сказать, что у нее их больше, чем я могу видеть. Но здесь есть чувство неразрывной связи. Ровно то же я испытываю к индуизму со всеми его недостатками и ограничениями. Ничто не воодушевляет меня так сильно, как музыка Гиты и Рамааяны Тулсидаса – единственных книг индуизма, о которых я могу сказать, что знаю их. Когда мне казалось, что этот глоток воздуха – последний, Гита была моим утешением. Я знаю порок, по-прежнему пребывающий сегодня во всех великих индусских святынях, но люблю их вопреки их ужасным недостаткам. Они вызывают мой интерес, как никакие другие. Я реформатор до мозга костей. Но в своем усердии я никогда не дойду до отрицания любой из существенно значимых составляющих индуизма. Я уже говорил, что не отказываюсь верить в поклонение идолам. Идол не вызывает во мне никаких благоговейных чувств. Но я думаю, что идолопоклонство – это часть человеческой природы. Мы жаждем символизма. Почему кто-либо должен быть более сдержанным в церкви, чем где-то еще? Изображения – это помощь богочитанию. Нет индуса, рассматривающего изображение в качестве Бога. Я не считаю поклонение идолам греховным.

Из вышеизложенного ясно, что индуизм – не исключительная религия. В нем есть место почитанию всех пророков мира. Это не миссионерская религия в обычном понимании этого слова. Несомненно, он принял многие племена в свою паству, но это принятие носило эволюционно незаметный характер. Индуизм призывает каждого поклоняться Богу в соответствии с его верой или дхармой, и поэтому он живет в мире со всеми религиями.

Суть моей концепции индуизма в том, что я никогда не мог примириться с неприкасаемостью¹⁶. Я всегда рассматривал ее как нарост. Верно, что она унаследована нами от

¹³ *Пинджраполы* (pinjrapoles. Хинд. «пинджра» – клетка и «пол» – двор) – приюты для искалеченного и старого скота.

¹⁴ *Тилака* или *тилак* – священный знак, наносимый индусами на лоб и другие части тела. *Мантра* – краткий текст на санскрите, многократное повторение которого имеет психотехническое, ритуальное или духовное значение.

¹⁵ *Кхилафат* (1919–1922) – движение индийских мусульман против посягательства Британии на целостность Османской империи и в поддержку турецкого султана, который считался халифом – главой всех мусульман-суннитов (в российской историографии известно как *Халифатское движение*). Индусы, присоединившиеся к движению по призыву Ганди, связывали его название не с понятием «халифат», а со словом «кхилаф» (хинд. – «оппозиционный», «против»), т. е. называли движение «протестным», подразумевая протест против британского правления в Индии.

¹⁶ *Неприкасаемость* – дискриминация представителей низших каст. Неприкасаемые рассматривались как стоящие вне варновой системы, а прикосновение к ним считалось оскверняющим, в силу выполнения ими «ри-

предков, но таковы многие дурные обычаи, сохраняющиеся до наших дней. Я бы постыдился думать, что посвящение девочек фактической проституции было частью индуизма. Тем не менее это практикуется индусами во многих частях Индии. Я считаю совершенным неверием приносить коз в жертву Кали и не рассматриваю это как часть индуизма. Индуизм – это плод веков. Само название – индуизм – было дано религии народа Индостана иноземцами¹⁷. В какой-то период не сомневались, что жертвоприношения животных совершаются во имя религии. Но это – не религия, и уж тем более – не религия индусов. Также мне кажется, что когда защита коров стала предметом веры наших предков, те, кто упорствовал в употреблении говядины, отлучались от церкви. Междоусобная борьба, должно быть, была жестокой. Общественному бойкоту подвергали не только непокорных, но их грехи также возлагались на их детей. Практика, которая, возможно, возникла благодаря хорошим намерениям, застыла, превратившись в обычай; и соответствующие стихи прокрались в наши священные тексты, обеспечивая практике прочность – в целом незаслуженную и по-прежнему не имеющую оправдания. Верна ли моя теория или нет, неприкасаемость противна разуму и инстинктам милосердия, жалости или любви. Религия, предписывающая поклонение корове, не может поощрять или оправдывать жестокий и бесчеловечный бойкот людей. И я скорее предпочту быть разорванным на куски, чем отвернусь от угнетаемых классов. Индусы, безусловно, никогда не заслужат свободы, не получат ее, если они допускают, чтобы их благородная религия осквернялась сохранением порока неприкасаемости. И поскольку я люблю индуизм больше самой жизни, этот порок стал для меня невыносимым бременем. Давайте не будем отвергать Бога, отказывая одной пятой части нашего народа в праве существовать с нами на равных.

(6.10.1921 г.)

Перевод с английского и примечания
Е. А. Битинайте

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абдураззакова М. А. Развитие концепции секуляризма в Индии: колониальный период. *Индийские исследования в странах СНГ*. М.: ИВ РАН, 2007. С. 255–270.
- Абрамов Д. Б. *Светское государство и религиозный радикализм в Индии*. М.: ИМЭМО РАН, 2011.
- Арчева Ю. Е. Индийский секуляризм: единство в многообразии. *Индийские исследования в странах СНГ*. М.: ИВ РАН, 2007. С. 271–289.
- Бурмистров С. Л. Гандистский утопический проект: социально-философский анализ. *Восток (Oriens)*. 2006. № 4. С. 55–69.
- Бхагавадгита*. Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. М.: Восточная литература РАН, 1999.
- Зонтхаймер Г.-Д. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие. *Древо индуизма*. Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 265–282.
- Комаров Э. Н., Литман А. Д. *Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди*. М.: Наука, 1969.
- Костюченко В. С. *Классическая веданта и неоведантизм*. М.: Мысль, 1983.
- Мартышин О. В. *Политические взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди*. М.: Наука, ГРВЛ, 1970.
- Меликов В. В. Неиндуизм: протяженная двойственность (религиозно-философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Ганди). *Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век*. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Наука, 1985. С. 222–237.

туально нечистой» работы (уборка мусора, выделка кож, работа с глиной и др.). Борьба с неприкасаемостью была одним из ключевых направлений деятельности Ганди [Юрлова, 1989, с. 14–42; Юрлова, 2003, с. 82–111]. В настоящее время дискриминация неприкасаемых запрещена конституционно, но продолжает существовать на практике.

¹⁷ Понятие «индуизм» для обозначения группы религиозных верований, сложившихся на территории Индостана, ввели англичане на рубеже XVIII–XIX вв. Сами индийцы предпочитают другие названия, среди которых самое распространенное – *санатана дхарма* («вечный закон»).

- Неру Дж. *Открытие Индии*. Пер. с англ. В. В. Исааковича, Д. Э. Куниной и др. М.: Издательство иностранной литературы, 1955.
- Померанц Г. С., Миркина З. А. *Великие религии мира*. М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006.
- Рыбаков Р. Б. *Буржуазная реформация индуизма*. М.: Наука, 1981.
- Скорородова Т. Г. *Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008(1).
- Скорородова Т. Г. Традиция в интерпретации мыслителей Бенгальского Возрождения. *Вопросы философии*. 2008(2). № 12. С. 142–152.
- Ткачёва А. А. Соотношение идей духовной общности религий и индуистского мессианства в мировоззрении М. К. Ганди. *Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее*. Отв. ред. А. Д. Литман. М.: Наука, ГРВЛ, 1989. С. 23–37.
- Ткачёва А. А. «Новые религии» Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
- Фаликов Б. З. *Неоиндуизм и западная культура*. М.: Восточная литература РАН, 1994.
- Юрлова Е. С. «Неприкасаемые» в Индии. М.: Наука, ГРВЛ, 1989.
- Юрлова Е. С. *Индия: от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики*. М.: Институт востоковедения РАН, 2003.
- Bose R. C. *Brahmoism; or, History of Reformed Hinduism from Its Origin in 1830, under Rajah Mohun Roy, to the Present Time*. New York: Funk & Wagnalls, 1884.
- Desai M. *The Gospel of Selfless Action; or The Gita according to Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1946.
- Gandhi Mahatma. *The Collected Works*. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994.
- Gandhi M. K. *The Essence of Hinduism*, ed. V. B. Kher. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1996.
- Kripalani J. B. *Gandhi. His Life and Thought*. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1970.
- Nanda B. R. *In Search of Gandhi: Essays and Reflections*. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Zacharias H. C. E. *Renascent India from Rammohan Roy to Mohandas Gandhi*. London: G. Allen & Unwin Ltd., 1933.

REFERENCES

- Abdurazzakova M. A. Development of the Secularism Concept in India: Colonial Period. *Indian Researches in CIS countries*. Moscow: IV RAN, 2007. Pp. 255–270 (in Russian).
- Abramov D. B. *Secular State and Religious Radicalism in India*. Moscow: IMEMO RAN, 2011 (in Russian).
- Aryayeva Yu. E. Indian Secularism: Unity in Diversity. *Indian Researches in CIS countries*. Moscow: IV RAN, 2007. Pp. 271–289 (in Russian).
- Bhagavad Gita*. Translated from Sanskrit, research and notes by V. S. Sementsov. Moscow: Vostochnaia Literatura RAN, 1999 (in Russian).
- Bose R. C. *Brahmoism; or, History of Reformed Hinduism from Its Origin in 1830, under Rajah Mohun Roy, to the Present Time*. New York: Funk & Wagnalls, 1884.
- Burmistrov S. L. The Gandhian Utopian Project: Social-Philosophical Analysis. *Vostok (Orient)*. 2006. No. 4. Pp. 55–69 (in Russian).
- Desai M. *The Gospel of Selfless Action; or The Gita according to Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1946.
- Falikov B. Z. *Neo-Hinduism and Western Culture*. Moscow: Vostochnaia Literatura, 1994 (in Russian).
- Gandhi Mahatma. *The Collected Works*. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994.
- Gandhi M. K. *The Essence of Hinduism*, ed. V. B. Kher. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1996.
- Komarov E. N., Litman A. D. *Mohandas Karamchand Gandhi's Worldviews*. Moscow: Nauka, 1969 (in Russian).

- Kostiuchenko V. S. *Classical Vedanta and Neo-Vedanta*. Moscow: Mysl', 1983 (in Russian).
- Kripalani J. B. *Gandhi. His Life and Thought*. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1970.
- Martyshin O. V. *The Political Views of Mohandas Karamchand Gandhi*. Moscow: Nauka, GRVL, 1970 (in Russian).
- Melikov V. V. Neo-Hinduism: Extended Duality (Religious-Philosophical and Social-Political Interpretations by Vivekananda and Gandhi). *Philosophy and Religion in Foreign East: 20th Century*, ed. M. T. Stepaniants. Moscow: Nauka, 1985. Pp. 222–237 (in Russian).
- Nanda B. R. *In Search of Gandhi: Essays and Reflections*. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Nehru J. *The Discovery of India*. Translated from English by V. V. Isaakovich, D. E. Kunina etc. Moscow: Izdatel'stvo Inostrannoi Literatury, 1955 (Russian translation).
- Pomerants G. S., Mirkina Z. A. *Great Religions of the World*. Moscow: Izdatel'skii Dom Mezhdunarodnogo Universiteta v Moskve, 2006 (in Russian).
- Rybakov R. B. *The Bourgeois Reformation of Hinduism*. Moscow: Nauka, 1981 (in Russian).
- Skorokhodova T. G. *The Bengal Renaissance. Essays on History of Socio-cultural Synthesis in Modern Indian Philosophical Thought*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2008 (in Russian).
- Skorokhodova T. G. Tradition in Interpretation by the Thinkers of the Bengal Renaissance. *Voprosy filosofii*. 2008. No. 12. Pp. 142–152 (in Russian).
- Sontheimer G.-D. Five Components of Hinduism and their Intercommunication. *The Tree of Hinduism*, ed. I. P. Glushkova. Moscow: Vostochnaia literatura RAN, 1999. Pp. 265–282 (in Russian).
- Tkacheva A. A. Correlation of the Idea of Spiritual Commonality with the Hindu Messianism in M. K. Gandhi's Worldviews. *Indian Social Thought: the Past and the Present*, ed. A. D. Litman. Moscow: Nauka, GRVL, 1989. Pp. 23–37 (in Russian).
- Tkacheva A. A. "New Religions" of the East. Moscow: Nauka, GRVL, 1991 (in Russian).
- Yurlova E. S. *Untouchables in India*. Moscow: Nauka, GRVL, 1989 (in Russian).
- Yurlova E. S. *India: from Untouchables to Dalits. Essays of History, Ideology and Politics*. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN, 2003 (in Russian).
- Zacharias H. C. E. *Renascent India from Rammohan Roy to Mohandas Gandhi*. London: G. Allen & Unwin Ltd., 1933.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

БИТИНАЙТЕ Елена Алексеевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Управления научной и инновационной политики Российского университета дружбы народов. Москва, Россия.	Elena A. BITINAYTE – PhD (Philosophy), Senior Researcher, Department of Research and Innovation Policy, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University). Moscow, Russia.
--	---