

Е.А. Битинайте

## ИНДУИСТСКИЕ ИСТОКИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ М.К. ГАНДИ ОБ ИДЕАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

**Аннотация.** Объектом исследования является модель идеального общества, предложенная Мохандасом Карамчандом Ганди как часть его проекта должного развития Индии. Автор анализирует ключевые идеи, лежащие в основе проекта Ганди, и описывает традиционные индуистские компоненты его социальной философии. Ганди представляет развитие общества как процесс создания всё более благоприятных внешних условий для духовного развития индивидов. Модель идеального общественного устройства представлена у него как промежуточная ступень на пути к достижению главной цели индуизма – мокши (духовного освобождения). На основании категориального анализа автор исследует содержание ключевых для философии Ганди понятий («истинная цивилизация», рамараджья, сварадж, сарводайя) и выявляет связи между ними. С помощью компаративистского подхода автор определяет соотношение индуистских и западных по происхождению идей, присутствующих у индийского мыслителя в модели идеального общества. Впервые в отечественной науке исследован вопрос о происхождении различных идей, определивших представления Ганди о справедливом общественном устройстве. В результате в структуре его проекта общественного развития выявлены универсальное основание, применимое к любым обществам, и национальный компонент (часть проекта, предназначенная для Индии).

**Ключевые слова:** брахмачарья, сарводайя, сварадж, дхармараджья, рамараджья, мокша, «истинная цивилизация», идеальное общество, общественное развитие, М.К. Ганди.

**Abstract.** The research's object is the model of ideal society by Mohandas Karamchand Gandhi. This one is part of his project of proper development for India. Author analyzes the key ideas of his project and depicts traditional Hindu components in his social philosophy. Gandhi represents development of society as process of permanent creating the auspicious external conditions for people's spiritual development. Gandhi's model of ideal society is presented as interim stage at the path to the finish goal of Hinduism – moksha (spiritual freedom). Based on analysis of the categories, author investigates the content of the most important Gandhi's terms («true civilization», Ramarajya, Swaraj, Sarvodaya) and relations between them. Comparative approach helps to determine correlation of Hindu and Western ideas in Indian philosopher's model of ideal society. Firstly in Russian science is investigated the question about sources of different ideas, determined Gandhi's model of society, based on a justice. As a result in his project of social development is found both universal ground, applied to any society, and national component, applied to India.

**Key words:** social development, ideal society, moksha, «true civilization», Ramarajya, Dharmarajya, Swaraj, Sarvodaya, M. K. Gandhi, brahmacharya.

Философские представления Мохандаса Карамчанда Ганди (1869-1948) сформировались под воздействием многих факторов. Поэтому идеал справедливого общественного устройства, предложенный мыслителем, как и его социально-философские взгляды в целом, представляют собой синтез традиционных и современных, индийских и западных ценностей и идей. Анализ индуистских аспектов его общественного идеала даёт исследователю возможность глубже проникнуть в философские основания его политической и социально-реформаторской деятельности, а различение в социально-философских представлениях Ганди индуист-

ских и западных компонентов позволяет изучить вопрос о степени универсальности его проекта общественного развития, изначально предложенного мыслителем для Индии.

Как индуист Ганди видел конечную цель развития человека в достижении мокши (духовного освобождения) [1, vol. 39, p. 3]. Общественный прогресс при этом он представляет как постепенное создание всё более благоприятных внешних условий для нравственного развития индивидов. В проекте должного развития Индии, разработанном Ганди, мы предлагаем различать две промежуточные цели: ближайшую – создание «преимущественно ненасильственного общества» (predominantly

nonviolent society) [см.: 1, vol. 71, p. 226; 2, p. 291-292; 3, p. 126] и отдалённую – достижение идеала справедливого социального устройства. Для обозначения этого идеала он использует понятия *идеальное состояние* (ideal state), *сарвадайя* (всеобщее благоденствие), *рамараджья* (царство Рамы), *дхармараджья* (царство *дхармы* – морали и религиозного долга) и *сварадж* (независимость, самоуправление). Три последних термина сам Ганди рассматривал в качестве синонимов [1, vol. 27, p. 125; vol. 43, p. 112; vol. 45, p. 328], что свидетельствует о тесной связи между его теоретически сформулированным идеалом общественного развития и практическим участием в борьбе за политическую независимость Индии (сварадж). Он выразил свои представления о должном развитии индийского общества следующим образом: «Этот мир – странное место. Некоторые из нас (Ганди, очевидно, подразумевает себя – Е.Б.) стремятся пройти сквозь него, не попав в сети различных порабощающих забот. Для них сварадж означает власть дхармы – рамараджью. Они не могут примириться с нарушением моральных принципов. Для них путь к свараджу – это путь к мокше. Сварадж – важная веха на этом пути. Они верят, что, не пройдя его, нельзя достичь мокши» [1, vol. 27, p. 235].

В целом Ганди как реалистически мыслящий человек сомневался в возможности полного воплощения этого идеала в жизнь и предлагал рассматривать его как ориентир, сверяясь с которым, индийское общество будет развиваться в должном направлении. Он пишет о своём проекте: «Пусть Индия живёт ради этой истинной картины, хотя она никогда не может быть воплощена во всей полноте. У нас должно быть правильное представление о том, чего мы хотим достичь, перед тем, как мы в чем-то приблизимся к этому. Если в Индии когда-либо наступит республика каждой деревни, я требую признать истинность моей картины, в которой последний равен первому или, другими словами, нет ни первых, ни последних» [1, vol. 85, p. 33].

Значительное место в философских представлениях Ганди занимает религиозный компонент. Его религиозные взгляды синтетичны, хотя сам он называл себя вишнуитом и ортодоксальным индуом (sanatani Hindu) [см.: 1, vol. 14, p. 204; vol. 19, p. 327-328; vol. 21, p. 246]. При этом под ортодоксальностью он понимал следование духу, а не букве священных писаний религии. Сущность индуистского вероучения он усматривал в этических принципах истины и ненасилия [1, vol. 19, p. 328; vol. 23, p. 485], которые он положил и в основу философии *сатьяграхи*. В онтологических взглядах мыслителя

прослеживается сильное влияние веданты. Среди определивших его мировоззрение индуистских текстов преобладают эпические произведения. Наиболее часто в его работах упоминаются ссылки на Бхагавадгиту и Рамаяну, а сам Ганди признавался, что эти две книги изучены им лучше остальных священных текстов индуизма [1, vol. 21, p. 249].

Существенное влияние на социально-философские взгляды Ганди оказала деятельность мыслителей Индийского Возрождения. Вслед за ними он переосмысливает социальную доктрину индуизма в свете представлений, воспринятых из западной философии. Отметим, что Ганди не поставил бы вопрос об общественном идеале, если бы не опирался на наследие мыслителей и социальных реформаторов Индии XIX в., которые первыми стали размышлять об отношениях Индии/Востока и Запада, а также предлагать проекты развития своей страны.

В традиционном индуизме в целом отсутствует мысль об общественном развитии в значении, которое это понятие сформировалось в европейской философии. Одной из причин этого может быть названа так называемая «потусторонняя ориентированность» (Ш.Н. Эйзенштадт) индийского общества [см.: 4, с. 163-171], т.е. сосредоточение преимущественного внимания на достижении духовных целей и пренебрежение к материальной сфере. Другая причина – это отсутствие представления о несовпадении *сущего* (наличной социальной действительности) и *должного* (желаемого общественного состояния) [см.: 5, с. 209]. В социальной доктрине индуизма, созданной брахманскими элитами и отражающей их интересы, иерархическая организация индийского общества представлена как норма, которая отражает космический процесс на социальном уровне. Согласно ведийскому гимну, четыре основных сословия индийского общества возникли в результате жертвоприношения мифического первочеловека Пуруши. Представители высшего сословия – *брахманы* (жрецы, учёные) возникли из уст Пуруши, *кшатрии* (правители, воины) – из его рук, *вайшьи* (земледельцы, торговцы, ремесленники) – из его бёдер, *шудры* (слуги, рабы) – из его стоп [6, с. 236]. Низшее положение занимали так называемые *неприкасаемые*, которые находились за пределами варновой системы (*аварна*). Это восходящее к древнему преданию четырёхсословное деление во многом условно. Действительную социальную структуру индийского общества составляют многочисленные *джати* – небольшие в сравнении с варнами замкнутые группы, сформированные, главным образом, по профессиональному признаку.

Положение конкретного человека в этой иерархической системе обосновано с точки зрения действия закона кармического воздаяния: его рождение в низкой или высокой варне принято рассматривать как следствие дурных или благих поступков, совершенных в прошлых воплощениях. Существование варново-джатной системы значительно ослабляло социальную мобильность. В традиционном индийском обществе изменение социального статуса в основном было возможным одним из двух способов: групповая восходящая мобильность (*санскритизация*) или отшельничество, предполагающее выход за пределы варново-джатной системы (*саньяса*).

Таким образом, в брахманической версии индуизма не было представления о социальной несправедливости и, соответственно, не было условий для возникновения проектов идеального общества, к осуществлению которых следует стремиться для достижения социальной справедливости.

Представление об общественном идеале возникло в средневековой мысли в рамках неортодоксальных религиозных течений *бхакти*, которые отражали интересы социальных низов. Центральными положениями этого учения стали идея всеобщего равенства перед Богом и обоснование пути личной преданности и любви к Нему как главного способа обретения духовного спасения. Социальный идеал, получивший распространение в рамках этого учения, носит название «Царство Рамы» или «*рамараджья*» и представляет собой осмысление сюжета одного из ключевых литературных произведений – «*Рамаяны*» [см.: 7, с. 336-338].

В XIX в. мыслители Индийского Возрождения впервые обратили внимание на несовпадение сущего и должного в социальной ситуации современного им индийского общества и стали рассматривать её как *проблемную* [см.: 5, с. 209]. В результате они стали разрабатывать вопросы, связанные с процессом общественного развития.

Как и средневековые бхакты, Ганди, описывая идеальное общество, обращается к понятию «*рамараджья*». Вслед за мыслителями Индийского Возрождения он критически осмысливает современное индийское общество и предлагает проективные положения, направленные на его улучшение.

Наследие мыслителей Индийского Возрождения оказало существенное влияние на отношение МКГ к индийской социальной и религиозной традиции. Как и они, Ганди ставил соблюдение этических норм выше следования традиционным предписаниям и предлагал относиться к послед-

ним критически: «Если какое-либо постановление *шастры* (текстов, излагающих правила и установления в различных сферах – *Е.Б.*) противоречит истине, ненасилию и *брахмачарье* (воздержанию – *Е.Б.*), оно недостоверно, какой бы ни была *шастра*, содержащая его... Мы можем отвергнуть любые *шастры*, не согласующиеся с разумом» [1, vol. 19, p. 328]. Ещё одна черта, сближающая Ганди с религиозными реформаторами предшествующего поколения, – это обнаружение причины социальных проблем индийского общества в профанации древнего индуизма, в частности, в дополнении текстов *смирти* (священного предания индуизма) позднейшими вставными эпизодами.

Определяющую роль в формировании представлений Ганди о справедливом общественном устройстве сыграл созданный им идеальный образ Индии. В работе «*Хинд сварадж*» мыслитель описывает два типа цивилизаций: «истинную» (*true civilization*), основанную на духовных ценностях, и «современную» (*modern civilization*), в которой техническое развитие происходит в ущерб общественной морали. «Истинную цивилизацию» Ганди главным образом ассоциирует с доколониальной Индией и частью своей страны, слабо затронутой модернизацией [1, vol. 10, p. 36, 38]. Однако в его текстах встречается указание на схожесть образов жизни людей Востока и Запада в доиндустриальный период [1, vol. 9, p. 497], следовательно, к сторонникам «истинной цивилизации» можно условно отнести и современных европейцев, не принявших технический прогресс.

Критическое отношение к современной западной цивилизации, для которой характерен приоритет технического развития над нравственным, свойственно всем европейским, американским и русским мыслителям, оказавшим существенное влияние на мировоззрение Ганди: Дж. Раскину, Г.Д. Торо, Р.У. Эмерсону, Э. Карпентеру, Л.Н. Толстому, Т.М. Бондареву. Всех их также объединяет повышенное внимание к этической сфере и размышления над вопросом о возможности воплощения евангельских идеалов в современной жизни. Отсюда и двойственное отношение Ганди к западной цивилизации: с одной стороны, он подвергает её жёсткой критике, наделяя «современную» (в его понимании) цивилизацию такими эпитетами, как «больная», «безумная», «сатанинская», с другой – положительно оценивает незатронутую модернизацией часть этой цивилизации и вслед за перечисленными западными мыслителями обращается к евангельским идеалам. Сложность следования представлений Ганди о Западе связана с тем, что в его текстах встречаются утверждения

как о тождественности понятий «современная цивилизация» и «западная цивилизация» [1, vol. 8, p. 244, vol. 14, p. 299], так и об их различии [1, vol. 9, p. 479]. Поэтому, для удобства мы предлагаем различать в его представлениях о западной цивилизации два аспекта: явно выраженный и подвергаемый критике «технократический» и имплицитно присутствующий «христианоцентрический». Под «технократическим» аспектом мы понимаем распространённое в современной западной мысли представление о ключевом значении научно-технического и экономического прогресса в развитии общества. Под «христианоцентрическим» – комплекс этических, либеральных и правовых идей, сложившихся в современной западной мысли в результате длительного осмысления христианского наследия и оказавших существенное влияние на мировоззрение Ганди. Западные мыслители, опирающиеся на христианское наследие, как и Ганди, видели основу развития общества в нравственном совершенствовании индивидов. «Технократический» аспект содержательно совпадает с введённым индийским мыслителем понятием «современная цивилизация», «христианоцентрический» – с его понятием «истинная цивилизация».

Основным мотивом деятельности людей, принадлежащих к «истинной цивилизации», является чувство долга, а не стремление к материальному благополучию и потворство своим слабостям. «Цивилизация, – пишет Ганди, – эта такой способ действий, который внушает человеку путь долга» [1, vol. 10, p. 37]. И далее отмечает: «Гуджаратский эквивалент понятию цивилизация означает “хорошее поведение”» [1, vol. 10, p. 37].

Эти представления определяют его картину должной организации внешних форм общественной жизни. Говоря о Древней Индии и идеализируя её, Ганди подчёркивает, что её жители сознательно воздерживались от технического прогресса и крупным городам предпочитали небольшие земледельческие поселения [1, vol. 10, p. 37-38]. Эти же черты мыслитель положил позднее в основу идеала сарвадайи.

Ганди создаёт проект идеального общества, ориентируясь на Индию. Однако широта понятия «истинная цивилизация», указанная выше, даёт основания различать в его проекте универсальное ядро (основу проекта, применимую к любым обществам) и национальные компоненты. Выявление универсальной основы возможно при сопоставлении его текстов, содержащих проект развития Индии, с его критикой современной западной цивилизации. Ганди не создал проект должного развития западных обществ, однако его пред-

ставления по этому вопросу можно реконструировать от противного, т.е. от его представлений об отрицательных чертах этих обществ. В первую очередь, он подвергает критике бездуховность современной машинной цивилизации, стремление её сторонников к материальному благополучию и чувственным удовольствиям. Значит, западное общество, как и любое другое, должно стремиться к созданию цивилизации, основанной на принципах добровольного самоограничения и приоритета духовной сферы над материальной. Таким образом, универсальное ядро общественного идеала, предложенного Ганди, содержательно совпадает с его понятием «истинная цивилизация», а возвращение к этой цивилизации или её сохранение там, где она не была утрачена, предстаёт в его философии как способ приближения общества к идеальному состоянию.

Одной из составляющих универсального ядра общественного идеала Ганди стали западные по происхождению идеи. Главные из них: идеи справедливости, онтологической трактовки социального равенства и внутреннего достоинства всех людей, независимо от их положения в обществе. Индуистские идеи определили как универсальную, так и национальную части его социального идеала.

В основе социальной структуры будущего идеального общества у Ганди находится переосмысленный им принцип *варнашрама дхармы* (комплекс правил, регулирующих поведение представителей определённых сословий (варн) в определённые возрастные периоды (*ашрамы*)). Он призывает к реформированию существующей кастовой системы: упразднению многочисленных джати, восстановлению древнего четырёхварнового деления общества, отказу от принципа иерархичности и отмене неприкасаемости. Специфически индуистские корни имеют его представления о варновой дхарме и о кармической обусловленности принадлежности человека к определённой варне. Четыре варны, по мнению Ганди, определяют способы служения обществу; родившись в одной из них, человек не в силах изменить своё социальное положение в течение жизни [1, vol. 19, p. 329-330; vol. 21, p. 246]. Исключения составляют бывшие неприкасаемые – их принадлежность к варне должна определяться их профессиональными склонностями (*vocations*) [1, vol. 14, p. 73]. Взамен распространённого в традиционном индуизме стремления к приобретению благой кармы для рождения в более высокой варне Ганди предлагает сосредоточиться на социальном служении как способе выполнения своей варновой дхармы. Отметим, что социальное служение представлено в его философии как религиозный акт и

один из способов достижения мокши. Ганди пишет: «Конечная цель человека – это познание Бога, и вся его активность – политическая, социальная и религиозная – ведёт к главной цели созерцания Бога... Это может быть осуществлено только через служение всем» [цит. по: 8, р. 338]. Это обстоятельство, а также тезис мыслителя, что «можно достичь мокши, не читая Веды» [1, vol. 19, р. 328] даёт основание полагать, что Ганди не признавал исключительную привилегию брахманов на обретение духовного спасения.

Варновая система, согласно Ганди, также обеспечивает наилучшие социальные условия для нравственной эволюции индивидов, т.к. следование профессии предков способствует сохранению сил и времени, необходимых для духовного развития [см.: 7, с. 345; 9, с. 169-170]. Ограничения межкастовых браков, совместных трапез и других форм взаимодействия между представителями различных варн Ганди не рассматривает как обязательные, но оценивает их положительно. Такие ограничения, по его словам, «гарантируют сохранение здоровья и чистоты» [1, vol. 19, р. 330], т.е. выполняют санитарную функцию. Но главное – ограничения, регулирующие вступление в брак, по мнению мыслителя, призваны сдерживать склонность человека к чувственным удовольствиям. Он пишет: «Запрет на брак с человеком, не принадлежащим к определённой общине, способствует самоконтролю, а самоконтроль во всех случаях приводит к счастью» [1, vol. 13, р. 302]. Варнашрама, таким образом, предстаёт в интерпретации Ганди как ступень к состоянию безбрачия, которое он считает идеальным: «Индуизм достиг высшего уровня самоограничения. Это, безусловно, – религия отрицания плоти ради освобождения духа... Брак – это падение, как и рождение – падение. Спасение – это свобода от рождения, а, значит, и от смерти тоже. Запрет на межкастовые браки и трапезы сущностно необходим для ускорения эволюции души» [1, vol. 21, р. 247].

Ганди преодолевает традиционный для индуизма иерархизм и социоцентризм. Главное место в его модели идеального общества занимает личность; однако последняя органически связана с обществом, что отличает его представления от западного индивидуализма. Ганди описывает структуру идеального общества: «Жизнь не будет пирамидой с вершиной, покоящейся на основании. Но она будет океанским кругом, центром которого является личность, всегда готовая погибнуть за круг деревень, пока, наконец, все станут единой жизнью, состоящей из индивидуальностей, никогда не агрессивных в своём высокомерии, но всегда

скромных, делящихся величию океанского круга, неотъемлемой частью которого они являются» [1, vol. 85, р. 33]. Это представление мы связываем с влиянием на его мышление двух факторов: из западной либеральной мысли Ганди заимствовал идеалы социального равенства и внутреннего достоинства человека, из веданты – идею всеобщего духовного единства и причастности всего сущего к Богу. «Насколько я знаю, – пишет он, – *дживатман* (индивидуальная душа – *Е.Б.*) соотносится с *Параматманом* (высшей духовной сущностью – *Е.Б.*) как капля с океаном. И даже подобно тому, как капля имеет те же свойства, что и океан, свойства *дживатмана* идентичны таковым у *Параматмана*» [1, vol. 30, р. 510]. Использование Ганди символа океана в двух приведённых выше цитатах мы считаем неслучайным и обращаем внимание на схожесть представленного в его идеальной модели должного отношения индивида и общественного целого с его описанием отношений между индивидуальной душой и *Параматманом*. Это даёт нам основания полагать, что его модель идеального общества отчасти сформирована путём перенесения в социальную плоскость его религиозно-философских представлений.

В будущем идеальном обществе должно быть также преодолено гендерное неравенство. Как и мыслители Индийского Возрождения, воспринявшие западный идеал социального равенства, Ганди осмысливает положение женщин в современном ему индийском обществе как проблемное и видит одну из причин сложившейся гендерной ситуации в неверном отношении к традиции и священным текстам, а также в искажении самих этих текстов. Он пишет: «Неразумно отстаивать то, что авторы различных *смрити* пишут о женщинах. Детские браки, ограничения для вдов и другое зло обязаны своим происхождением предписаниям *смрити*. Помещение женщин на один уровень с шудрами нанесло неопишуемый вред вишнуитскому обществу... Я считаю себя ортодоксальным индусом, и мои выпады против него происходят из желания очистить индуизм от дефектов и восстановить его былую славу... Я пытаюсь показать, что несовершенство *смрити* связано со вставными эпизодами, стихами, добавленными людьми, которых мы считаем *смритикара* (создателями *смрити* – *Е.Б.*) в период нашего упадка» [1, vol. 14, р. 204]. Следовательно, залогом преодоления гендерного неравенства, как и решения ряда других социальных проблем, по его мнению, является изменения отношения общества к собственному культурному наследию и отказ от ортодоксального следования традиции в пользу её критического переосмысле-

ния. Это предполагает перенесение акцента с соблюдения внешних форм религиозного культа на следование внутренним этическим принципам.

В основу социальных отношений предполагаемого идеального общества Ганди кладёт принцип *ахимсы* (ненасилия) [1, vol. 80, p. 300; vol. 85, p. 33]. Через призму этого понятия он рассматривает и всю мировую историю, представляя её как прогресс в сторону ненасилия [1, vol. 72, p. 350-351]. При этом Ганди расширяет традиционную индуистскую трактовку ахимсы и предлагает понимать её не только отрицательно, как непричинение вреда всему живому, но и положительно, как деятельную любовь и сострадание. Он наполняет это понятие гуманистическим и этическим содержанием и видит смысл ахимсы в отказе от оказания поддержки человеку, совершающему дурные поступки, в его злодеяниях, даже если это может нанести ему оскорбление или причинить физический вред [1, vol. 18, p. 195]. Ахимса для Ганди означает в первую очередь непричинение вреда душе человека и активную помощь в его нравственном развитии. Дополнение традиционного индуистского понимания ахимсы положительным содержанием мы в основном связываем с христианским влиянием.

С политической точки зрения, идеальное общество должно быть самоуправляемым, т.е., по мнению мыслителя, социальные отношения, основанные на нравственных ценностях, могут достичь такого уровня самоорганизации, при котором государственная власть окажется излишней [1, vol. 47, p. 91]. Его анархизм во многом связан с восприятием государственного состояния как противоречащего принципу ахимсы [см.: 2, p. 282]. Место государства в новом обществе должен занять союз самоуправляющихся и экономически независимых деревень, властные функции в которых будут выполнять советы избранных представителей – *панчаяты*. Будущую форму правления мыслитель чаще определяет как демократическую (*democracy, people's raj*) [см.: 1, vol. 45, p. 328; vol. 49, p. 92; vol. 80, p. 300], хотя в его текстах изредка встречаются и упоминания о допущении государственности и возможности существования правительства при условии, если он будет воплощать идеал «слуги народа», справедливо относящегося к подданным [1, vol. 45, p. 328-329]. Показательно, что, описывая идеальное общество, мыслитель призывает к возрождению панчаятов как древних институтов республиканского управления [см.: 1, vol. 1, p. 130, 269-270; vol. 46, p. 239-240], а справедливое общество называет рамараджьей, т.е. апеллирует к древнеиндийской традиции, а не к политической теории и практике современного Запада.

В целом можно сказать, что в идеале «просвещённой анархии», предложенном Ганди, нашла отражение и развитие характерная черта традиционного индийского общества – слабость государственной власти при высокой степени организации и прочности социальной структуры [см.: 10, с. 73, 79; 4, с. 165]. Способность индийского общества к самоорганизации связана, в первую очередь, с существованием в нём кастовой системы. Эту систему Ганди рассматривает как гарантию социального развития и приближения общества к состоянию «просвещённой анархии»: «Кастовая система содержит в себе зерно свараджа. Различные касты подобны множеству армейских дивизий. Генерал не знает солдат поименно, но отдаёт им приказы через представляющих их капитанов. Аналогичным образом мы можем с лёгкостью провести социальные реформы посредством кастовой системы и упорядочить с её помощью наши религиозные политические и моральные дела, как мы хотим» [1, vol. 13, p. 301].

Экономический аспект своего общественного идеала Ганди называет сарвадайей или всеобщим благодеянием. Экономические взгляды мыслителя в основном сформированы под влиянием западных факторов: христианства и книги Дж. Раскина «Последнему, что и первому» («*Unto This Last*»), но в них прослеживаются и индуистские идеи. Одно из основных положений, отстаиваемых Ганди, – это заимствованная у Л.Н. Толстого и Т.М. Бондарева идея всеобщего труда ради хлеба насущного (*bread labour*). Эту идею он рассматривает в качестве критерия общественного развития: «Подчинение закону труда ради хлеба насущного приведёт к тихой революции в структуре общества. Триумф человека будет состоять в замене борьбы за существование борьбой за общее служение (*mutual service*). Закон силы будет вытеснен законом человека» [11, p. 17].

Через призму этой западной по происхождению идеи он осмысливает 12-й стих III главы Бхагавадгиты («Ниспосллют вам желанные блага / подкреплённые жертвой боги; / тот поистине вор, кто вкушает / их дары, не даря им ответно» [12, с. 25]). Ганди комментирует: «Жертва здесь может означать только труд ради хлеба насущного» [11, p. 15]. И в другом месте заключает: «Человек, не выполняющий физическую работу, – вор» [1, vol. 32, p. 156].

Но всеобщий труд, по мнению мыслителя, призван удовлетворять только базовые жизненные потребности индивидов и не должен приводить к накоплению богатств и техническому прогрессу. Ганди в целом выступал против экономического прогресса и противопоставлял ему так называемую

мый «реальный прогресс» (real progress), под которым понимал моральное совершенствование [1, vol. 13, p. 311, 314]. Здесь сказывается характерное для индуизма преимущественное внимание к духовному развитию и небрежение к делам материального мира.

Ганди призывал к отказу не только от накопления богатств, но и от заботы о завтрашнем дне. В одном из таких призывов заметно обращение мыслителя к евангельскому образу (Мф. 6: 25-34): «Полное осуществление идеала необладания требует от человека, чтобы он как птица не имел бы ни крыши над своей головой, ни одежды и не запасал бы хлеб на завтра. Конечно, он будет нуждаться в хлебе насущном, но обеспечивать его им – это дело Господа» [11, p. 12]. Отметим, что идеал полного доверия адепта к Богу является характерной чертой не только христианства, но и вишнуизма, который исповедовал Ганди.

Другая индуистская идея, определившая его экономические взгляды, – это брахмачарья, понимаемая как самоограничение в широком смысле. Ганди пишет: «Цивилизация в подлинном значении этого слова подразумевает не увеличение, но осознанное и добровольное сокращение желаний. Только это ведёт к настоящему счастью и удовлетворённости и расширяет возможности для служения» [11, p. 13].

Призывая к самоограничению, Ганди также обращается к таким индуистским понятиям, как *апариграха* (нестяжательство) и *астея* (воздержание от присвоения чужого имущества): «Необладание тесно связано с отказом от воровства. Вещь, в действительности не украденная, тем не менее, должна быть классифицирована как украденное имущество, если мы владеем ею без нужды в ней» [11, p. 12]. Напомним, что брахмачарья, апариграха и астея являются частью *ямы* – первой, аскетической ступени в системе раджа-йоги. Частью ямы также являются два других ключевых для философии Ганди понятия: *ахимса* и *сатья* (правдивость). Отметим, что эти же пять принципов составляют *панчамахаверату* (систему «пяти великих обетов», принятую в джайнизме), а четыре из них (воздержание от чувственных удовольствий, от насилия, от присвоения чужого имущества и ото лжи) являются частью буддийского этического кодекса – *панча шилы*. Это свидетельствует о существенном влиянии традиционных индийских аскетических практик на взгляды мыслителя.

Сочетание двух указанных выше идей – всеобщего физического труда и отказа от накопления богатств, связанного с заботой о завтрашнем дне, – совпадает с центральным положением *карма-*

*марги* – идеалом незаинтересованного действия, т.е. труда без привязанности к результатам. Ганди чрезвычайно высоко ценил учение карма-марги, называя его «осью, вокруг которой вращается Гита» [13, p. 125], и считал главным путём к достижению мокши. «Способ познать Его (Бога – Е.Б.) – не сидеть со скрещенными ногами, но работать в духе незаинтересованности», – заключает мыслитель [1, vol. 32, p. 147].

Таким образом, идеальное общество, представленное у Ганди, должно обеспечивать индивиду наилучшие социальные, политические и экономические условия для нравственного развития и достижения главной духовной цели индуизма – мокши.

В рассуждениях Ганди о способах достижения общественного идеала, как и в самом этом идеале, прослеживаются два компонента: универсальный и национальный. Универсальным является его представление о нравственном совершенствовании индивидов как гарантии приближения *любого* общества к идеальному состоянию [см.: 2, p. 287; 14, p. 17]. Такое видение процесса социального развития обусловлено западным, прежде всего – христианским, влиянием на Ганди. Как упоминалось выше, для традиционного индуизма нехарактерна мысль о развитии общества. Однако развитие человека всегда было в центре размышлений индийских философов, которые рассматривали его как духовное совершенствование, как путь к мокше. Ганди понимал процесс индивидуального развития шире: в его философии присутствует идеал всесторонне развитой личности, что ещё раз говорит о влиянии гуманистических представлений Индийского Возрождения. Особенно отчётливо этот идеал проявляется в его педагогических взглядах: «...Настоящее знание состоит в гармоничном развитии тела, интеллекта и души. Наше самое высокое благо – в развитии всех трёх. Ничего хорошего не получится до тех пор, пока не будет гармонии между телом, умом и душой» [цит. по: 15, с. 37; см. также: 11, p. 116]. Однако в представлениях Ганди о развитии человека доминируют этический и духовный компоненты, а физическое, интеллектуальное, эстетическое и другие формы развития он рассматривает как значимые лишь настолько, насколько они способствуют нравственному и духовному совершенствованию. Среди нравственных черт, культивирование которых, по мнению мыслителя, составляет содержание процесса индивидуального развития, значительное место занимают такие традиционные для индуизма добродетели как брахмачарья и ахимса; конечной целью этого процесса он ставит достижение мокши. Развитие индивидов, по его мнению, должно привести

к изменению принципов, по которым они выстраивают социальные отношения, что в свою очередь должно повлечь за собой улучшения во всех сферах общественной жизни.

Национальный компонент его проекта общественного развития выражается в обращениях к соотечественникам с призывами решать конкретные политические задачи ради создания идеального общества. В текстах Ганди встречаются упоминания о том, что необходимыми средствами достижения рамараджьи или дхармараджьи являются сатьяграха, привлечение женщин к политической борьбе, несотрудничество с правительством, бойкот соляного налога, отказ от приобретения европейских товаров (*свадешии*) и развитие ручного прядения (*кхади*) [1, vol. 18, p. 398-399; vol. 20, p. 113; vol. 27, p. 125-126; vol. 43, p. 113; vol. 45, p. 329]. Таким способом Ганди апеллирует к религиозным чувствам соотечественников и придаёт своей политической деятельности духовное значение.

Все индуистские компоненты общественного идеала Ганди по критерию происхождения можно условно разделить на три группы: 1) религиозные категории и представления, характерные как для индуизма в целом, так и для вишнуизма (мокша как конечная цель общественного развития; брахмачарья, апариграха, астея, сатья, ахимса и карма-марга как средства приближения к идеалу; идея всеобщего духовного единства); 2) психологические черты, свойственные индийскому обществу (акцент на духовной сфере; характерное для вишнуизма упование адепта на Бога); 3) социокультурные черты индийского общества (прочность социальных институтов при слабости государственной власти; варнашрама; панчаяты; идеал рамараджьи).

Среди индуистских идей, определивших представления Ганди об идеальном обществе, существенной трансформации под влиянием западной мысли подверглись идеи варнашрамы и ахимсы. В результате восприятия западного идеала социального равенства Ганди переосмысливает древнюю варновую систему, отрицая её иерархичность. А влияние христианского идеала деятельного сострадания выражается в преодолении мыслителем

традиционной для индуизма отрицательной трактовки ахимсы.

Универсальный компонент общественного идеала Ганди сформирован под влиянием западных идей, индуистских религиозных представлений и психологических черт, свойственных индийскому обществу. Идеи, связанные с социокультурными чертами индийской цивилизации, определили как универсальную, так и национальную части проекта. Так, идеал «просвещённого анархизма», отражающих характерную для индийского общества слабость государственной власти, можно считать универсальным, т.к. только такое социальное устройство отвечает критерию ненасилия, обязательному для любых обществ. А призывы Ганди к возрождению таких традиционных индийских социальных институтов, как варны и панчаяты, следует рассматривать как национальный компонент его общественного идеала.

Определяя ближайшую цель своего проекта социального развития, Ганди предстаёт как политический и общественный деятель. В проекте идеального общества как отдалённой цели развития он выступает в качестве религиозного мыслителя. В соответствии с индуистской традицией он видит цель жизни человека в достижении мокши; этой цели Ганди подчиняет свои представления о развитии и, ориентируясь на неё, выстраивает образ идеального общества. Система варнашрама дхармы, отсутствие государственности, преодоление бедности и жёстких форм социального неравенства и другие черты предложенного Ганди общественного идеала призваны обеспечить всем индивидам свободу и благоприятные условия для нравственного и духовного развития. Ганди, в отличие от мыслителей-утопистов, не наделяет свой идеал самостоятельной ценностью. Модель справедливого общества представлена им не как цель, но как труднодостижимая веха на пути к духовному освобождению большого числа людей. Его проект идеального общества, таким образом, носит реалистический и религиозный характер, а его исследование предполагает обращение к сотериологическим взглядам мыслителя.

### Список литературы:

1. Gandhi Mahatma. The Collected Works. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958-1994.
2. Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. 365 p.
3. Gangal S.C. Gandhian Thought and Techniques in the Modern World. New Delhi: Criterion Publications, 1988. 187 p.
4. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.
5. Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. 320 с.

6. Ригведа. Мандалы IX-X / Пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999. 559 с.
7. Альбедиль М.Ф. Индия: беспредельная мудрость. М.: Алетея, 2005. 416 с.
8. Kripalani J.B. Gandhi. His Life and Thought. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1970. 508 p.
9. Куценков А.А. Эволюция индийской касты. М.: Наука, 1983. 326 с.
10. Васильев Л.С. История Востока: в 2 т. Т. 2. М.: Высшая школа, 1993. 495 с.
11. Gandhi M.K. Towards Non-Violent Socialism. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1951. 165 p.
12. Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 256 с.
13. Desai M. The Gospel of Selfless Action or The Gita according to Gandhi. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1946. 390 p.
14. Roy R. Self and Society: A Study in Gandhian Thought. New Delhi: Sage Publicatinos, 1985. 205 p.
15. Ганди М.К. Избранные труды / Сост. и авт. предисл. В.А. Василенко. М.: Изд. дом Шалвы Амонашвили, 1998. 224 с.

### **References (transliterated):**

1. Gandhi Mahatma. The Collected Works. In 100 vols. New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958-1994.
2. Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. 365 p.
3. Gangal S.C. Gandhian Thought and Techniques in the Modern World. New Delhi: Criterion Publications, 1988. 187 p.
4. Eizenshtadt Sh. Revolyutsiya i preobrazovanie obshchestv. Svravnitel'noe izuchenie tsivilizatsii / Per. s angl. M.: Aspekt Press, 1999. 416 s.
5. Skorokhodova T.G. Bengal'skoe Vozrozhdenie. Ocherki istorii sotsiokul'turnogo sinteza v indiiskoi filosofskoi mysli Novogo vremeni. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2008. 320 s.
6. Rigveda. Mandaly IX-X / Per. s sanskr. T.Ya. Elizarenkovo. M.: Nauka, 1999. 559 s.
7. Al'bedil' M.F. Indiya: bespredel'naya mudrost'. M.: Aleteia, 2005. 416 s.
8. Kripalani J.B. Gandhi. His Life and Thought. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1970. 508 p.
9. Kutsenkov A.A. Evolyutsiya indiiskoi kasty. M.: Nauka, 1983. 326 s.
10. Vasil'ev L.S. Istoriya Vostoka: v 2 t. T. 2. M.: Vysshaya shkola, 1993. 495 s.
11. Gandhi M.K. Towards Non-Violent Socialism. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1951. 165 p.
12. Bkhagavadgita / Per. s sanskr., issled. i primech. V.S. Sementsova. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1999. 256 s.
13. Desai M. The Gospel of Selfless Action or The Gita according to Gandhi. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1946. 390 p.
14. Roy R. Self and Society: A Study in Gandhian Thought. New Delhi: Sage Publicatinos, 1985. 205 p.
15. Gandhi M.K. Izbrannye trudy / Sost. i avt. predisl. V.A. Vasilenko. M.: Izd. dom Shalvy Amonashvili, 1998. 224 s.