

УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А.М. ГОРЬКОГО

На правах рукописи

СМИРНОВ МАКСИМ ГЕОРГИЕВИЧ

ФИЛОСОФИЯ МАДХАВА САДАШИВА ГОЛВАЛКАРА

Специальность: 09.00. 03 - история философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель –
доктор философских наук,
профессор Любутин К.Н

Екатеринбург

2002

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. СОВРЕМЕННАЯ ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ТРАДИЦИИ ИНДУИЗМА И НЕОИНДУИЗМА	21
§ 1. Особенности индийской философии	21
§ 2. Этапы становления и развития философии неиндуизма.....	38
ГЛАВА II. ИСТОКИ И КРИТЕРИИ ФИЛОСОФСКОГО ПОДХОДА МАДХАВА САДАШИВА ГОЛВАЛКАРА	62
ГЛАВА III. СООТНОШЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И СОЦИАЛЬНОГО АСПЕКТОВ ЧЕЛОВЕКА В КОНЦЕПЦИИ М.С. ГОЛВАЛКАРА.....	85
§ 1. Человек как индивид	87
§ 2. Человек как социум.....	100
§ 3. Человек как Бог.....	149
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	175
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	178
ПРИЛОЖЕНИЯ	184

Введение

До наступления XX века – нового периода в истории индийской культуры, спецификой Индостана, создающей в нем культурный конгломерат, являлся фактор индуизма, который вышел за рамки религии и создал особую систему, регулирующую жизнь индийского общества. Основой этой системы стала индийская философия древности, ведического и эпического периодов, имеющая свои особенности, проникающая во все сферы жизни индийского общества и несущая эти традиции в современную эпоху.

В результате внешних воздействий на индийское государство, берущих свое начало в XVI веке (мусульманское завоевание) и многократно возросших к началу XX века, столетиями державшийся уклад жизни начал разрушаться, а точнее сказать, изменяться в результате эволюции индуистской системы, которая приобретала все новые и новые черты. Этот процесс завершился индийской буржуазной реформацией XIX века, по аналогии с европейской реформацией, и последующим периодом борьбы за независимость Индии. Эти два периода очерчивают время, когда произошел бурный всплеск, и буквально, переворот в индийской философской мысли, названный в западной историографии «неоиндуизмом», а в отечественной - современной индийской философией.¹ Благодаря указанным процессам в Индии возникают явления, казалось бы, не связанные ни с местной культурой, ни с традициями, но, при этом, именно от них ведущие свои корни.

Одним из таких явлений современной Индии, наряду с гандизмом и марксизмом можно назвать индуистский коммунизм² – порождение нового времени в индийской истории с его стремлением к национальному самоопределению, с его тягой к прогрессу и в то же время с его жаждой возрождения классического индуистского наследия. Именно «жажда

возрождения» (за что индуcский коммунизм часто носит и другое название: «возрожденчество»), вылившаяся на практике в крайний экстремизм перевела это течение в разряд тем, научно закрытых и критикуемых с политической точки зрения не только в рамках самой Индии, но и во всем мире.

Поэтому не удивительно, что творчество и философские взгляды Мадхава Садашива Голвалкара (1906-1973), являвшегося видным идеологом индуcского коммунизма, во многом идейно оформившим это неоднородное массовое течение, стали научно забытыми. Исследователи и специалисты, изучавшие современную индийскую философию, в силу одиозности возрожденчества и фигур его представляющих, не обращались к этой теме, или делали это вынужденно при изучении смежных вопросов. Однако в недрах индуcского коммунизма так же, как и в иных неоиндуcских течениях рождались заметные философские концепции, хотя лик их был замутнен идеями превосходства индуcов и индуcской культуры, как глобального явления.

Если ранний коммунизм, приходящийся на период борьбы за независимость, пострадал в меньшей степени, оставшись фрагментарно вписанным в историю современной индийской философии в качестве своеобразной диковинки, печати времени, то поздний коммунизм - коммунизм в независимой Индии, с которым тесно связано имя Голвалкара, остался для исследователей в стороне от индийской философии, в результате чего из нее исчезли целые философские школы, отдельные имена и труды. История философии только тогда может считаться написанной, когда в ней найдут свое место все забытые мыслители, не взирая, на их политические и общественные взгляды. Таким образом, наличие указанного пробела в истории индийской философии делает поставленную исследовательскую задачу научно актуальной.

Актуализирует исследование философии Голвалкара и то обстоятельство, что относительно недавно в индийском государстве произошли политические, а, следовательно, и идеологические изменения: Терпит крах своей идеологической доктрины, теряет поддержку и отходит от власти долго правивший Индийский Национальный Конгресс, наследник гандизма, а его место занимает Бхаратия Джаната Парти («Bharatiya Janata Party» - BJP) – партия коммуналистского толка. В связи с этим М. С. Голвалкар становится одной из знаковых фигур для современной индийской политической и философской мысли.

Причина этого в том, что единственной возрожденческой организацией, пережившей все перипетии национальной борьбы и становления независимой Индии, была Раштрия Сваямсевак Сангх (Союз добровольных служителей Родины). Являясь не политической, а культурно-просветительской организацией, она сумела развиваться в условиях запретов и в итоге буквально вырастить и воспитать несколько поколений своих сторонников, которые сумели не просто добиться власти в современной Индии через BJP, но и утвердить новые идеологические рубежи. Ведущим идеологом РСС, по существу, создавшим ее и написавшим своего рода «библию» этой организации – «Пучок мыслей», был Мадхав Садашив Голвалкар. Именно его философские взгляды легли в основу современного индусского коммунизма и его социальной теории. В связи с этим исследование философского наследия Мадхава Садашива Голвалкара имеет и социально-политический резонанс.

Знание философских взглядов этого мыслителя вооружает современных ученых, политологов, востоковедов-индологов, философов необходимыми основаниями для адекватной оценки политических, экономических, ментальных и культурных процессов, происходящих в современной Индии, а также создает возможность их прогнозирования.

Обращаясь к степени научной разработанности проблемы следует отметить, что вопросы, связанные с изучением философии Мадхава Садашива Голвалкара, поднимались в научной литературе довольно эпизодически и достаточно поверхностно в контексте рассмотрения иных вопросов более обширного свойства, таких, как *индусский коммунизм*, современная *индийская философия* и *индуизм*. Исходя из этого, о какой-либо особой историографии изучаемого нами вопроса говорить не приходится.

Это связано, прежде всего, с уже упомянутой политической спецификой индусского коммунизма вообще, распространяющейся на все явления, имеющие к нему какое-либо отношение. Именно политические соображения довлеют в подходе исследователей к возрожденчеству а, следовательно, и к творчеству М.С. Голвалкара. Именно они диктуют ракурс и подходы к рассматриваемым проблемам, создавая довольно узкий предмет исследования, очерченный рамками, именуемыми в научной литературе «политическим индуизмом»³. При этом, иные аспекты явления, такие, как философские, экономические, культурные, социальные, остаются за кадром на фоне неизменного глобального подхода, пытающегося создать единую идеологическую картину, выделив общее из весьма разнородных источников.

В связи с этим, М.С. Голвалкар никогда не оценивался и не анализировался как философ, только как политический лидер и идеолог возрожденчества, чья деятельность рассматривалась, исключительно, в контексте целостного развития индусского коммунизма. Философское же наследие этого мыслителя в научном плане оказалось забытым, притом, что оно не является отмершей ветвью индийской философии, а продолжает жить в традициях современной РСС.

В результате того, что поднятый в диссертационном исследовании вопрос имеет столь незначительную степень разработанности, есть смысл обратиться к смежным областям индологии для того, чтобы там выделить подходы и

фактографические данные, применимые к изучаемому предмету. Начнем с проблемы индусского коммунизма или возрожденчества.

На сегодняшний день существует довольно небольшая группа монографий, рассматривающих возрожденчество как целостное явление, и множество статей, поднимающих отдельные проблемы индусского коммунизма.

Среди них стоит выделить, по сути, единственное полновесное исследование, посвященное индусскому коммунизму, - труды Romila Thapar⁴, вписывающих это явление в историю Индии.

В основном же большую часть работ, поднимающих проблемы, связанные с возрожденчеством, составляют научные статьи таких видных индологов, как Б.И. Ключева,⁵ Т.С.А. Raghavan,⁶ I. Prakash,⁷ Р.Б. Рыбакова.⁸

Эти авторы довольно подробно останавливаются на перипетиях политического и идеологического развития коммуналистского движения, давая развернутый анализ его механизмов и восстанавливая историю этого движения. При этом исследователи поднимают обширный пласт источников, включая труды идеологов возрожденчества, в число которых попали и работы Голвалкара. Однако, указанные монографии не дают целостной, глубокой оценки работ идеологов коммунизма (в том числе, и Голвалкара) и теорий в них содержащихся, используя этот материал лишь для истолкования событий или иллюстрирования непримиримости позиций представителей этого течения по широкому кругу проблемных социально-политических вопросов, характерных для Индии XX века.

Несколько особняком в разряде литературы, посвященной движению индусского коммунизма, стоит собственно коммуналистская по происхождению критическая литература, созданная самими представителями этого течения. Она не изобилует множеством работ, большинство из которых имеет ненаучный характер и наполнено апологетикой возрожденческих идей, что также делает их узкими и

тенденциозными.⁹ Исследования такого рода в основном рассчитаны на поддержку определенного направления политических процессов в самой Индии, заостряя внимание на тех моментах коммуналистской доктрины (в том числе, и философских), которые становятся распространенными в настоящее время. Или наоборот популяризируют те моменты, которые входят в программу современных коммуналистских политических партий. Здесь стоит выделить две работы, помогающие раскрыть материал исследования: «Toward The Hindu Century» (На пути к индусской эпохе) и «Widening Horizons» (Расширяя горизонты)

В итоге научные труды по индусскому коммунизму в силу указанной их специфики не могут дать необходимой теоретической базы для анализа философии Голвалкара и являются, скорее, справочными при изучении поставленной проблемы, т.к. содержат довольно обширный фактографический материал связанный с деятельностью и взглядами изучаемого мыслителя.

Еще более сложная картина наблюдается в исследованиях, посвященных индийской философии.

Принимая во внимание то, что история индийской философии насчитывает довольно большое количество трудов, эта наука сравнительно молода и еще не выработала устоявшихся теоретических моделей развития индийской философской мысли. На сегодняшний день не существует какого-либо исследования, берущего на себя смелость воссоздать пути и механизмы развития индийской философии от ее зарождения до наших дней, сформулировавшего единые критерии подхода и оценки истории индийской философии. Можно сказать, что в научной среде утвердилось представление о «двух» индийских философиях: «философии ортодоксальной» (философии ведического и эпического периода с ее школами, течениями, устоявшимся категориями, проблематикой и

религиозно-философским понятийным аппаратом) и новой индийской философии (философии реформационного и последующего периода).

Ортодоксальная индийская философия насчитывает довольно большое количество исследований¹⁰ и ряд имен признанных специалистов в этой области, таких, как В.К. Шохин, С. Чаттерджи., В.Г.Лысенко, С. Радхакришнан и др. Однако, нередко, сами исследователи ортодоксальной индийской философии ограничивают философский потенциал индийской общественной мысли временными рамками классического периода, считая, что уже в XVII-XVIII существуют лишь отголоски индийского философского творчества, а позже стало развиваться лишь интерпретаторство. Исследователи же новой индийской философии ведут ее отсчет от индуэской реформации XIX века, зачастую, не посягая на наследие классического ортодоксального периода и не выходя за рамки классических индуэских текстов. Тем самым исчезает необходимая преемственность и единство в изучении и понимании идей древних и современных индуэских философов. Фактически, на сегодняшний день история ортодоксальной индийской философии и история современной индийской философии – это две обособленные науки. Благодаря такому размежеванию отсутствуют прочные философские теоретические основы для изучения представителей современной индийской философии и индуэского коммунизма в особенности, т.к. апелляция к «золотому веку» индийской философии является отличительной чертой возрожденчества и философии Голвалкара, как его представителя, в том числе.

Тем не менее, имели место попытки создать единую историю индийской философии, в особенности, среди самих индуэсов, столкнувшихся в XIX-XX вв. с европейской философской мыслью, что вызвало необходимость научной кодификации национальной философской традиции. В связи с этим, необходимо выделить труды Радхакришнана, написавшего труд - «Индийская философия».¹¹ Это исследование, в котором автор, кроме

того, что дал исчерпывающий анализ школ древнеиндийской философии (так называемых, «даршан»), выделил ряд периодов становления индийской философской мысли, проследил вопросы ее зарождения, становления и развития. Кроме того, Радхакришнан высказал ряд ценных замечаний по поводу особенностей индийской философской мысли современного ему этапа развития, трактуя их с учетом анализа прошлого индийской философии.

Кроме того, будучи сам индийским философом, работавшим в тот же период, что и Голвалкар, Радхакришнан не пошел по пути реконструкции линий развития индийской философии на основании европейской модели, а постарался воссоздать индийскую философскую мысль и логику ее развития независимо от существующих клише. Этот подход позволил сохранить для дальнейших исследований самобытные черты индийской философии, ее связи с практической деятельностью, религией индуизма и индусским социумом. Такой взгляд на проблему представляется нам наиболее плодотворным для изучения идей Голвалкара, как индусского философа, несмотря на то, что этот подход не обладает необходимой долей проработанности и изобилует пробелами.

В отечественной историографии также имеется свыше десятка работ, в той или иной степени дающих теоретическое обоснование и глубокое осмысление отдельных моментов истории развития индийской философии (тоже, в основном, ортодоксальной). Из них для нашего исследования наибольшую ценность имеют две работы: «Современная индийская философия» А. Д. Литмана и «Буржуазная реформация индуизма» Р.Б. Рыбакова. Обе работы посвящены интересующему нас современному этапу развития индийской философии и способны дать теоретические основания и ключи к анализу философии Мадхава Садашива Голвалкара с учетом традиций неоиндуизма. Оба указанных автора вскрыли ранее неизвестные черты философии в современной Индии.

А.Д. Литман довольно скрупулезно обрисовал условия идеологического вакуума независимой Индии, соотнеся их с формами, которые приобретает индусская философская мысль. Хотя остается сожалеть, что, во второй части своего труда: «Индийская философия в условиях независимой страны» автор обошел вниманием вопросы, связанные с философией индусского возрожденчества.

Р.Б. Рыбаков, исследуя процессы буржуазной реформации индуизма, сделал новаторский вывод о наличии параллельных линий реформации, порождающих новые течения и даже этапы в индийской философии, но, тем не менее, остающихся в достаточной мере независимыми друг от друга и от своих плодов, развиваясь внутри своей структуры и не допуская новых внешних идеологических влияний. Это тем более важно, потому что именно явление буржуазной реформации индуизма заложило основы современной индийской философии.

Еще одну грань подхода к философским взглядам Мадхава Садашива Голвалкара затрагивает пласт исследовательской литературы, посвященный проблемам индуизма. Каким бы парадоксальным это ни показалось, исследования, посвященные индуизму, неразрывно связаны с индийской философией. Если в отечественной историографии можно встретить труды, носящие названия типа: «Современная индийская философия» или «Брахманистская философия», то на Западе речь идет об индуизме или неоиндуизме – областях более глобальных, нежели индийская философия, которая, по сути, вписывается в историю развития индуизма в качестве одной из важнейших его областей.

«Индуизм», как и «индусский социум» имеет обширную историографию как отечественную, так и западную. Из отечественных специалистов, профессионально занимающихся проблемами индусского социума, необходимо выделить А.А. Куценкова.¹² Кроме того, существует ряд исследований, рассматривающих индусский социум, как особый тип

цивилизации, сравнивая его с другими мировыми явлениями того же порядка. Это работы: А.Дж. Тойнби, Е.Ю.Ваниной, Л.С.Васильева, Л.А. Седова.¹³

Индуизм, как явление, благодаря своей разноплановости, имеет широкий круг исследователей, зачастую, не пересекающихся проблематикой направлений своих исследований. Так, признанными специалистами по религиозно-обрядовой стороне являются Н.Р. Гусева и А. Бэшем,¹⁴ который, в своей работе попытался охватить все сферы жизни индийской цивилизации.

Кроме того, существует целая группа исследователей, занимающихся теорией индуизма, подходя к нему как к целостному явлению и анализируя его составляющие. Таковы труды Г.-Д. Зонтхаймера, Г. Фон Штитенкрона и Л.С. Васильева и др.¹⁵ Именно исследователи, занимающиеся теорией индуизма, и изучающие пути его развития, часто поднимают в своих трудах проблемы современной индийской философии в качестве одной из наиболее ярких и значимых граней в развитии индуизма. В этой связи хотелось бы упомянуть работу О.В. Мезенцевой «Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии», посвященную влиянию индуизма на общественную мысль Индии, в том числе, на современную индийскую философию. И опять же можно указать на имена Б.И. Ключева¹⁶ и А.А. Куценкова,¹⁷ активно разрабатывающих во многих статьях «политический» и «социальный» индуизм соответственно и тем самым затрагивающих вопросы, связанные с философией Мадхава Садашива Голвалкара.

Неоиндуизму, входящему в качестве последнего этапа в историю развития индуизма, также посвящено ряд исследований. Здесь интерес представляет статья специалиста по индуисткому мистицизму А.А. Ткачевой «Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм»,¹⁸ в которой автор, опираясь на работы вышеперечисленных исследователей, выводит общие черты неоиндуизма и неоиндусской философии. Также любопытный анализ этого

явления дают в своих работах М.Т. Степанянц и А.С. Тимошук,¹⁹ который рассматривает неоиндуизм в индийской философии, сравнивая его с явлением постмодернизма, перенося на него основные черты последнего.

В целом следует отметить, что, несмотря на достаточно серьезную разработанность отдельных вопросов по идеологии и практике возрожденчества, а также современной индийской философии, до сих пор как в отечественной, так и в мировой науке не было предпринято попытки анализа философского наследия индусского коммунизма, не было выработано теоретических основ для изучения философской грани такого явления. Это создает серьезный пробел в истории современной индийской философии.

В результате, основным и, по сути, единственным источником, из которого на сегодняшний момент можно получить достоверное представление о философии Мадхава Садашива Голвалкара, остается «Bunch of Thoughts»²⁰ («Пучок мыслей») – сборник трудов этого мыслителя, относящийся к различным периодам его жизни. К «Пучку мыслей» следует добавить источники, имеющие генетическую с ним связь.

Автор «Пучка», излагая свои мысли, ссылается на множество источников, а к некоторым, наиболее авторитетным для него, апеллирует, излагая свою концепцию. При этом ряд заимствованных идей остаются недосказанными или не нуждающимися в доказательствах, т.к. труд мыслителя – это собирательная индусская философская интерпретация, которая рассчитана на аудиторию, с детства знакомую со священными источниками и работами индусских мыслителей.

Среди этих источников можно выделить несколько групп:

Прежде всего, это источники «золотого века» индийской философии: веды, упанишады, шастры, сутры, эпическая индусская литература. Они представляются наиболее авторитетными для Голвалкара, для которого особенно ценны упанишады²¹ и «Бхагавадгита».²² Последняя имеет особое

значение для неоиндуизма. Как писал С.Д. Серебряный: «В сознании и сочинениях ряда ведущих представителей этой, европеизированной Индии XIX-XX вв. «Гита», занимая едва ли не центральное место, стала объектом пристального внимания и размышлений, индийские мыслители этого времени вносили свое восприятие и толкование «Гиты»...»²³

Зачастую, мыслитель использует не столько сами источники, сколько информацию, мифы, притчи, философские доказательства в них содержащиеся, не ссылаясь на источник. Таковыми являются «Ригведа»,²⁴ «Артхашастра»,²⁵ «Законы Ману»,²⁶ «Кама-сутра»²⁷ и др. древние памятники.

Во-вторых, с «Пучком мыслей» связан ряд современных мыслителю источников. Здесь можно назвать программную работу другого идеолога индусского возрожденчества В. Саваркара «Хиндутва».²⁸ Голвалкар часто обращается к мнению различных мыслителей и общественных деятелей неоиндусского периода индийской философии, таким, как М. Ганди, Дж. Неру, Рамакришна Парамхамса, Свами Вивекананда, К.Б. Хедгевар и др. Обращаясь к авторитету этих деятелей или высказываясь в пику их идеям, Голвалкар, так или иначе, использует в своих построениях их философские доктрины. Поэтому существует потребность обратиться к целому ряду источников и литературе, стоящих, казалось бы, в стороне от изучаемого вопроса но, тем не менее, необходимых для раскрытия проблемных моментов, связанных с философской концепцией Голвалкара.

Подводя итог сказанному, необходимо отметить очень низкую степень разработанности вопросов, связанных с философией Голвалкара. Здесь речь идет не только об одной забытой философской доктрине, но и об отсутствии в написанной истории индийской философии целого направления, о существовании которого на сегодняшний день можно судить лишь по косвенным научным данным. В научной литературе не просто отсутствуют философия Голвалкара, но теоретические основы для ее изучения.

В связи с этим, целью данной работы является определение основных характеристик, сущности и формы философской концепции Мадхава Садашива Голвалкара как представителя одной из ветвей современной индийской философии.

Для достижения этой цели поставлены следующие задачи:

1. Определение характера и места философской концепции Мадхава Садашива Голвалкара в рамках существующего в Индии современного течения философии неиндуизма.
2. Реконструкция философской системы Мадхава Садашива Голвалкара, изложенной в «Пучке мыслей» на основе выявления терминологических и мировоззренческих основ труда и круга поднимаемых им вопросов.
3. Анализ соотношения индивидуального и социального аспектов человека, как ядра, создающего внутреннее единство философской концепции Голвалкара.

Общий замысел диссертационного исследования, теоретические и концептуальные установки автора формировались под влиянием обширного круга источников, охватывающих различные стороны развития индийской философии в тесной связи их с индусской культурной традицией: теорией и практикой индуизма и индусского социума, насчитывающих более четырех тысяч лет существования.

Каждое из направлений общественно-политической мысли Индии имеет собственные глубокие древние философские традиции, окончательно оформившиеся в период реформации и укрепившиеся в период национально-освободительной борьбы, а также продолжающие свое развитие и в последующее время.

Поэтому, несмотря на то, что философские аспекты идеологии индусского коммунизма практически не рассматривались, в работах Р.Б.

Рыбакова, Л.С. Васильева, А.Д. Литмана, Б.И. Ключева, А.А. Куценкова, В.А. Пименова, С. Радхакришнана, R. Thapar и других ведущих индологов и философов были выработаны общие подходы к исследованию современной индийской философии, основанные на представлении о преемственном, эволюционном характере ее развития, ее прочной связи с религией индуизма, индусским социумом и его практической стороной жизни.

В связи с этим, авторская теория «системы индуизма»²⁹, как основа исследования, является логическим продолжением подходов и теоретических разработок, созданных вышеупомянутыми индологами. Система индуизма помогает воссоздать ментальную среду, в которой работали индусские мыслители, установить общую направленность их деятельности, очертить круг основных понятий и вопросов современной индийской философии, помогает проследить внутренние ее связи и установить индусские корни современных философских концепций Индии.

В данном исследовании такой подход представляется особенно важным, т.к. теория системы индуизма особенно ярко высвечивает социальные аспекты индийской философской мысли, над которыми работал Мадхав Садашив Голвалкар.

Поставленные задачи определяют общетеоретические методы, использованные в исследовании: логический, исторический, сравнительно исторический, биографический и метод философского анализа сущности явления. Так же используется системный комплексный подход, когда речь заходит о связи философии Голвалкара с индуизмом, сформированный на основе дескриптивного подхода в религиоведении.

Методология, таким образом, имеет комплексный характер и задана, с одной стороны, социокультурными особенностями изучаемого явления, а, с другой, – многообразием аспектов изучаемого явления.

Данная работа достраивает историю развития современной индийской философии в рамках ее социально-политического направления – индусского

возрожденчества. Вводит в научный оборот имя Мадхава Садашива Голвалкара и его философскую концепцию; впервые дает анализ философского наследия этого мыслителя.

На материале философии Голвалкара диссертационное исследование раскрывает механизмы индуизации политической и социальной сфер жизни современного индийского общества и, соответственно, механизмы политизации индуизма и индийской философии, превращения ее в инструмент преобразования общественной модели.

¹ См. словарь терминов: Неоиндуизм

² См . словарь терминов: Индусский коммунизм

³ Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)

⁴ Romila Thapar Communalism and History.// www.altindia.net и Communalism and History in India. Ch. 2.// www.mnet.fr

⁵ Клюев Б.И. «Политический индуизм»// Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока) и «Сыновья земли» идут во власть. – «Азия и Африка», 1997, N7, с.30-32

⁶ Raghavan T.C.A. Origins And Development Of Hindu Mahasabha Ideology. Econ & Polit Weekly, Bombay: 1983, vol. 18, N15, p.595-600

⁷ Prakash I. A Review Of The History And Work Of The Hindu Mahasabha And Hindu Sanghatan Movement. – New Delhi: 1952 131p.

⁸ См. статьи Р.Б. Рыбаков в словаре Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. - М.: Республика, 1996, посвященные индусскому коммунизму и Голвалкару.

⁹ См. Официальный сайт организации РСС: [//www.rss.org](http://www.rss.org)

¹⁰ Здесь можно привести следующие работы: Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1901; Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955; Радхакришнан С. Индийская философия, тт. 1–2. М., 1956–1957; Инголс Д.Г. Введение в индийскую логику навья-ньяя.

М., 1974; Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986; Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988; Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990; Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991; Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991; Шохин В.К. Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М., 1994; Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М., 1994 и Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. I–II. СПб, 1995; Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997; Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997; Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб, 1998; Шохин В.К. Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998

¹¹ См. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т.т. Пер. с англ. - М.: 1996

¹² См. Куценков А.А. Социальный индуизм // Клюев Б.И. «Политический индуизм»// Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока), а также Куценков А.А. Эволюция индийской касты. - М.: 1983

¹³ См. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Пер. с англ. – М.: «Прогресс», «Культура», СПб.: «Ювента», 1996; Ванина Е.Ю. Некоторые особенности развития общественной мысли Индии в XVI - XVIII в.в. – В сб.: Общественная мысль Индии: проблема человека и общества. - М.: Наука, 1992, с.59-85; Васильев Л.С. История Востока. В 2-х тт. Т.1. - М.: Высшая школа, 1994; Седов Л.А. К типологизации средневековых общественных систем Востока. – «Азия и Африка», 1989, № 3

¹⁴ См. Гусева Н.Р. Индуизм. - М.: Наука, 1977; Гусева Н.Р. Познакомимся с Индуизмом. Популярные очерки. - М.: «Форум», 1999; а также Бэшем А.

Чудо, которым была Индия. Изд. 2-е. Материалы и исследования.– М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000 (Культура народов Востока. РАН. Ин-т востоковедения)

- ¹⁵ См. Зонтхаймер Г.-Д. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие. // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока); Штитенкрон Г. Фон, О правильном употреблении обманчивого термина. // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока); Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд. перераб. и доп. - М.: Высшая школа, 1988
- ¹⁶ См. Клюев Б.И.: Клюев Б.И. Гуру, «богочеловеки» и «сверхлюди». – В сб.: Индия: религия в политике и общественном сознании. - М.: Наука, 1991; «Политический индуизм»// Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока); «Сыновья земли» идут во власть. – «Азия и Африка», 1997, N7, с.30-32; Этноконфессиональные интересы: хрупкое равновесие. – «Азия и Африка», 1997, N7, с.54-60.
- ¹⁷ Куценков А.А. Социальный индуизм // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока); и Эволюция индийской касты. - М.: 1983
- ¹⁸ См. Ткачева А.А. Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
- ¹⁹ См. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс// <http://www.philosophy.ru/library/asiatica/step/00/0.html>; Тимошук А.С. Постмодернизм и неоиндуизм как единое пространство пост-культуры.// http://kiev.philosophy.ru/timoschuk/post_neo.html
- ²⁰ Golwalkar M.S. Bunch Of Thoughts. // (www.rss.org)

-
- ²¹ См. Упанишады. Пер. А.Я. Сыркина. - М.: «Наука» Главная редакция восточной литературы, Научно-издательский центр «Ладомир», 1992 (Академия наук СССР. Институт востоковедения) в 3тт
- ²² Бхагавадгита, как она есть. Полн. изд. М.- Л.- Калькутта, Бомбей: 1986
Бхагавадгита, как она есть. Полн. изд. М.- Л.- Калькутта, Бомбей: 1986
- ²³ Серебряный С.Д. «Бхаговад-гита» в контексте индусской традиции // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока) с.162
- ²⁴ См. Ригведа. Изд. подготовл. Т.Я. Елизаренкова. - М.: Наука, 1989 (АН СССР. Литературные памятники) в 3тт.
- ²⁵ См. Артхашастра или «Наука политики». Пер. с санскрита. - М.: Наука, 1993 (Литературные памятники)
- ²⁶ См. Законы Ману. Пер. с санскрита,- М., «Наука», «Ладомир», 1992 (Памятники литературы народов востока)
- ²⁷ См. Ватсьяяна Малланага Кама-сутра. - М.: «ЭКСМО-ПРЕСС», 2000
- ²⁸ См. Savarkar V.D. Hindutva. – Poona: 1942. - 117p.
- ²⁹ См.: Смирнов М.Г. Индуизм как системообразующий фактор индийской цивилизации. Система индуизма. //Уржумка,2000, №1(6), с. 85-96

Глава I. Современная индийская философия. Традиции индуизма и неиндуизма

Исследователь, обращающий свой взор на индийскую философию, не находит в ней той математической точности определений и того академизма в изложении, который свойственен европейской мысли. Многие философы, вообще, склонны отрицать существование индийской философии, т.к. видят перед собой множество притч, мифов и духовных практик вместо стройной философской системы.

Между тем, индийская философия существует в особых условиях, благодаря чему имеет ряд особенностей, создающих ее неповторимый облик.

§ 1. Особенности индийской философии

Индийскую философию невозможно представить без той системы внешних связей, которыми она обросла за свою, более чем тысячелетнюю историю. В силу особой специфики своего развития индийская философия прочно утвердилась, опираясь на два столпа: миф и социум. Если быть более точным, то связь здесь обратная, т.е. миф и индусский социум всегда искали опору и поддержку в индийской философии, тем самым, формируя ее облик. Каутилья, предполагаемый автор древнеиндийского политического трактата «Артхашастра», в своих наставлениях по этому поводу писал так: «Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений».¹

Попробуем разобраться по порядку и начнем с мифа. Если греки в период расцвета их философской мысли постепенно отходили от мифа и тем

самым развивали философию «в пику» мифологии и религии, то индусы же развивали философию, стремясь осмыслить миф, сакральность, и, по крайней мере, некая реальность которого оставалась несомненной для них.

Важнейшим и древнейшим источником формирования индусской философской мысли являются изустные предания (шрути) мировоззренческого и религиозного характера – веды. Несмотря на то, что шрути (sruti, санскр. – «услышанное») означает божественное откровение, внушенное поэтам-мудрецам риши,² сами по себе веды, не будучи философскими по содержанию, имели ряд специфических особенностей, не характерных для большинства мифологических комплексов. Среди этих особенностей выделяется склонность апеллировать к разуму в объяснении основ мироздания, нежели к откровению, которое являлось лишь исходной посылкой. Этот анализ материала, содержащегося в откровении, свойственный ведам и другим шрути, брахманам, араньякам, упанишадам, является важнейшим этапом становления индийской философии в ее особенном русле.

Конечно, сама посылка философских рассуждений затерялась далеко в прошлом, так далеко, что до сих пор невозможно доподлинно установить датировку создания этих памятников; но именно веды породили целый пласт «комментаторской» литературы. Этот литературный комплекс лег не только в основу брахманизма, как религии, но и заложил основу индийской философии, как философии спиритуальной, т.е. обращенной к духу.

Термин «спиритуальность» - это характерный термин, принадлежащий скорее современной индийской философии. В европейском толковании он близок к «идеализму», причем, некоторые исследователи (к примеру, А.Д. Литман³) ставят между «спиритуализмом» и «идеализмом» (объективным идеализмом, в частности) знак равенства, что представляется не совсем точным. Несколько забегаая вперед, необходимо отметить, что термин «спиритуализм», окончательно утвердившийся только в XX веке, в качестве

одного из своих основных назначений имел противопоставление индийской философской традиции – европейской, как европейскому материализму, так и европейскому идеализму, следовательно, он не мог приравниваться к последнему. Скорее термин «спиритуализм» указывает на прочную культурную связь индийской философской традиции с духом индуизма и индусского мифа, к которым эта традиция обращена.

В результате неудивительно, что именно эта черта индийской философии породила позднее отрицание со стороны представителей европейской культуры существования философской мысли в Индии. Вследствие взаимодействия философии и мифа последний получил вторую жизнь в своем первоначальном виде, обретая свою реальность вне земного времени и земного пространства, прочно обосновавшись в индийской культуре.

В то же время и философия получила от мифа такую черту, как прагматизм, свойственный ранней мифологии. Ранние древнейшие мифы лишены того романтического налета, присущего позднему, «эпическому» мифотворчеству. Герои, находящиеся в центре внимания этих мифов действуют, поступают и преодолевают препятствия согласно закону пользы, зачастую, личной, согласно разуму, борясь со своими чувствами, несмотря на то, что эти герои имели дело с волшебными вещами.⁴

Этот мифологический прагматизм преобразовался, впоследствии, в индийской философской мысли через идею артхи и дхармы в закон пользы, являющийся, по представлению индусов, основным принципом, связующим воедино все сущее, принципом, стоящим над всем, в том числе, и над морально-этическими нормами.⁵ Нельзя сказать, что в индийской философии в целом столь привычное для европейского взгляда место этики занимает прагматизм. Здесь особенность заключается в самой природе мифологического прагматизма, порождающей представление о двойственности реальности существования индивида.

Двойственность природной и социальной реальности индивида заключается в ощущении им обыденности не просто как результата представлений, данных ему собственным жизненным опытом, ежедневной практикой общения с материальным миром, но и как результат его обыденного каждодневного духовного опыта общения с уже упомянутой культурной мифологической реальностью, простирающейся вплоть до внутреннего мира индивида. Вышеупомянутый спиритуализм индийской философии и есть проявление этой двойственности. Назовем ее *духовной и материальной обыденностью индусской реальности*. Причем, под «реальностью» здесь понимается, прежде всего, социальная реальность, мир социума со всеми его связями.

В итоге мифологический прагматизм имеет силу не только и не столько в материальной обыденности (к которой, кстати, относится и сфера человеческих отношений, как элемент преходящего – майи), сколько в обыденности духовной, имеющей свою мифологическую историю, культуру, собственное социальное время и пространство, как и «материальная», эмпирическая обыденность индусского социума. Поэтому мифологический прагматизм, свойственный индусской культуре и индийской философии, не имеет по содержанию ничего общего с отождествлением действительности с опытом, понимаемым как поток сознания, свойственный европейскому одноименному течению в философии.

Оба аспекта социального и индивидуального бытия индуса: духовная и материальная обыденность индусской реальности находят свое единение в Абсолюте, понимаемом как предельная полнота бытия, принадлежащего вечности и потому чуждого изменениям. Для индивида этот Абсолют – это естественная гармония существования, к которой он стремится и как индивид и как часть социума. Здесь проявляется такая особенность, заложенная брахманизмом, как святость «целого». Целое всегда важнее

части – этому принципу брахманская традиция оставалась верна с момента создания Пуруша-сукты.⁶ Важность этого момента заключается в том, что «целое» (Абсолют, Бог, Общество и т.п.) стало определяться как священное вечное, тогда как его части, как брeнное преходящее.

Социум представляет особое явление в индийской культуре и так же, как и миф, оказал огромное влияние на формирование и облик индийской философии.

Жизнь индуса в древнеиндийском обществе помимо того, что она была наполнена исполнением социальных ролей, присущих отдельному индивиду, была наполнена иным и стремилась к иному. Многие авторы, изучающие индийскую культуру и индусский социум, такие, как Р.Б. Рыбаков, Н.Р. Гусева, В.А. Пименов, С. Радхакришнан и др. обращают внимание на тот факт, что повседневная жизнь индуса прочно связана с ритуалом, которому индус стремится отвести как можно больше времени своего существования. Для индуса жизнь – это ритуал, приобщающий индивида к духовной, вечной обыденности, в которой индус брахманского периода стремился пребывать как можно дольше, исполняя обряды соответственно своей касте.

Варново-кастовая система Индии является одним из древнейших и долгоживущих социальных устройств в мировой истории. В то время как Европа переходила из одной формации в другую, в Индии можно было наблюдать длительную эволюцию одной и той же кастовой системы. Возникает вопрос: какое отношение к этому имеет индийская философия?

Дело в том, что функция социальной регуляции является основной для индийской философии, развитый спиритуализм которой можно полноправно считать основой социальной организации в противовес существованию развитой политической структуре. Такая нетрадиционная роль философии в Индии была обусловлена представлением о божественной природе социума, заложенным в ведах.

Социально-регулятивный уклон индийской философии в полной мере начинает формироваться к началу IV в. Это период дальнейшего развития «комментаторской» религиозно-философской мысли. В это время появляются шастры, смрити, сутры, комментарии к ведам, упанишадам и другим священным текстам. Эта религиозно-нормативная литература слагает фундамент нового явления – индуизма,⁷ индуизма, призванного слить в себе философскую мысль брахманизма и гибкую концепцию социального устройства и регулирования. Именно в этот период появляется личностное философское творчество, осуществляется переход объективных смыслов жизни с тела космоса на почву личностных ощущений индивида, заключенного в социуме.⁸

Итак, религиозная традиция, называемая индуизмом, является результатом пяти тысяч лет развития, как преемница брахманизма. На самом деле, это скорее не религия, а особый «полновесный» тип социума. Как пишет Г. Фон Штитенкрон, сами индусы, адаптируя искусственный, привнесенный термин «индуизм» к своей собственной терминологии видели в нем то, что в трудах индийских философов XIX-XX вв. называлось «санатана дхарма» (sanatana dharma) – «Вечная дхарма», рассматриваемая как универсальный порядок вещей, в результате которого человек рождается в конкретном социальном слое, в определенной религиозной традиции, которые дают ему нормы поведения, находящиеся в созвучии с космическим порядком и оперирующие на всех уровнях земного существования.⁹ Применительно к социуму санатана дхарма может звучать как социальная регуляция на всех его уровнях.

Сам термин «индуизм» возник относительно недавно, причем, с подачи «иноземцев», тогда как сами индусы не имели представления о целостности и глобальности их религиозного культа. В данном случае не важно, кто привнес его, мусульмане, европейцы или кто-то еще. Важно то, что внутри самой Индии не просто не пользовались термином «индуизм», но и не

существовало никаких его естественных субститутов. Также, как европейцы никак особенно не выделяют свой тип социума в виде определенного устоявшегося термина.

Конечно, здесь стоит оговориться, что термин «индуизм», в оригинальном своем варианте, вовсе не обозначает индуизм как социум, а лишь очерчивает его религиозные проявления, собирая их в единую, бессвязную кучу, где понятие и определение каждого элемента начинается с частицы «не» (к примеру, это не христианство, это не ислам). Так, временами, создается впечатление, что это просто набор сект, каким-то немислимым и волшебным образом тысячелетиями живущих вместе. Здесь, упускается сама суть их единения: общественная система, регулируемая и ежедневно создаваемая индийской философией. Предлагаю оставить термин «индуизм» в покое, а индуизм, как санатана дхарму, индуизм – социум обозначить как «систему индуизма»,¹⁰ ибо особого рода системность есть отличительная черта индийского общества.

Система индуизма сама по себе довольно сложна, ибо, имея корни в духовной обыденности, в сакральном мифическом и индивидуальном, она действует в материальной, социальной обыденности. Она – стержень индийской цивилизации. Ее положения заложены глубоко в индийской ментальности и являются константой индусской реальности, сурово оберегаемой философской мыслью. При этом, в силу указанного двоякого положения системы в духовно-материальной и религиозно-социальной областях она обладает определенной подвижностью: она чутко реагирует на любые изменения, как в индийском социуме, так и в религии, которая далеко не является догматичной, тесно связывая эти два начала.

Сама же система индуизма представляется реагирующей, т.е. она не является инициатором тех преобразований, которые происходят в результате ее функционирования, а лишь реагирует на изменения внутренних и

внешних условий своего существования. Она пассивная и реагирующая по своей сути.

Системе индуизма свойственны три основные функции: *регулятивная, охранительная и адаптивная*. Остановимся подробнее на первых двух.

Регулятивная функция появилась еще до возникновения самого индуизма и была заложена ведантизмом. Ее появление обусловлено социальным конструированием и регулированием отношений в индийском обществе, начиная от мелочного религиозно-обрядового регулирования (самскар), основных жизненных процессов (рождение, сон, пробуждение, омовение, общение между людьми и пр.), заканчивая такими глобальными конструкциями, как социальная стратификация общества с заложенными в нее представлениями о мире и индивиде в нем, созданными индийской философской мыслью.

Основой регулятивной функции является индусская философская система, главным назначением которой мыслители считают регулирование жизни и руководство действиями, поэтому индийской философии свойственна своего рода практичность и глубокая связь с индусским социумом. Ориентируясь на практические нужды регулирования жизни, индусские мыслители не просто создают философские доктрины, но и сразу приспособливают их соответственно к нуждам тупых (мандадхикари), со средним интеллектом (мадхьямадхикари) и умных (уттамадхикари) людей.¹¹

Регулятивная функция воссоздает определенный тип восточного фатализма, когда жизнь человека делится на неравномерные, значимые фрагменты, само существование которых предрешено. Здесь начинает проявляться удвоение социальной системы. Дело в том, что наряду с существующими в различное время в Индии общественными системами существует и вторая, менее подверженная изменениям и связанная с духовной реальностью и духовной обыденностью. Эта, вторая зиждется на четырех основах: дхарма, артха, кама и мокша.

Попробуем проиллюстрировать удвоенность общественной системы. Во-первых, сила государственных законов простирается до тех пор, пока они не сталкиваются со «второй общественной системой», стоящей по колени в духовной обыденности. Во-вторых, позволю привести пример, возьмем отношение к богатству и капиталу.

Как показывает европейская история, роль богатства, а, следовательно, и слоев, связанных с ним, возрастала. Сейчас богатство, деньги, капитал – это неоспоримые ценности западной цивилизации, встающие над силой и духовной властью. При всем, при этом сохранилась и христианская мораль.

Для западной цивилизации достаток – это символ успеха, но строго в определенном виде, т.к. существует еще и общественное мнение, регулируемое в той или иной степени моральным законом, порицающим накопление богатства и охоту за ним. Поэтому, к примеру, не принято богатство демонстрировать на людях, принято заниматься благотворительностью, меценатством и т.д.

В Индии тоже существует эта этика обращения с богатством, диктуемая образом современного социального устройства. Сейчас она во многом схожа с западными представлениями, особенно в кругах, связанных с предпринимательством. Здесь необычно то, что параллельно указанным нормам существует представление об артхе. Артха – норма, связанная с политикой и материальным достатком, философское осмысление этих явлений. В соответствии с артхой накопление богатства не просто не порицается, а даже приветствуется, с той точки зрения, что, если ты ведешь дхармическую жизнь (т.е., в соответствии с религиозным долгом и законами вселенского устройства), богатство не минует тебя, к тому же накопление богатства и использование его соответственно усиливает социум, а значит, божественное тело Пуруши, соответственно легенде, из частей которого этот социум состоит.¹²

Так, если вспомнить благотворительность, то здесь она, скорее не милосердие, а самоусиление социума в божественной сущности, которое есть путь к мокше – Абсолюту, и это представление не колебалось веками даже под действием сил исторического развития.

Регулятивная функция, дробя все социальные явления на самскарны и дхармические предписания, обеспечивает то, что различные, пусть даже самые сложные и непонятные вещи, разбиваются на понятные для любого индуса составные части (каноны жизни), имеющие свое осмысление в философской традиции. Набор таких частей уже заложен в сознании индуса и на основе их он действует и живет. Эта система настолько тонка, что варьирует особенности в зависимости от касты, секты, к которым относится индус, и региона, в котором он живет, возраста и пола, к которым он принадлежит.

В результате неудивительно, что одно простое чуждое явление порождает в Индии яркий букет жизненных интерпретаций. Сами самскарны тоже весьма интересное явление. Это могут быть весьма конкретные предписания, а могут быть общими стратегиями поведения для индуса в различных ситуациях. Любопытно, что наряду с общими самскарами есть и такие, которые у каждого индуса свои, даже на одни и те же случаи жизни. Это определяется тем, что каждый индус занимает свою ячейку в «сотах» социума, которая обладает уникальными характеристиками. Именно этот стратагемный конструкт накладывается на структуру социальных отношений, которая существует на тот или иной момент в Индии и активно ее регулирует. Здесь происходит слияние духовной и материальной обыденностей.

Задача регулятивной функции индуизма состоит в том, чтобы обеспечить соблюдение указанных канонов и удержать человека в определенной ему «нише», при этом регламентируя его поведение чуть ли не по минутам и создавая ему среду для жизнедеятельности.

Примеры такой регламентации содержатся во многих источниках. В важнейшей части «Махабхараты» - «Бхагавадгите» центральный эпизод – разговор между Богом Кришной и героем – пандавом Арджуной на поле брани перед решительной битвой с кауравами. Кришна бранит Арджуну за нерешительность. По касте Арджуна – воин кшатрий. Его кастовый долг – сражаться, не думая, не рассуждая, не боясь смерти. Устами Бога Кришны выражено понятие кастового долга (варна дхармы) и в этом кардинальном понятии добро есть слепое и пунктуальное следование каждым человеком своему кастовому долгу, а зло – любое от него отступление. Эта установка существования индийского общества, но, как известно, человеческие отношения тяжело втиснуть в какие-либо условные рамки. Так, появляются изгои, нарушающие установленные обычаи, выходящие за пределы индийского общества и, казалось бы, индуизма с его системой, но это не так.

В действительности, эта функция сложна не только количественно, но и качественно. В любом обществе существуют элементы, нарушающие его рамки, и когда их накапливается слишком много, происходит социальный взрыв. Эти процессы в индийском обществе регулируются за счет все той же упомянутой функции системы индуизма.

Регулятивная функция системы индуизма гораздо шире, чем просто внутренняя общественная регуляция. На различные отклонения отвечают свои механизмы. Так, например, в случае частичного отрицания общественных устоев, таких, как брак между представителями разных каст, создается отдельная каста (на сегодняшний день существует более двухсот каст) со своим внутренним распорядком. В более сложных случаях, таких, как полное отрицание индусской общины, эти бунтари подпадают под действие иного механизма, создающего им свою «нишу» для жизни в рамках индуизма.

Не будь, к примеру, в йоге такого содержания, она была бы давно и прочно забыта, как забыто ныне множество типологически близких

философских систем, среди которых византийский исихазм или учение российских заволжских старцев.¹³ Йога же не только не забыта, но и продолжает выполнять социальную функцию, внедряя свои корни в психологию индуса и предлагая ему определенный конкретный вариант проявления бунтарства. Это тоже регуляция.

Подводя итог, следует отметить, что связь индуса с социумом строится и регулируется не людьми посредством организации общинных дел, не посредством чувства долга перед социумом и не посредством общественных законов, а с помощью самскар (мелочных регуляций), существующих лишь в духовной обыденности, т.е. индивид живет и существует в достаточно замкнутой и непроницаемой ячейке (это может быть каста, секта, ашрам, какая-то территориальная единица и т.д.), и он исполняет, прежде всего, дхармический и кармический долг, следуя самскарам – стратагемам поведения в различных жизненных ситуациях, двигаясь к Абсолюту.

Самскарны можно отнести, своего рода, к чувству, исполняющему по своему такую же роль, какую в Японии играет стыд, а в Европе совесть. Именно этот двигатель создает определенного рода общественную активность. Интересно, что при этом связь индуса с иным, чуждым социумом строится по модели этого чуждого социума без прослойки духовной обыденности, т.к. божественен только индусский социум, а не социум вообще.

Охранительная функция системы индуизма возникла до окончательного формирования индуизма как религии на начальном этапе для сохранения древних философских знаний, носителями которых являлись брахманы. Впоследствии эта функция расширила свою сферу деятельности до сохранения всех тех философских знаний, идей и учений, традиций и обрядов, систем отношений, накопленных индуизмом за века. Эта функция занимается сохранением самой традиции, а не ее значимости – это и является главной особенностью охранительной функции.

Так, каждый индусский мыслитель признает, что принципы его предшественников являются камнями в здании духа. Если эти принципы оклеветаны, то тем самым их собственная культура окажется оклеветанной. Важнейший принцип охранительной функции – нельзя отрицать культуру, хотя она и может содержать элементы, не имеющие познавательной ценности, но которые могут обрести ее в иное время.

В результате охранительная функция обеспечивает преемственность любых изменений в индийском социальном организме, причем, указанная преемственность имеет не характер цепной реакции, а возможность использования того опыта, который, казалось бы, давно забыт и не имеет отношения к происходящим изменениям. В связи с этим сохраняется абсолютно все накопленное: полезное и бесполезное, плохое и хорошее, старое и новое.

Если рассматривать в целом охранительную функцию, то она имеет прочную связь с адаптивной. Результатом проявления адаптивной функции является отведение «ниши» для идеологии «новой» религии, и, как следствие этого, охранительная функция имеет задачу сохранить все эти ниши, все эти ячейки.

Такой вид приобрела система индуизма, основы которой были заложены регулятивной и охранительной функциями.

В результате, с оформлением системы индуизма индийская философская мысль прочно закрепляется в русле социальной философии, одобренной солидной долей индусского философского спиритуализма, посредством которого представление о двойственности обыденности переключались в основы индусского социума. Задача системы индуизма, регулировать жизнь индусского общества и сохранять его реальность, будучи во многом прикладной, перекинулась и на индийскую философию.

Сарвепалли Радхакришнан (1908-1975), один из известных индусских мыслителей по этому поводу писал: «Индийская философия интересуется

жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни, и, пройдя сквозь различные школы, возвращается в жизнь».¹⁴

В силу этой «практичности» индийской философии для индусского мыслителя основной вопрос, которым он задается, не «что?», а «как?», тем самым, провозглашая деятельный подход. Индус, благодаря слиянию философии и мифа, уже имеет в своем сознании вечные понятия, которые отвечают на вопрос «что?» - «что такое истинное человеческое счастье?», «что есть человек?», «что есть социум?», «что есть Абсолют?» и т.д. В итоге индийского философа интересует именно «как?»: «как достичь истинного человеческого счастья?», «как приобщиться к Абсолюту?», как найти такое проявление человека, которое даст ему возможность достичь его, как создать и сохранить гармоничное общество. Индусские мыслители, таким образом, ориентированы на решение практических задач, не важно, какого уровня сложности и теоретизации они требуют.

По этой причине великие памятники индийской философской мысли не имеют того академического характера, который свойственен европейским философским трудам. Это сказывается на позднейшей критике и комментариях, когда индийская философия в своем истинном виде входит в контакт с европейской философией.

Существует двойственность индийских философских трактатов, которая сразу же бросается в глаза европейскому взгляду и остается неощутимой для индусов. Любой фундаментальный индусский философский трактат, выражающий содержание индусских философских систем, в то же время по своей форме не далек от народных сказаний и верований; зачастую, философская мысль в нем предстает в виде притч и иносказаний, свойственных религиозным, художественно-литературным, а позднее, и политическим текстам, но никак не философским. Кроме того, что сосуществование религиозных форм мысли и религиозных спекуляций с философской мыслью в рамках одного труда является предметом критики со

стороны представителей неиндусских традиций в философии, это создает определенные трудности для прочтения и понимания.

В то же время эта специфическая форма изложения философских теорий и идей является наследием социальной сущности индийской философии, которая заключается в том, что она приспособлена для большинства не только стилем изложения и методом подачи материала, но и, благодаря своей священной роли, доступностью ее текстов, изустных преданий для широких масс. В само содержание философского трактата вкладывались различные уровни его понимания в зависимости от того, какую степень образованности имеет его читатель или слушатель. Необходимость этого момента определялась и определяется наличием социально-регулятивной функции системы индуизма.

Появление такой черты у индусских философских текстов вызвано присутствием и другого обстоятельства, ярко характеризующего индийскую философию. Дело в том, что, будучи социально-прикладной по своей природе, индийская философская мысль обращается не к обществу, не к группе людей или касте, а к индивиду. На эту особенность обратил внимание Б.И. Ключев в статье «Гуру, «богочеловеки» и «сверхлюди»,¹⁵ когда писал о методах работы йогических гуру.

Эта черта вытекает из спиритуализма индийской философии, завязанного на духовной обыденности. Ее источник представляет собой, каждодневное стремление индуса к высшей цели своей жизни – освобождению от уз бренного бытия, стремление к мокше, имеющее множественные проявления, как в области духовного целеполагания, так и в обыденной жизни. Индивид, согласно религиозно-философским представлениям, будучи частью социума и занимая в нем определенную ячейку, в своей нетленной сущности видится как индивид, стоящий перед Абсолютом, истинной полнотой бытия, при этом его общественные

характеристики являются лишь условиями, создающими рамки, в которых индивид может реализовать свое основное стремление.

Это обстоятельство сформировало в Индии, так называемый, индивидуальный коллективизм, проявляющий себя следующим образом. В философских построениях духовной обыденности существует связка *«индивид-Абсолют»*, минуя социум, в материальной обыденности эта же связка представляется так: *«индивид-социум-Абсолют»*. Причем, индийская философская мысль поддерживает обе эти реальности, как равно необходимые. Если учесть, что индусский социум представляется божественными и вечным, то, как это ни парадоксально, сам он, в своей идейной основе относится не к материальной обыденности, а к духовной. Тогда первую связку можно дополнить, и она будет выглядеть, как *«индивид-Абсолют-социум»*.

В итоге индусский философ, размышляя о природе бытия, подходит к этому вопросу не со стороны объекта, т.е. попытки определить окружающий мир, а со стороны субъекта, познающего его, т.е. со стороны индивида и его «Я». «Я», понимаемый как индивид, находится в центре внимания мыслителей, философских школ и философских систем – даршан. Тогда возникает резонный вопрос: Что же тогда является объектом индусского философского рассмотрения, и куда этот объект исчезает? А.Е. Лукьянов пишет об этом так: «... субъектно-объектные отношения в сознании не дифференцируются: род объективирует свое сознание в природе, но себя из нее не выделяет».¹⁶ Этот комплекс Я-субъекта, соединенный с неопределенным объектом природы, в которую, прежде всего, входит социум, прочно утверждается и фиксируется в рамках неизменной духовной обыденности. Следовательно, этот комплекс, который, в рамках европейского пути развития философии относится к периоду начала эволюции философской мысли, в индийской философской традиции существует до сих пор как живая реальность.

В связи с ориентацией на индивида интересные изменения произошли в восприятии способа достижения Абсолюта, познания идеального. Индийская философия, «получив в руки социальные вожжи», не пытается проанализировать Абсолют, приближая его тем самым к сознанию индивида. Она пытается сделать обратное: путем социальных вмешательств посредством самскар, закона дхармы и т.п. перевести индивида в иное состояние восприятия в котором тот будет способен на подобное осмысление. Осмысляя сам Абсолют, индийская философская мысль переосмысливает самого индивида и старается изменить последнего в соответствующем русле, переводя его в иное состояние сознания, которое становится частью индуистской ментальной традиции.

В рамках этого комплекса и формируются основные вопросы индийской философии, которые остаются неизменными с древнейших времен: Какова природа Божества? Какова цель жизни? Каково отношение индивидуальной души к всеобщей душе – природе, обществу? Каковы законы человеческой деятельности?

Взять, к примеру, вопрос о природе Божества. Различные школы индийской философии по-разному относятся к этому вопросу. Так, санкхья уверена в полной невозможности теоретического обоснования Бога при его несомненном присутствии, поэтому обходит этот вопрос стороной; Вайшешика и йога не видят Божество в качестве творца Вселенной; материалистическая же система чарваков вообще отвергает существование Бога.¹⁷

Таковы особенности индийской философии, которые сформировали ее лицо в древности. Именно эти черты, следуя традиции охранительной функции системы индуизма, во всей полноте вобрала в себя современная индийская философия, чье содержание связывают с явлением неоиндуизма.

§ 2. Этапы становления и развития философии неоиндуизма

Как и «индуизм» термин «неоиндуизм», несмотря на свое очевидное происхождение как результата реформации индуизма, не является устоявшимся.

В современном мире термин «неоиндуизм» понимается в двояком смысле. Он существует как научный термин, а также имеет обыденное значение. В обыденном смысле термин «неоиндуизм» обозначает явление культурной индусской экспансии, в виде ряда учений, таких, как вишнуизм, тантризм, шактизм, шиваизм, пришедших из Индии в XX веке в Европу и Америку и ведущих там свою религиозную и просветительскую деятельность.

Нас, в данном случае, интересует неоиндуизм в его академическом смысле. Как научный термин «неоиндуизм» возник на Западе и несет в себе следующее содержание: «Неоиндуизм» в западных академических кругах отождествляется с комплексом направлений индийской мысли, ставящих своей целью апологетику современной Индии и ее самоактуализацию через применение своего философского наследия в области морали.¹⁸

Есть сложность и с академическим пониманием термина. Дело в том, что в разных работах термин «неоиндуизм» имеет весьма жесткие временные ограничения, в других же они отсутствуют. К примеру, в работах, посвященных только индусской реформации, неоиндуизм видится прямым ее результатом, следовательно, не фиксируется развитие философской мысли в Индии в более поздние периоды. Тем не менее, индийскую философию, возникшую после реформационного времени многие авторы также относят к неоиндуизму.

Вопрос осложняется тем, что существует целый ряд характеристик, которые позволяют отнести то или иное течение в философской или религиозной мысли к неоиндуизму. Эти характеристики и являются теми

особенностями, которые раскрывают сущность современной индийской философии, и не сводятся только к применению индусского философского наследия в области морали.

Трудность с выявлением указанных особенностей заключается в том, что на разных этапах реформации, борьбы за независимость, существования независимой Индии, казалось бы, за столь короткий период времени эти особенности видоизменялись, сохраняясь при этом, каждая в полном объеме в своей нише, следуя традиции охранительной функции системы индуизма.

Будем придерживаться мнения, что неоиндуизм – явление, свойственное всему современному периоду индийской философии и ключом к его пониманию видится подход, основанный на использовании «матрицы» адаптивной функции системы индуизма, позволяющей без упущения разложить особенности неоиндуизма по периодам адаптации, охватывающей более значительный временной промежуток, нежели реформация индуизма или борьба за независимость.

Стартовой точкой, от которой можно вести счет времени современной индийской философии, является «буржуазная реформация индуизма», имевшая место в XIX – пер. пол. XX в., результатом которой стало появление новых традиций в философской и общественно-политической мысли – традиций измененного индуизма, так называемого, «неоиндуизма».

«Буржуазная реформация индуизма» - это условный термин, употребляемый в индологии для определения комплекса процессов, происходивших в индуизме и в индийской общественной мысли в XIX – пер. пол. XX в.¹⁹ В индийской историографии неоиндуизм называют «возрождением индуизма», сравнивая всплеск философской мысли этого периода с «золотым веком», периодом брахманской философии и временем формирования системы индуизма. Именно система индуизма дает ключ к пониманию особенностей современной индийской философии. Сама «реформация», по словам одного из ведущих ее исследователей Р.Б.

Рыбакова, представляет очередную трансформацию индуизма.²⁰ К этому следует добавить, что это еще и очередная адаптация, произведенная системой индуизма.

Именно сквозь призму адаптивной функции системы индуизма представляется наиболее плодотворным осуществление периодизации индийской философской мысли, наиболее точное определение ее характера и особенностей.

Адаптивная функция системы индуизма возникла уже на заре самого индуизма и являлась во многом сознательно созданной частью системы, т.к. индуизм создавался в результате борьбы с влиянием других религий, направлений и идеологий (буддизм, позже ислам, рационализм, массовая культура). Суть ее довольно проста: это адаптация («пережевывание») любой новой идеологии до «консистенции» индуизма – не противостояние, а приспособление, поглощение индуизмом других религий и идеологий, иначе говоря, приобщение их установок, этических норм, философских традиции к своей спиритуально-философской концепции и структуре. А зачастую, и наоборот - притирание собственной структуры материальной обыденности под чужеродную материальную обыденность и налаживание затем регуляции индусского социума в рамках получившегося гибрида.

Примером может служить отношение индуизма к исламу: он взял сильные стороны религии мусульман путем подкрепления исламских постулатов собственными философскими выкладками. Самых же мусульман зачислил в отдельную касту, отделив своего рода барьером, найдя им свое место. При этом сам индийский ислам приобрел еще большую аморфность даже по сравнению с тем мягким вариантом ислама ханифизского толка, исламское право которого наиболее гибко.

Индуизм, как религия и система индуизма, как модель функционирования социума, допускает определенного рода плюрализм, суть которого в том, что при наличии общих понятий в области целеполагания,

отдельные направления индуизма в значительной степени отличаются друг от друга. Здесь присутствует монотеизм и политеизм, языческие деревенские верования и стройная брахманистская философская концепция, отрешенность от мира и деятельное участие в мирских делах отдельных обществ, сект, организаций, партий и т.д. Такая ситуация создает условия для более широкого поля действия, необходимого для адаптации столь различных идеологий, пришедших на индийскую землю в разное время.

Следует также отметить тот факт, что адаптация в индуизме – это попытка со стороны различных ячеек общества, имеющих дело с чужеродным явлением, выделить место иной идеологии, иному стилю жизни в индусской реальности, зачастую, посредством расщепления этого явления на более простые элементы и соединения их с уже существующими индусскими нормами. Отсюда следует гибкость, которая свойственна системе индуизма. Эта адаптация в своей основе имеет философское переосмысление чужеродных явлений, нарушающих жизнедеятельность индусского социума.

Обращаясь к механизму адаптации, следует отметить, что во многих периодах индийской истории поглощение происходит на различных уровнях: всеиндийском, региональном, этноконфессиональном, социальном, возрастном, личностном. Этот процесс постоянен, различные его элементы накладываются друг на друга, порождая всплеск философской мысли в Индии. Он включает в себя три стадии: откат, поглощение, достижение равновесия.

Откат, когда традиция под напором новых идей и иных укладов отходит на задний план таким образом, что создается впечатление, что она «бежит», «прячется» и строгая устоявшаяся система, включающая общественные институты, рушится на глазах.

Суть этого этапа сводится к тому, что индуизм сдает свои позиции в результате нахлынувшей новой структуры ментального, религиозного,

культурного порядка. А именно, появление на территории Индии их носителей извне (к примеру, ислам пришел в Индию в форме официальной религии сначала Делийского султаната, а затем империи Великих Моголов), так и внутри индийских сект и реформационных течений, воспринявших новые веяния, или в результате изменения общественно-политической конъюнктуры. При этом характерны попытки отрицания старой философской и религиозной системы и ее традиций и внедрение новой концептуальной основы теории и практики индуизма.

Благодаря разнообразию культурных форм, их разному уровню, внутри индусской иерархии восприятие новых идей принимает локальную форму. Она может быть различной: это может быть религия какого-то отдельного района Индии (ex., распространение ислама на севере Индии), религия правящей династии (ex. Империи Моголов), этика отношений отдельной социальной группы и т.д. Вследствие локальности появление гибридных течений, близких как системе индуизма, так и поглощаемому объекту, и наличия сильных культурных традиций в самой Индии, происходит откат, но уже новых идей и оседание их на индийской почве, начинается вторая стадия.

Поглощение, сущность которого в лавинообразном вплетении индусской философской традиции в новообразованные течения и социальные структуры, обычно выражающемся в безудержном образовании новых сект, обществ, учений, каст.

Этот процесс происходит постоянно и не только в ситуации поглощения, но с той лишь разницей, что в данной ситуации эти «новоприбывшие» используют весь спектр идей и стратагем, включая чужеродные, и оценивают их с позиций индусской культуры, по-своему отлаживая социальную регуляцию.

Достижение равновесия здесь имеет двоякий смысл: с одной стороны, доходят до своей конечной точки процессы, имевшие место на двух первых

стадиях, т.к. они (процессы) не только разноуровневые, но и одновременные в своих отдельных локализациях. С другой стороны, индуизм, как главенствующая составляющая индийской культуры, выходит на качественно новый виток спирали развития, который устанавливает новый эталон равновесия для основного массива индийского общества, когда религиозные и идейные «новобранцы» проходят свой «отсев» и становятся в строй индусской системы, пройдя проверку практикой и временем.

Что касается самого индуизма, то определяется новое его место в системе локальных религий и идеологий, подвергается изменениям социальная структура и ее философские основы. Индийская философская мысль претерпевает изменения, обретая новые характерные черты, которые к этому этапу адаптации становятся в ранг устойчивых.

Система индуизма, таким образом, в условиях изменившейся конъюнктуры, сохраняет относительно стабильное положение. Приобретает должную стабилизацию и индусский социум.

Указанные явления вполне реальны и, несмотря на все перемены, действуют в Индии в наши дни. Из вышеизложенного видно, что система индуизма в большей степени самодостаточна, а, следовательно, и «живуча», к тому же она инертна и реагирует только на создавшиеся условия, поэтому ключом к любой индийской проблеме будут именно эти самые условия.

Основным условием, приведшим в движение адаптационную функцию системы индуизма и породившим индусскую реформацию, явилось явление «раскрытия границ».

Индия, до недавнего времени стоявшая в стороне от главного течения современной мысли, окончательно вышла из изоляции и оказалась в новом, чуждом ей мире. Это «раскрытие границ», которое уже прошло в большинстве восточных обществ, таких, как китайское или японское, наконец, затронуло и Индию, долгое время даже после прихода европейцев

находившуюся в самоизоляции и существующую самодостаточно, не обращая внимания на внешний мир, не допуская его в свою реальность. Раскрытие границ Индии началось с приходом европейской идеологии культа разума. Эти идеи легко легли на индийскую почву, утверждающую философский подход к различным явлениям, и подверглись мощной обработке, обозначившей целый период индусской реформации.

Раскрытие культурных границ Индии породило, так называемый, «перевертыш», суть которого сводится к тому, что Индия, с ее замкнутой на себя реальностью, стала частью большего, чем она, мира, его частичкой. В результате, ряд внутренних индийских микроявлений превратился в макроявления, и наоборот, часть макроявлений закрытой Индии в новых условиях превратилась в микроявления. Так, например, внутри индийский вопрос мусульманской касты превратился в проблему противостояния мусульманскому миру. С другой стороны, адаптационная функция системы индуизма, да и сама система индуизма, настроенная на борьбу с чужеродными «вирусами – резидентами», сама оказалась на правах «резидента» в мировом масштабе, и индусская реальность стала лишь одной из множества других реальностей.

Итак, в этой последней адаптации можно условно выделить три периода развития философии неоиндуизма, соответственно трем фазам адаптации:

I период - условно можно назвать откатом, т.к. в этот период «ортодоксальный» индуизм постепенно сдает свои позиции, как в идеологическом плане, так и в плане функционирования системы индуизма (обвальное нарушение деятельности *регулятивной* и *охранительной функций*, и, следовательно, необходимая активизация *адаптивной функции*). Это происходит в соответствии с упомянутым законом перехода количественных изменений в качественные - процесс эволюционного нарастания удельного веса идей в унисон буржуазной идеологии, который

завершается всплеском и выходом на поверхность, в массы народа. Поэтому хронологически *I период* можно разделить на два этапа:

1. Эволюционный, приблизительные хронологические рамки которого начало XV века (деятельность Кабира) по начало XIX века. На этом этапе происходит отложение в индуизме таких идей как вредоносное различие каст и религий, отрицание идолопоклонства и проповедь имманентности Бога и др., которые в период *буржуазной реформации индуизма* выйдут наружу и ярко проявят себя.

2. Собственно реформационный, (начало XIX века по приблизительно конец 80-х годов XIX века). На этом этапе упомянутые идеи превращаются в идеологию достаточно массовых течений, которые дополняются элементами иного содержания (буржуазного, просветительского, естественнонаучного). Все это вырастает в стройную систему требований, в пользу которых отрицается «ортодоксальный» индуизм. Поэтому, основная черта, которую этот этап внес в неоиндуизм это - уход от авторитета священных текстов, священных догм, традиций кастовой системы, философских традиций. Впоследствии эта черта постепенно утрачивает свою силу и в процессе *поглощения* происходит обратное движение в сторону традиции. Но, тем не менее, эта черта оставила свой след в неоиндусской философии, породив ряд явлений, наиболее интересным из которых можно назвать неоиндусский эклектизм (см. пункт 7, ниже).

Заметными представителями этого этапа явились Рам Мохан Рой (1772-1833), Даянанда Сарасвати (1824-1883), Рамакришна (1836-1886) и Дибендранатх Тагор (1817-1905), в философии которых заметен переход к следующему периоду.

II период – поглощение. Наступает растворение новых течений в индуизме, которое можно условно назвать поглощением, при этом нужно помнить, что названные фазы отката и поглощения не действуют поочередно, а накладываются одна на другую. Именно на этот этап (конец

80-х годов XIX века - конец 70-х годов XX века) пришелся основной акцент национально-освободительной борьбы в Индии и построение нового, независимого государства. Этот период также можно разделить на два этапа, номинальным рубежом между которыми можно назвать убийство лидера и идеолога национально-освободительного движения, видного мыслителя Мохандаса Карамчанда Ганди. Реально, эти два этапа по времени накладываются друг на друга, при этом резко отличаясь по содержанию.

Тем не менее, можно с полной уверенностью сказать, что именно на этой стадии адаптации индуизм трансформируется в неоиндуизм, как религиозно-философское течение.

1. Первый этап включает в себя становление, развитие и завершение национально-освободительного движения. На этом этапе окончательно оформляется неоиндуизм как религия, и как философский подход к основным вопросам индийской философии. Этот этап характеризует деятельность таких крупных мыслителей Индии, как, Свами Вивекананда (1869-1902), М. Ганди (1869-1948), Ауробиндо Гхош (1872-1950), Кешаврао Балирам Хедгевар (1889-1940), Д. Кришнамурти (1895-1986), С. Радхакришнан (1908-1975), Рамана Махариши (1879-1950) и многие другие.

А.А. Ткачева, с которой, в той или иной степени согласны большинство исследователей, выделяет следующие черты неоиндусского подхода к индусской философской проблематике, характерные на этом этапе. Мы же, попробуем их дополнить, опираясь на исследования Р.Б. Рыбакова и А.С. Тимошука:

1. Переориентация жизни любого индуса безотносительно его пола, возраста, кастовой принадлежности и т.п., с дхармы на садхану, с ритуала и обряда на мистическое богопостижение, с «буквы» на «дух».²¹ Из вышеописанных «связок», относящихся к духовной и материальной обыденностям, удаляется божественный социум, представленный через повседневные ритуалы и кастовые обязанности, обусловленные и

философски осмысленные через закон дхармы. Появляется именно тот индуизм, та индийская философия, которую Индия с легкостью экспортирует за рубеж.

2. Вера в возможность достижения религиозного совершенства – единения с надвселенским духовным началом в данном рождении.²²

Ориентация на сегодняшний день в плане духовного совершенствования.

3. Размывание конфессиональной определенности индуизма через отрицание религиозной роли касты и *ввод представлений о существенном и несущественном в религии.*²³

Второй и третий пункт создают условия разделения системы индуизма в ее социально-регулятивной и религиозной ипостасях. Такие видные деятели реформации, как Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Махатма Ганди, Виноба Бхаве много писали об особенностях и тонкостях индийского социального устройства, но не применительно к своим философским доктринам, а относительно мирской, практической социально-политической деятельности, избегая философского осмысления индусского общества, свойственного деятелям более ранних эпох. Они ориентировались на дух, на индивида, стремящегося к Абсолюту.

4. Включение в идейный арсенал понятий, норм и установок западной культуры – как светской, так и христианской²⁴. Этот момент следует пояснить замечанием Р.Б. Рыбакова. Он пишет, что происходит перерастание «внутренней религиозности» во «внутреннюю духовность», *детеологизация религии*, попытки устранения из нее всего чудесного, сверхъестественного. Стремление адаптировать религию к достижениям науки.²⁵

В определенном смысле западное влияние, дав свободу философской мысли, ее же и ограничивало. Если раньше обращение к авторитету у индусских философов не устраняло интеллектуальной независимости и «интерпретаторство», связанное с классическим индусским наследием, было

отличительной чертой индийской философской мысли, то в современных условиях верность авторитетам приравнена к выживанию индусской культуры, что в значительной мере сковало индусскую мысль. Несмотря на это, такая ситуация не переросла в догматизм, а скорее превратилась в более широкие пути толкования и интерпретации.

5. «Интерпретаторство». Оно усиленно присутствовало на протяжении всего пути формирования индийской философии и развивалось наряду с инновациями. Вообще, само интерпретаторство (т.е. современная трактовка и интерпретация классических индусских философских концепций и текстов, таких, как веды, упанишады, сутры, эпические сказания), как основа развития индийской философской мысли, прочно закрепилось в современный период, имея такую твердую опору, как идея сохранения и возрождения национального духа, противостояние индусской культуры внешнему вмешательству, а также провозглашение принципа единства в многообразии (см. п.б).

Основная идея индусских философов этого времени заключается в том, что знание любого индусского философа базируется на вышеупомянутой, устоявшейся мифологеме духовной обыденности, и эти самые философы, создавая новую философскую концепцию, следуют традиции, заключающейся в том, что они лишь глашатаи этой концепции, лишь писари, записывающие вселенскую мудрость.

Ауробиндо Гхош по этому поводу писал: «Если бы древний индиец времен упанишад, Будды или последующего классического века был перенесен в современную Индию,.. он увидел бы свою нацию, которая остается верной формам, покровам и ветоши прошлого, которая на девять десятых утратила свое замечательное значение,.. и он поразился бы размерам умственной нищеты, неподвижности, статическому повторению, исчезновению науки, длительной бесплодности искусства, сравнительной слабости творческой интуиции».²⁶

Вопрос этой, религиозно-философской рефлексии, намешанной пополам с догматизмом, осложняется тем, что авторы не просто ссылаются на сакральные тексты различной степени востребованности, количество которых множится из века в век, они берут и воспроизводят в своих размышлениях сакральные источники. Возникает вопрос, тогда что же нового они привносят и какого рода философию создают? Свою задачу они видят в правильной интерпретации классической индийской философии в соответствии требованиями времени, в том, что стабилизирует систему индуизма, ибо особое положение философии в Индии, как это уже было отмечено, состоит в том, что она должна находить практический выход и иметь особого рода прикладной характер.

б. Установление принципа единства в многообразии. Философы реформации обратили свой взор к «истине», как к особой дефиниции. Достаточно вспомнить знаменитое высказывание Ганди: «Истина есть Бог».

В этом смысле, окончательно оформился основной постулат индийской философии, заключающийся в том, что истина может быть неизменной, но форма, в которую она заключена, состоит из элементов, допускающих изменения. Дух истины никогда не держится за свои формы, а всегда обновляет их. Даже старые фразы, мысли, истины могут читаться и использоваться по-новому, так, из духа древней философии рождается новая философия, оригинальная по своей форме и содержанию.

Это же относится к существующему многообразию теорий познания. Для индусского мыслителя любая философская система не есть единая устоявшаяся созданная концепция, а есть развивающаяся и меняющаяся живая сущность, сохраняющая свой фундамент, но меняющаяся в интерпретациях ради приближения к неуловимой Истине. Постигающий философию того или иного индусского мыслителя своей задачей видит не просто познание его доктрины, а перенесение на себя духа философствования этого мыслителя. В таком ракурсе рождается

преемственность индийской философии и ее постоянное живое развитие. Индусские философские трактаты более чем источником мысли являются руководством к действию.

7. Эклектичность философии неоиндуизма, признание равноправия разных стилей, направлений, возможности их смешения, принципиальная адогматичность этих ходов человеческой мысли. Здесь одним из наиболее ярких примеров может служить М. Ганди, сумевший сочетать в своей философии ненасилия традиционно индусские, джайнизские, буддистские, европейские философские традиции.²⁷

Эту черту, без сомнения, нельзя назвать новой, т.к. можно вспомнить деятельность калифа Акбара, основателя религии Дин-Илаги, вобравшей в себя черты ведантизма, зороастризма, христианства, ислама.²⁸ Кроме того, сама система индуизма имеет склонность в процессе адаптации вбирать в себя новое, которое, правда, проходя обработку, потом становится частью самого индуизма и поддерживает его традиции. Если раньше эклектизм имел место как редкий случай, исключение из правил, то в результате индусской реформации он становится устоявшейся традицией. Это происходит вследствие «раскрытия границ», когда индусские мыслители, ощутив себя частью большего мира, нежели Индия, стали создавать философские концепции, которым стали придавать *мировое значение*.

8. Утверждение абсолютной ценности свободы жизни человека, пожалуй, то, что объединяет не в меньшей степени мыслителей неоиндуизма. Если в классическом индуизме свобода понималась как освобождение от физической телесности (мокша), то здесь свобода - это состояние в самой жизни, самоценное и не обусловленное догмами.²⁹ Свобода, принадлежащая материальной обыденности, ставшая особой ценностью в период борьбы за независимость, стала вытеснять свободу духовной обыденности.

2. Содержанием второго этапа является деятельность философов и мыслителей в независимой Индии. Единство, сложившееся в ходе национально-освободительной борьбы, по достижении Индией независимости распалось, и этот раскол все усиливался. Исчезновение общей, социально значимой цели отразилось относительным затишьем, упадком в философии. Тем не менее, можно выделить, по крайней мере, три направления философской мысли Индии этого периода, которые разошлись настолько, что имели свои особенные, противоречащие друг другу черты.

Философия неоиндуизма предыдущих этапов развития со всеми ее чертами и особенностями наиболее ярко проявилась в деятельности «школ», основанных яркими деятелями реформации. Наиболее крупная из них: «Миссия Рамакришны», основанная еще в 1897г. Свами Вивеканандой. «Миссия Рамакришны» продолжала развивать идеи, заложенные Свами Вивеканандой, и в то же время в ее недрах появились деятели, пытавшиеся приспособить идеи ведантизма к условиям независимой Индии. Наиболее авторитетным среди них является Свами Ранганатхананда.³⁰ К этой же ветви можно отнести и деятельность отдельных философов и мыслителей, начавших свой путь в период национальной борьбы, таких, как С. Радхакришнан, основные труды которого принадлежат предыдущему этапу («Индийская философия» - 1923-27г., «Индуистское мировоззрение» - 1932г., «Идеалистическое мировоззрение» - 1932г., «Восточные религии и западная мысль» - 1939г.), Дж. Неру, чья деятельность в основном перешла в политическое русло.

Кроме того, появилась целая когорта учителей, своеобразных неогуру, отошедших от философского подхода, ушедших из социального русла деятельности в сторону религиозно-индивидуального, которые демонстрировали своим адептам «созданные» ими пути к спасению и освобождению, полученные исключительно через озарение. Среди них присутствуют: О. Раджниш, Сатъя Саи Баба, Шри Чинмой и др. Именно

такие учителя являются основными поставщиками «неоиндуизма» на Запад. Именно они создали современный социальный институт «Живого Бога», подавая себя в качестве воплощения божества, следовательно, предоставляя адепту «наиболее короткий» путь к постижению Высшей реальности – наиглавнейшей цели жизни любого индуса.

Во многом благодаря им, неоиндуизм на этом этапе получил такую особенность как *отсутствие системности* – традиционной основы индийской цивилизации. Произошел отход от философского обоснования системы индуизма, как основы жизни, в сторону чувственного, спиритуального мирозерцания.

А.С. Тимошук назвал эту черту – «аморфностью»: нет ни формы, ни метода познания, есть только то, что есть, а все, что есть - это вымысел. Не стоит рационально пытаться осмыслить это или через призму какой-то традиции. К примеру, учение Ошо - антирационально и антитрадиционно. Оно призывает делать то, что исходит из чувства, течет из сердца.³¹

Кроме двух перечисленных категорий есть еще и третья ветвь социального неоиндуизма, ведущая деятельность по укреплению и развитию традиций системы индуизма. Зачинателями ее явились ряд деятелей эпохи борьбы за независимость - А. Гхош, М Ганди, В. Саваркар и другие мыслители этапа борьбы за независимость, чьи взгляды на индусский социум задали дальнейшее течение неоиндусской мысли в рамках классической проблематики и инструментария индийской философской мысли.

Несмотря на то, что их активность приходится на первый этап поглощения, ее философские плоды смогли бы найти применение только в независимой Индии, т.к. на первом этапе отсутствовала возможность практической реализации идей, что является неотъемлемой чертой индийской философии.

Так, Ганди вынашивает утопичный проект «ненасильственной цивилизации» - проект Рамарадж - "царства Божия (Рама - земное воплощение бога Вишну. - М.С.) на земле", основанного на универсальном торжестве принципа ненасилия. В этом царстве практически нет места машинному производству, по словам Ганди, «убивающему гармонию человека с природой», являющемуся «змеиной норой», в которой гнездятся «сотни змей»: «города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в Бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения» и т.д.³² Вместо машины – прялка, как символ кустарного промысла; вместо централизации производства и роста городов - децентрализация, возрождение деревни, сельской общины; вместо эксплуатации – «опекунские» отношения; вместо буржуазной демократии - ненасильственная политическая структура, именуемая сварадж и мыслимая как «конфедерация свободных и добровольно взаимодействующих» деревень, каждая из которых - своеобразное государство, обладающее всей полнотой власти и управляемое панчаятом (местное самоуправление); вместо разделения религии и политики - их обязательное единство, ибо всякое политическое действие должно быть нравственным, а, следовательно, религиозно оправданным; наконец, вместо войн и борьбы наций - создание всемирного союза свободных народов, действие «закона любви» в международных делах.³³

Ауробиндо Гхош, в качестве универсального средства преобразования видел культуру, являющуюся, по его мнению, сердцем цивилизации. Основная проблема негармоничности и противоречивости общества для этого мыслителя заключалась в одностороннем характере развития его культуры, в том, что каждая цивилизация делает свой культурный акцент, игнорируя остальные стороны культуры. Гхош предлагал преодолеть это с помощью «синтезированной» йоги.

Он пытается синтезировать в своем учении методы йоги, присущие различным направлениям религиозно-философской мысли Индии, с тем, чтобы с помощью «интегральной йоги» преобразовать человеческую природу и общество в целом. В отличие от Шанкары и Мадхавы, крупнейших авторитетов средневековья, Гхош придает особое значение карма-йоге, волевой деятельности, высшим принципом которой является социальный аспект дхармы - интуитивно постигаемого закона поведения, предусматривающего оптимальное сочетание интересов индивида и общества.³⁴

Эти концепции оказали огромное влияние на формирование индусских и неоиндусских взглядов на общество и по-новому поставили вышеупомянутые классические индусские философские вопросы: Какова природа Божества? Какова цель жизни? Каково отношение индивидуальной души к всеобщей душе – природе, обществу? Каковы законы человеческой деятельности? Дальнейшее философское развитие этих идей на втором этапе поглощения пошло по «националистическому руслу».

Национализм – это естественный результат борьбы за независимость, как в политическом, так и культурном плане. Ауробиндо Гхош, радикально трансформировавший самую влиятельную из индуистских классических религиозно-философских школ в «политический ведантизм», писал, что национализм – «это религия, ниспосланная Богом», нация – «воплощение одного из аспектов Божественного начала».³⁵ Именно приверженцы «национального», в смысле подлинно культурного индийского пути развития, считали, что реформация и борьба за независимость с приходом последней не окончена. Они считали, что необходимо возрождение (rejuvenation – англ., в смысле омоложения) культурного индийского наследия, понимаемое как воссоздание на современном этапе индусского общества с его системой и регулирующей функцией индийской философии. Социальные мыслители новой волны столкнулись с явлениями, имеющими

западноевропейские корни, и они невольно искали подобное на индийской почве, выводя новые понятия, такие как «нация» из индусских источников, воспринимая это как возрождение классических основ. Такой подход полностью соответствует этапу поглощения адаптивной функции системы индуизма, вплетающей индусское во вновь привнесенное.

В связи с этим особо хотелось бы выделить мыслителей националистического коммуналистского толка с ранней и широко известной концепцией хиндутвы (санскр. – «индусскости»), разработанной видным идеологом индусского возрожденчества Винаяком Дамодаром Саваркар (1883-1966). Впервые эта идея была выдвинута им в труде под названием «Хиндутва», изданном в 1923 году и ставшим программной работой Хинду Маха Сабхи (Великое собрание индусов) – одной из возрожденческих политических партий. Именно эта концепция на сегодняшний день стала официальным знаменем индусского возрожденчества.

Сущность хиндутвы заключается в определении квинтэссенции всего индусского. Концепция хиндутвы в этой своей ранней стадии представляла собой некую социокультурную идею, определяющую в изменившемся мире пространство индусской реальности, в которое, как отдельные объекты, входят индуизм, культурные индийские традиции и индийские социальные структуры. Будучи убежденным атеистом, Саваркар попытался материалистически обосновать индусскую реальность – хиндутву, и, тем самым, отошел от индийских философских традиций, переведя свои представления в политическое русло. Он хотел на базе «хиндутвы», унаследовавшей *«аморфность»*, свойственную концепциям второго этапа поглощения, создать концепцию индусской нации в духе европейского подхода. В своей книге он пытался определить, кто есть индус, и, соответственно, ту реальность, которая свойственна этому самому индусу. Хиндутву Саваркар в действительности определяет очень аморфно, прописывая лишь отдельные ее стороны.³⁶

Мадхав Садашив Голвалкар, идеолог другой коммуналистской общественной организации: Раштрия Сваямсевак Сангх (Союз добровольных слуг Родины) назвал философию Хиндутвы «чистой философией индусского национализма», потому что сама по себе Хиндутва – это попытка сделать квинтэссенцию всего индусского, что есть в Индии, и противопоставить этот чистый национализм явлениям, не входящим в его лоно.

Голвалкар создает свою философскую концепцию общества – концепцию «Живого Бога» в духе классического индусского философского подхода, можно сказать в пике концепции Хиндутвы Саваркара. У мыслителя наблюдается полный отход от садханы, культивируемой на первом этапе «поглощения» и в традициях школ этого периода. Он, как и Гхош, возвращается к дхарме - высшему социальному закону. С другой стороны, в философии второго этапа и в философии Голвалкара прочно закрепляются такие черты, как интерпретаторство, принцип «истины» и др., характерные для предыдущего этапа.

В результате рассмотренного выше социального направления современной индийской философии, к которому бесспорно принадлежит Мадхав Садашив Голвалкар, можно отметить яркую черту неоиндуизма этого периода, как *«дух возрожденчества»*.

Именно эта определенная архаичность воззрений, побуждающая критиков проявлять поспешную легкость в осуждении и полном неприятии кажущихся отсталыми воззрений, есть полновесное проявление адаптивной функции системы индуизма. Идеология Реформации и последующих этапов не была возвращением вспять, несмотря на постоянную рефлексию индусских мыслителей к «золотому веку». Это было возвращением на новом уровне, на новом витке исторической спирали. Ни гандистская «ненасильственная цивилизация», ни «интегральная йога» Гхоша, ни «Хиндутва» Саваркара, ни «Живой Бог» Голвалкара, безусловно, не есть

буквальное повторение прошлого; это скорее некое видение, возможно, и утопичное мироустройства будущего.

В целом этот этап, как завершающий этап периода поглощения, знаменует собой отход от вновь созданной, «классической» неоиндусской традиции, основные черты которой были рассмотрены в рамках первого этапа поглощения, ставшего квинтэссенцией неоиндусской мысли. Отход от философии неоиндуизма видится, прежде всего, в возврате индийской философской мысли в лоно системы индуизма, т.е. в обратной переориентации философии с индивида и его индивидуального пути к Абсолюту на социум с его основополагающими принципами, такими, как дхарма и артха; возврат от неоиндусского секуляризма в философии и общественной мысли к религиозным индусским основаниям. Здесь интересен тот момент, что именно этим «реакционным школам мысли» удалось остаться в философском русле, тогда, как те, кто продолжали ориентироваться на садхану, ушли в религию, а исповедующие секуляризм – в политическую практику.

III период – достижение равновесия. Хронологические рамки этого периода пока не установлены, хотя некоторые его элементы присутствовали уже в середине девятнадцатого века. Такое положение вещей обусловлено одновременным характером процессов адаптации в различных сферах общества и направлениях индийской реформации. Многие исследователи отмечают, что философские концепции в реформационный период не просто сменяли одна другую, а порождали целые «школы мысли», хранящие и развивающие свои традиции в неизменном русле. Среди них можно назвать «Миссию Рамакришны», Раштрию Сваямсевак Сангх, гандизм, как аморфное течение, и многие другие. В этот период закрепляются новые черты индийской философии и проходят омоложение старые, наполняясь новым содержанием. Хотя сам период, по сути, ничего радикально нового не привнес.

В целом эпоха неоиндуизма является вторым творческим периодом индийской философии по аналогии с первым, который закончился эпохой формирования даршан и оставил после себя священные памятники индийской литературы, такие, как упанишады, сутры, эпические произведения и т.д. Неоиндуизму, как периоду, предшествовала эпоха «классического интерпретаторства», которая вновь сменилась творческим периодом, носящим двойственный характер, т.к. творчество прочно соседствовало с новой интерпретацией индусского наследия, подпитываемой контактами с европейской культурой и мыслью.

Интерпретаторство играло неравнозначные роли в каждый период, на каждом этапе адаптации. Оно усиливалось с усилением традиционалистских элементов в философии и общественной мысли, что связано, в основном, со вторым и, в большей степени, третьим периодами. Традиционализм и интерпретаторство прочно связаны с возрожденческими идеями, распыленными в различных слоях индийского общества.

Философия Голвалкара, как видно из рассмотренной периодизации неоиндуизма, по времени создания и по содержанию относится к завершающему этапу фазы поглощения в соответствии с адаптивной функцией системы индуизма и сочетает в себе традиционализм, замешанный на интерпретаторстве и поданный через призму неоиндусской философии. Это является достаточно уникальным сочетанием, притом, что второй этап поглощения вообще не богат философскими инновациями. Для полного представления о своеобразии учения Мадхава Садашива Голвалкара и его месте в истории философии неоиндуизма необходимо обратиться к истокам и критериям философской мысли, свойственным этому мыслителю.

¹ Артхашастра или «Наука политики». Пер. с санскрита. - М.: Наука, 1993
(Литературные памятники.)17

-
- ² Упанишады. Пер. А.Я. Сыркина. - М.: «Наука» Главная редакция восточной литературы, Научно-издательский центр «Ладомир», 1992 (Академия наук СССР. Институт востоковедения) Т.1, с. 8
- ³ Литман А.Д. Современная индийская философия. - М.: «Мысль», 1985 с. 26-35
- ⁴ см. Кэмбелл Дж. Герой с тысячью лицами. Киев, София, 1997
- ⁵ см. Смирнов М.Г. Аксиология любви в Ведический и Эпический период.// Философия и общество N 1(26) 2002 с. 46-69
- ⁶ Пименов В.А. Возвращение к дхарме. - М.: «Наталис», 1998 с. 346
- ⁷ Куценков А.А. Социальный индуизм// Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
- ⁸ Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М., «ИНСАН», 1992 с.168
- ⁹ Штитенкрон Г. Фон, О правильном употреблении обманчивого термина. // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока) с. 252
- ¹⁰ см. Смирнов М.Г. Индуизм как системаобразующий фактор индийской цивилизации. Система индуизма. –«Уржумка», 2000, №1(6), с. 85-96
- ¹¹ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. Т.2, с. 716
- ¹² Ригведа, в 3 тт. - М.: «Наука», 1999, Мандалы IX- X, X, 90., 2, с. 235
- ¹³ Клюев Б.И. Гуру, «богочеловеки» и «сверхлюди». – В сб.: Индия: религия в политике и общественном сознании. - М.: Наука, 1991, с. 78
- ¹⁴ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. Т.1, с. 12
- ¹⁵ Клюев Б.И. Гуру, «богочеловеки» и «сверхлюди». – В сб.: Индия: религия в политике и общественном сознании. - М.: Наука, 1991
- ¹⁶ Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М., «ИНСАН», 1992 с. 79
- ¹⁷ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. Т.2
- ¹⁸ Тимошук А.С. Постмодернизм и неоиндуизм как единое пространство пост-культуры.// http://kiev.philosophy.ru/timoschuk/post_neo.html

-
- ¹⁹ Рыбаков Р.Б. Реформация индуизма// Индуизм, джайнизм сикхизм. Словарь. - М.: «Республика», 1996, с.368
- ²⁰ см. Рыбаков Р.Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма. – В сб.: Религии и атеизм в Индии. - М.: Наука, 1973 и Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. - М.: Наука, 1981
- ²¹ Ткачева А.А. Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм. – В сб.: Древо индуизма.- М.: «Восточная литература», РАН, 1999, с. 471
- ²² Там же.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Рыбаков Р.Б. «Реформация». - Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. - М.: «Республика», 1996, с. 373-374
- ²⁶ Ачуа, том 5, с. 424 цитируется по Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т.т. с. 723
- ²⁷ Тимошук А.С. Постмодернизм и неоиндуизм как единое пространство пост-культуры.// http://kiev.philosophy.ru/timoschuk/post_neo.html
- ²⁸ см. Иллюстрированная история религий. В 2-х тт. Под ред. Проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей. Изд. 2-е. М., 1899., т.2 с.140
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ См. Литман А.Д. Современная индийская философия. - М.: «Мысль», 1985 с. 43-53
- ³¹ Там же.
- ³² См.: Ганди. Моя жизнь. М.. 1969, с; 450, по Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс// <http://www.philosophy.ru/library/asiatica/step/00/0.html>
- ³³ Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс// <http://www.philosophy.ru/library/asiatica/step/00/0.html>
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же.

³⁶ М. Саваркар V.D. Hindutva. – Poona, 1942 117p

Глава II. Истоки и критерии философского подхода Мадхава Садашива Голвалкара

Завоевав независимость, Индия начала переживать кризис в философии. Исчез накал борьбы, стимулировавший философскую мысль в социальном ее русле в особенности. Настал период затишья. Индия, не имевшая традиций построения государства, а скорее традиции построения и осмысления общества, распалась на отдельные мирки. Система индуизма, веками существовавшая в качества второй социальной реальности наряду с мусульманским, а позже, британским правлением, завершающая процессы поглощения и начинающая входить в стадию достижения равновесия, вполне устраивала индусов, находившихся теперь также как и раньше не в своем мире, а в мире двухполюсном, где шла борьба между «социалистическим» и «капиталистическим» лагерями.

Между тем, вопрос о будущем индусского социума остался открытым. Большая часть индусских мыслителей предпочитала не замечать его, обращая свой взгляд на индивидуальные аспекты человека и человеческого духа, следуя традиции садханы. Для других, особенно для последователей идей индусского коммунизма, вопрос об «оживлении» индусского общества, выразившийся в традиционном для индусской философии вопросе соотношения индивидуального и социального в человеке, встал остро. Именно он стал основным стимулом и содержанием философской проблематики позднего возрожденчества, к которому полноправно можно отнести Мадхава Садашива Голвалкара.

Мадхав Садашив Голвалкар (Madhav Sadashiva Golvalkar) (1906 – 1973), известный представителем возрожденческой Раштрия Сваямсевак Сангх

(РСС – Союз добровольных служителей Родины) как Шри Гуруджи (Shri Guruji), – учитель является одним из видных представителей философии индуcского коммунизма.

М.С. Голвалкар родился в Нагпуре в семье маратхского брахмана. Следуя брахманской традиции, в соответствии с которой представители этой касты предпочитали давать своим детям сначала домашнее обучение и лишь, затем отправляли их в британскую образовательную систему, будущий мыслитель поступил в народную среднюю школу Индии в возрасте девяти лет. Затем колледж Английских предметов (наук), где он занял первое место, в результате чего был переведен в престижный Бенаресский университет, где получил степень магистра зоологии и участвовал в проекте изучения водных обитателей в Мадрасе.¹

Это, впоследствии, сыграет большую роль в формировании Мадхава Садашива Голвалкара, как философа и отразится на его философии в виде определенного биологизма и антропологизма в подходе к проблеме общества.

После исследований в мадрасском аквариуме Голвалкар возвращается в Бенаресский индуcский университет и, будучи уже преподавателем этого университета, в 1931 году вступает в РСС, а через два года становится кадровым деятелем этой организации. В 1935 году по настоянию тогдашнего вождя РСС Н.Б. Хедгевара снова возвращается к академической деятельности, но уже в стенах Нагпурского университета, где продолжает свое образование по специальности юриспруденция. В Нагпуре Голвалкар руководит небольшим отделением (ветвью) РСС.

Затем внезапно он выходит из рядов РСС и переезжает в Бенгалию, где становится учеником в ашраме, относящимся к Миссии Рамакришны. Сложно сказать, что подвигло Голвалкара выйти из рядов РСС с тем, чтобы стать последователем идей Рамакришны.

Ряд исследователей, таких, как Р.Б. Рыбаков считают, что это был не совсем удавшийся тонкий политический ход. Другой взгляд² предполагает, что Голвалкар рассорился с тогдашними лидерами РСС. Сами представители нынешней РСС в биографии своего лидера предпочитают этот момент вообще не замечать, представив этот случай, как своего рода командировку.³ Так или иначе, этот период оказал огромное влияние на формирование взглядов Мадхава Садашива Голвалкара.

Голвалкар являлся учеником почтенного гуру Свами Акхандананды (Гангадхар Гхатак), президента Миссии Рамакришны с 1934 года, одного из последних прямых учеников самого Рамакришны. Именно благодаря своему учителю, неизменно следовавшему постулату Рамакришны, утверждающему, что духовный рост человека не может осуществляться только погружением в самого себя,⁴ Голвалкар обратил свое внимание на проблемы общества, войдя в них, что называется, не через «коммуналистские двери».

Свами Акхандананда выступал одним из наиболее пылких пропагандистов философии социального служения Свами Вивекананды. Под его руководством была организована компания помощи голодающим. По свидетельству его учеников, он до такой степени болезненно переживал за них, что сам отказывался от пищи. Врачи вынуждены были предупредить Свами, что за ним самим придется ухаживать. И только мысли о неспособности служить другим воздействовали на него.⁵

Постулат социального служения, выведенный Вивеканандой и заложенный в основу Миссии Рамакришны, пропагандируемый Свами Акханданандой звучит так: «Необходимо активное служение людям, оказание реальной помощи, прежде всего, в сфере образования и здравоохранения».⁶

Идея социального служения была одной из наиболее популярных идей в период борьбы за независимость и в последующее время. Ее исповедовали

многие индийские мыслители. В частности Ачарья Виноба Бхаве – последователь гандизма, в своих выступлениях заявлял: «Я выдвинул лозунг: «служение индивиду и преданность всему обществу»... Уверен, что сын, который служит матери служит и всему миру. Имеется ввиду служение не абстрактное, а направленное на конкретного индивида... Наш метод базируется на ненасилии и любви...».⁷ Однако каждый мыслитель трактовал эту идею по-разному и видел в ней свое особое содержание.

Голвалкар унаследовал этот постулат именно от Свами Акхандананды, но вдохнул в него иной смысл, нашел иные пути его понимания. Он пишет: «Шри Рамакришна Парамахамса, один из величайших учителей человечества, сказал, «Служи человеку». Его великий ученик Свами Вивекананда утверждал это с еще большим усилием, употребляя слово «человек» в значении всего человечества. Эта концепция очень широка, и в силу этого человек не способен ее воспринять и почувствовать как нечто единое. Поэтому так много тех, кто, последовав идее служения человечеству, заканчивал в растерянности, пустоте и пассивности».⁸ Именно вопрос подхода к универсальной, по мнению Голвалкара, идее служения стал одной из отправных точек его философствования. Опираясь на вивеканандовские основные качества «социального служения»: необходимость и активность, мыслитель создает свою уникальную концепцию общества.

После смерти своего учителя седьмого февраля 1937 года Голвалкар возвращается в Нагпур, где его принимает и приближает к себе Хедгевар – тогдашний лидер РСС. Именно по настоянию Хедгевара Голвалкар становится лидером и верховным руководителем РСС, и на новом посту Голвалкар не только продолжает линию Хедгевара, но и придает законченный вид идеологии этой организации. При нем численность членов организации возрастает с десяти тысяч до более миллиона человек,

разворачивается широкомасштабная политическая и просветительская деятельность, формируется философия индусского возрожденчества.⁹

Таким образом, можно выделить четыре неравнозначных истока, сформировавших философские взгляды Мадхава Садашива Голвалкара:

1.Брахманское воспитание, привившее почтение к религии индуизма, его священным текстам и идеям. Это выразилось, прежде всего, в том, что в отличие от многих мыслителей того времени, Голвалкар апеллирует в своих рассуждениях к дидактике классического индуизма и системе индуизма с ее регулирующей и законом дхармы. Голвалкар не пытается скрещивать различные культы и мировоззрения в рамках индуизма, как это делал М. Ганди, использовавший в своей философии ненасилия кроме классического индусского наследия постулаты, взятые из буддизма, и, в основном, джайнизма, или Гхош, который как бы подменял традиционное содержание религии, считая, что национализм - это есть «ниспосланное богом вероучение», религия, которая имеет целью не индивидуальное просветление, не освобождение от цепи перерождений, не спасение отдельного индивида, а содействие пробуждению национального самосознания.¹⁰ Мыслителю претил и атеизм, который отвергал объединяющий индуизм в пользу культурных и политических особенностей Индии, как это было у Саваркара с его концепцией Хиндутвы и Неру с его политическим индуизмом.

Голвалкар, не будучи религиозным деятелем, старался придерживаться классических индусских традиций в своей концепции нации, считая, что эти традиции уже содержат «все», только необходимо верное их прочтение и правильная интерпретация.

2.Его биологическое образование, познания и исследования в этой области. Здесь необходимо обратить внимание на то, что Голвалкар, строя свою концепцию общества и говоря о материальной обыденности, примеряет к последней биологические научные модели жизни, не важно,

говорит он о природе или об обществе. Здесь нужно отметить связь с дарвиновской теорией эволюции жизни. Голвалкар нигде о ней не упоминает, но, рассматривая человека в обществе в рамках материальной обыденности, он придает ему качества животного, вовлеченного в естественный отбор и ведущего борьбу за выживание. Мыслитель представляет эту «биологическую» модель, как ныне существующую, утвердившуюся в современном сознании, и противопоставляет ей свою национальную концепцию. Это представляет особый интерес, если вспомнить, что европейский нацизм, с которым часто сравнивают индусский коммунизм, имел в качестве одного из своих основных теоретических столпов социал-дарвинизм, как основу расовой теории.

Биологизм Голвалкара сказался и на терминологии, используемой им в своих трудах.

3. Идеи, пропагандируемые Миссией Рамакришны, «красной нитью» проходят через весь труд Голвалкара.

Прежде всего, это, уже упомянутая, центральная идея, пропагандируемая Миссией Рамакришны, *идея служения людям* как лейтмотив всей жизни индивида.

Как уже было отмечено, «Служение человеку» является одной из наиболее фундаментальных идей, выработанных мыслителями различных школ неиндуизма. Так, Ганди писал: «Приверженец ахимсы... должен бороться за высшее благо для всех... Я не допускаю мысли, что человек способен думать о духовном росте тогда, когда окружающие его люди испытывают страдания».¹¹ В своих выступлениях Веноба Бхава – последователь Ганди говорил: «В нашей идеологии поклонение идолам заменяется служением людям... Служение тем, кто вас окружает, служение святым, служение людям, страдающим от горя, служение тем, кто вас ненавидит, - это и есть высшее служение».¹²

Именно мысль о служении человеку является основной движущей силой, которая подвигает Голвалкара к его философской и иной деятельности. Мыслитель считает, что этот двигатель должен быть свойственен всем людям. Идея «служения» наиболее ярко указывает на преемственность философии Голвалкара по отношению к философским идеям реформации, а, следовательно, и «классической» неоиндусской философии. Собственно говоря, значительную долю мыслей, содержащихся в концепции Голвалкара, составляют мысли, так или иначе раскрывающие содержание понятий «служение» и «человек» в неразрывной их связи.

Другим невольным «приобретением», которое сделал Голвалкар в годы ученичества в «Миссии Рамакришны», это приобщение к культу Богини-матери, который процветал в Бенгалии, где и находилась «Миссия». Представления о богине, заложенные в этом культе, впоследствии легли в основу концепции Родины-Матери Голвалкара, в которой мыслитель переносит представление о Богине-матери на Бхарат-мата – индийскую землю и государство во всей их целостности.

4. Возрожденческие идеи, воспринятые Голвалкаром из коммуналистской среды, от человека, которого можно назвать вторым учителем мыслителя – от Хедгевара. Это основной пласт, составляющий философию Мадхава Садашива Голвалкара.

Здесь, прежде всего, следует упомянуть идеи возрождения индусской культуры и индусского социума, которые составили основное содержание концепции индусской нации, созданной Голвалкаром. Это путь, благодаря которому все движение индусского коммунизма было названо возрожденчеством. По словам самого Голвалкара, болезненно относящегося к термину «возрожденчество», оно заключается в «интенсивном оживлении (rejuvenation – англ., оживление, омоложение) духа индусской культуры»,¹³ относящегося к «золотому веку» и содержащегося в священных и эпических текстах. Важность этого «омоложения» он видел в том, чтобы довести,

освежить философскую традицию и традицию философского мышления до такой степени, чтобы она смогла в полной мере исполнять свою священную основную функцию руководства жизнью, предназначенную ей свыше.

Но, в целом, можно сказать, что Голвалкар, как продукт уже другого периода, пошел несколько в ином направлении. Он явился именно новым интерпретатором, а вовсе не реформатором традиционной индийской философии. При этом уровень интерпретации был настолько глубок, что была создана новая ветвь индийской философии, породившая своих приемников и последователей.

В рамках возрожденческого направления мыслитель явился продолжателем и преобразователем в условиях независимости идей раннего коммунизма и дал теоретическое обоснование «философии действия» Хедгевара, которая оказала огромное влияние на его собственную концепцию.

М.С. Голвалкар – автор многих книг, лекций, статей, наиболее полно представил свои взгляды в двух работах: «Наш национализм» («Our Nationalism» - англ.) и «Пучок мыслей» («Bunch of Thoughts» - англ.). Первая представляет собой теоретическое обоснование Хинду Раштра (индусского государства), вторая же книга – это сборник мыслей по различным проблемам, в том числе, и философским.

Именно «Пучок мыслей» представляет особый интерес для рассмотрения философских взглядов индусского лидера. Не даром именно эта работа носит второе негласное название – «Библия Раштрия Сваямсевак Сангх».

В качестве основы своего философского подхода Голвалкар сам выдвигает несколько положений, изложенных в «Пучке мыслей» в ключевых главах: первой (Наша миссия), пятой (Зов национальной души), девятой (Наша Родина) и девятнадцатой (Вечный базис).

Прежде, чем обратиться к ним, необходимо прояснить вопрос терминологии, используемой мыслителем.

Философский язык Голвалкара своеобразен и далек от языка европейской философии. Причиной тому являются два обстоятельства: Во-первых, работа, названная М.С. Голвалкарсом «Пучком мыслей», написана в традиционном для Индии жанре философских размышлений, т.е. рассчитана на широкую индусскую аудиторию. Поэтому труд не имеет академичности изложения и написан на «языке колонизаторов» - английском для охвата масс в многоукладной и многоязычной Индии, но при этом, для изложения используется понятная для индусов терминология, взятая из религиозных текстов, знакомых каждому, используются притчи, сказания.

Вторым моментом, определившим терминологическое содержание труда, являются позиции возрожденчества, диктующие Голвалкару не только условия придания терминологическому аппарату национального характера, но и индуизацию его, выразившуюся в появлении авторской терминологии, представляющей его собственную систему.

В философском языке Голвалкара можно выделить две группы терминов:

1. Термины англоязычного происхождения.
2. Термины индусского происхождения.

Обе указанные группы имеют свои отличительные особенности. Рассмотрим их по порядку.

Европейская философская терминология довольно ограниченно представлена в «Пучке мыслей». В ней опять же можно выделить две группы: термины «позитивные» и термины «негативные». Общее у них одно: и те и другие несут в себе измененное автором смысловое содержание.

«Позитивными» можно назвать те немногие термины европейского происхождения, которые используются автором «Пучка» в своей работе для изложения философской концепции. Среди них представлены такие как

«материя», «субстрат», «нация», «национализм», «теократия» и другие. Эти термины редактируются автором «Пучка» и их содержание подводится под индусские установки.

К примеру, термин «субстрат», традиционно понимаемый как общая материальная основа явлений; как единство относительно простых, качественно элементарных материальных образований, взаимодействие которых обуславливает свойства рассматриваемой системы или процесса,¹⁴ у Голвалкара встречается только в связке: «Общий субстрат» (Common Substratum).¹⁵ Здесь «субстрат» сохранил ряд своих свойств (он остался единством относительно простых элементов), но утерял свою «материальность». У Голвалкара «субстрат» (Общий субстрат) имеет свое содержание и значение в духовной обыденности. Общий субстрат является сосредоточением парадигм – образцов, порождающих подражание им, прежде всего, в обществе, которое предстает в этом случае как каждодневное становление общественных стратегий поведения, основанное на вечном общем субстрате. При этом Голвалкар наделяет Общий субстрат свойством целостности, благодаря которому он становится идеальным и неизменным, как тотальная идея. В своих же составляющих компонентах (казалось бы, противоречащих целостности), относящихся к духовной обыденности, он подвержен изменению, как подвержено изменению представление человека о Вечном, которое, само по себе является одной из граней единой истины. Здесь, по всей видимости, «Общий субстрат» представляется мыслителем по аналогии с вечным и неизменным Пурушей, распавшиеся части которого подвержены изменениям и смертны.

Голвалкар, таким образом, меняет традиционное содержание термина «субстрат», вводя «Общий субстрат», применяя к нему индусский механизм приобщения к Вечному через преходящее, обращаясь к психологической основе термина и рассматривая его содержание в движении.

К «негативным» относятся термины европейского происхождения, содержание которых рассматривается через сопоставление с близкими к ним индусскими терминами, когда в результате подобной операции англоязычный термин становится «антитермином», противостоящим соответствующему ему индусскому. Эти своеобразные «негативные» термины Голвалкар применяет для вскрытия видимых им философских противоречий, связанных с общемировым психологическим кризисом, которому мыслитель стремится противопоставить свою позитивную философскую систему. Наличием «негативных» терминов автор «Пучка» проводит резкую черту, разграничивающую индусский и «европейский» (в представлении Голвалкара) образ мысли.

Одним из наиболее ярких примеров «негативного» термина Голвалкара может служить «толерантность». Именно толерантность мыслитель противопоставляет аксиоме, смысл которой содержится в изречении: «истина одна, но мудрецы называют ее по-разному»,¹⁶ которую Голвалкар считает краеугольным камнем здания своей концепции. Здесь уместно привести сам авторский текст:

«Еще один пик высшего видения нашей культуры, который ни одна другая культура в мире не способна постичь, содержится в духе следующей истины: «Истина одна, но мудрецы называют ее по-разному». В английском языке не существует соответствующих терминов, способных выразить смысл этого прекрасного утверждения. Слово «толерантность», которое часто используют, чтобы выразить эту идею слишком мягко и слабо. Это просто еще одно слово, созданное для попустительства и вседозволенности. Оно несет в себе элемент эго, который просто допускает другие точки зрения без какой-либо любви или уважения к ним. Но наше воспитание призывает нас уважать и даже принимать другие религии и точки зрения, исходя из того, что существует так много путей достижения общей, единой Истины. Это как различные описания холма людьми, идущими различными

маршрутами к его вершине. Один человек говорит, что он похож на монолитную массивную скалу, другой говорит, что это сплошной лес и никаких скал, третий скажет, что он полон небольших кустиков. И каждый будет прав притом, что его описание холма останется несовершенным. Даже, если объединить видение первого со вторым или второго с третьим, описание все равно останется фрагментарным. Только собрав все фрагменты, только взяв полную сумму всех описаний, мы можем прийти к совершенству.¹⁷

В итоге «толерантность» у Голвалкара приобретает смысл попустительства и вседозволенности, основанных на эгоизме (именно в этом смысле философ использует этот термин в дальнейшем), тогда, как индусский вариант преподносится как объединения взглядов различных людей на корпоративной основе.

Теперь остановимся на самом «индусском» варианте, на индусской терминологии. В ней так же, как и среди терминов европейского происхождения, можно выделить несколько групп. В данном случае три. К первой относятся термины, которые можно назвать терминами-притчами. Слово притча употреблено здесь условно, чтобы отразить особый характер этой группы. В нее входят термины, не имеющие своего конкретного буквенного выражения, они смысловые. Это может быть какая-то устоявшаяся мифологема, суть которой может быть изложена в каком-либо высказывании, притче и т.п., почерпнутой из священных индусских источников. К одной и той же притче, одному тому же высказыванию может относиться несколько таких смыслов-терминов. Для примера, можно вернуться к вышеприведенному сравнению Голвалкаром термина толерантность с термином, смысл которого содержится в высказывании: «Истина одна, но мудрецы называют ее по-разному». История такого рода терминов началась с реформации, когда были созданы новые интерпретации священных источников, воплощенные в ряде подобных истин-терминов,

хотя истоки их можно проследить в священных текстах, таких как упанишады.

Наличие этой группы терминов сказывается не только на стиле философствования, но и на стиле подачи философских мыслей, где наряду с классическими философскими рассуждениями соседствуют варианты подачи мыслей, свойственные скорее священным текстам, народным преданиям, политическим манифестам. Таковы, к примеру, приемы подачи автором собственных идей в виде притч и иносказаний.

Другую группу составляют термины, также взятые Голвалкар из индуизма. Это классические понятия: артха, кама, дхарма, мокша, майа, Пуруша, Брахман, саттва, самсары и многие другие. Благодаря их сложному комплексному содержанию большинство из них с трудом поддаются простому определению, которое обречено быть изначально ущербным. В индийской философской традиции конкретное значение таких терминов зависит от контекста, в котором их используют, отдавая отчет в том, что это лишь часть идеального понятия, вбирающего в себя все грани познания предмета в их вечной целостности, поэтому Голвалкар вводит в свою философскую систему представление об идеальных понятиях. Эти понятия существуют не в определениях с их логической основой, а находятся внутри индусской ментальности, существуют трансцендентно. Мыслитель нигде не останавливается на этом вопросе, поскольку считает такой подход устоявшейся классической индусской традицией.

Сущность подхода состоит в том, что мыслитель, рассуждая о Боге, Абсолюте, человеке, обществе, индивиде, дхарме, индуизме, служении и многих других понятиях, предполагает существование их идеального корпоративного, а, следовательно, истинного понимания, укорененного в индусской культуре и не нуждающегося в озвучивании. Свою задачу, как философа, Голвалкар видит не в раскрытии самих идеальных понятий и явлений, стоящих за ними, а в раскрытии их отдельных, необходимых для

конструирования концепции нации граней. В своей философии он создает новое путем «высвечивания» отдельных граней идеального.

Представление об идеальных понятиях в еще большей мере относится к следующей группе терминов индусского происхождения. Это терминология, созданная в процессе формирования неоиндуизма и являющаяся еще более размытой в смысловом отношении, нежели терминология классического индуизма. К терминам этой группы относятся, прежде всего, Бог, Родина, Ненасилие, Абсолют, общество и т.п. Многие из них звучат вполне знакомо для европейского мыслителя, но, тем не менее, пройдя через процесс адаптации, они имеют индусское, точнее даже неоиндусское происхождение. К примеру, «Бог», по всей видимости, изначально был взят из христианства, но впоследствии приобрел далеко не христианский смысл. Это понятие, в какой-то мере, заменило «Брахмана» и стало в более упрощенном и широком смысле выражать в многообразных учениях различные грани того Абсолюта, к единению с которым стремятся индивиды, или абсолютизацию отдельных дефиниций. У Ганди: «Истина – есть Бог» (читай: истина абсолютна), у Хедгевара: «Усилие – есть Бог», у Голвалкара: «Нация – есть Бог». «Бог», таким образом, с одной стороны, не потерял апофатического смысла «Брахмана», с другой стороны, в современной индийской философии занял место «Брахмана», предоставляя философам и религиозным мыслителям свободную ячейку для творчества в созидании абсолютной идеи.

При обращении с индусским понятийным аппаратом возникает вопрос, каков критерий выбора тех или иных граней явления, а, следовательно, и понятия у мыслителя?

В этом направлении своей деятельности он предстает как истинно индусский философ. Так же, как в советскую эпоху в нашей стране, велась колоссальная работа по оценке различных философских концепций через

призму марксизма, так и для Голвалкара точкой отсчета и критерием оценки любых проблем являлось индийское философское наследие.

Превалирующей здесь можно назвать традиционную точку отсчета индийской философии и в то же время движущий ее элемент – это вопрос о пользе. В отличие от европейской философии, пронизанной этическими и ценностными идеалами, стоящими над материальной обыденностью, индийская философия самоценна, она есть руководящий принцип. В свете этого ее основным принципом является принцип пользы, понимаемый в своеобразном индусском виде. Это польза, занимающая место европейских ценностей и относящаяся к духовной обыденности, она не имеет ничего общего с европейским материальным понятием пользы.

В индусской традиции польза связана с понятием артхи, которая является частью четырехкратного принципа жизни человека и обозначает материальную пользу, выгоду. Основным же принципом, регулирующим жизнь индуса, является дхарма, которая есть правило, вселенский закон, примерно соотносящийся с европейским представлением о моральном законе и этических принципах. Именно дхарма отвечает на вопрос, что есть зло, а что есть добро, и именно она представляется движущим принципом индусской философской мысли. Но ее нельзя приравнять к европейскому моральному закону, т.к. дхарма не имеет точности определения и жестких постулатов, имеющих силу категорического императива. Она зависит от разнообразных условий не только материального порядка.

В священных текстах содержится длинный ряд таких постулатов, но они не диктуют правильность поведения человека, а предоставляют выбор предпочтения одного дхармического принципа другому, одной стратегии поведения, другой. То же относится к артхе, как закону управления и достижения материального благосостояния и каме, как физическим и чувственным удовольствиям.

Таким образом, основное содержание дхармы – это не ее принципы, а принцип выбора между ними. Миманса-сутры¹⁸ о познании дхармы говорят так: «Дхарма есть артха, признак которой – побуждение к действию... Мы утверждаем, что артха, признак которой – побуждение к действию, способствует благу человека».¹⁹

В результате «артха», как понятие о пользе, прежде всего, практической, является критерием внутреннего выбора человеком того или иного дхармического предписания, соответственно той ситуации, в которой этот человек оказался. Именно в силу этого вопрос о пользе оказывается для индийской философии одним из основных, стоящим над моралью. Благодаря этому в Индии «польза», понимаемая как высший элемент и универсальный принцип, помещена в совершенно иные условия существования, нежели «европейская польза». В этих условиях она старается тотально охватить все сферы жизни человека, где материальная и духовная польза только одни из многих. Очарование индусского понятия «пользы» состоит в том, что она, как и европейские вечные ценности, непреходяща и самодостаточна.

В философии неоиндуизма, как было отмечено в первой главе, наблюдается отход от дхармы в сторону садханы, следовательно, и некоторый отход от абсолютизации «пользы», как критерия истинности философского мышления, обращение к моральному закону.

Для Голвалкара же, как для некоторых других современных индусских философов, представителей философии второго этапа поглощения, «польза» остается стимулом и содержанием философствования, т.к. они обращаются к дхарме. Благодаря господству «пользы» философия Голвалкара носит прикладной характер и имеет прочную связь с жизнью.

Дхармическая польза выступает у мыслителя главным критерием выбора, относящимся не только к граням идеального понятия. В связи с этим

необходимо упомянуть принцип корпоративности, о котором говорит автор «Пучка» и который он применяет к рассматриваемому им обществу. Этот принцип есть ни что иное, как взятый за основу философский подход, сопряженный с регулятивной функцией системы индуизма, сущность которого заключается в том, что различные сложные явления разбиваются на простые, обособленные, имеющие единственную связь с «целым» явлением и не связанные между собой.

Голвалкар подходит к рассматриваемым им явлениям, локализуя их в конкретной ситуации дхармического выбора, и решает этот вопрос, ища «полезное» (пользу), а не «идеальное - истинное» (истину) его разрешение, т.к. сама дхармическая польза, что называется, по определению «есть истина космического, вечного масштаба». Затем мыслитель вновь связывает блоки в корпоративное целое, причем, целое, как идеальное понятие, предстает не как новый философский вывод, а как нечто уже существующее в арсенале индусской традиции. Это обстоятельство еще раз подчеркивает наличие «интерпретаторства» в философском подходе Голвалкара.

Другая мысль, которая стала ведущим критерием оценки и целью обращения к различным вопросам у мыслителя, – это уже упомянутая идея служения людям, унаследованная Голвалкаром от Миссии Рамакришны. Обращаясь к различным проблемам, связанным с деятельностью человека, философ обязательно апеллирует к идее служения, которая предстает в философии Голвалкара не только как критерий истинности, но и как естественная связь различных явлений, которая не нуждается ни в обосновании, ни в доказательствах. Голвалкар фактически вводит «служение» в разряд идеальных классических понятий наряду с Богом и Абсолютом и подходит к нему, высвечивая его противоречивые грани.

Мыслитель сужает область охвата поднимаемых им философских вопросов до социальной философии, считая эти сферы всеобъемлющими согласно религиозной классической индусской традиции, в которой именно

социум выступает едва ли не главным элементом мироздания, перевешивая природу и космос – два других элемента мироздания.

Другой причиной разработки Голвалкармом социальной проблематики является практическая необходимость, проекция полезности решения поднимаемых вопросов. А этот критерий рассмотрения философских вопросов еще со времен классического периода индийской философии являлся решающим. Именно он на протяжении всей истории развития индийской цивилизации направлял и развивал индийскую мысль. В данном случае после достижения Индией независимости перед нацией стояли две задачи: задача утверждения своей культуры на мировой арене и задача построения гармоничного общества. М.С. Голвалкара можно в полной мере назвать индусским социальным философом, т. к. круг его философских и практических интересов находился в рамках индусского социума.

Социальную проблематику «Пучка мыслей» отражает и его структура. Труд состоит из четырех частей: Часть первая – «Миссия» (The Mission), часть вторая – «Нация и ее проблемы» (The Nation and its Problems), часть третья – «Путь к славе» (The Path to Glory), часть четвертая – «Ковка людей» (Moulding Men), а также дополнения, посвященного индо-мусульманской проблеме.

Голвалкар пытался философски осмыслить путь развития человеческого общества в рамках эволюции всего человечества, как это делали мыслители этапа борьбы за независимость. Прикладная часть состоит в том, что он выделял и рассматривал различные типы общества, их философские основы и перспективы развития только на современный ему момент времени. Исключением же было только индийское общество. Он пытался провести анализ и далее, внутри общества, он выделял ряд сущностно важных проблем, которые также пытался философски определить и осмыслить.

Философ понимает «социум» не в классической европейской интерпретации термина, а в рамках выше описанного индусского

представления о социальной реальности. Таким образом, над ним, как и над многими другими индусскими философами, довлеют традиционные индусские социальные образцы, впитанные, что называется, «с молоком матери», с брахманским воспитанием.

Мадхав Садашив Голвалкар в своей работе исходит из традиционной проблематики неоиндусской философии. Во главу угла им поставлены две проблемы, вытекающие одна из другой:

1. Первая – это проблема существования истинного человеческого счастья, сущность которой сводится к вопросу: «Какова природа истинного человеческого счастья»?

2. Вторая – это проблема реального воплощения истинного счастья, поиск реальных путей его достижения.

Эти абстрактно сформулированные проблемы ставились и решались по-своему мыслителями различных реформационных направлений, каждый из которых придавал им свое содержание. Голвалкар же пошел по традиционному не неоиндусскому руслу, а индусскому, подняв для решения поставленных задач классические вопросы индуизма: Какова природа Божества? Какова цель жизни? Каково отношение индивидуальной души к всеобщей душе – природе, обществу? Каковы законы человеческой деятельности?

Указанные вопросы мыслитель ставит в определенной последовательности. Первый и основной вопрос о цели жизни человека Голвалкар считает уже решенным в классический период индийской философии, представляя жизненную цель как освобождение от внешних объектов майи и достижение истинной полноты бытия, т.е. Абсолюта, который, в свою очередь, и предполагает достижение истинного счастья в неоиндусской трактовке этого вопроса. Голвалкар пишет в первой главе: «Наши древние индусские философы обратили свой пристальный взгляд в планы, находящиеся выше, чем материализм. Они опускались глубоко в

загадки человеческой души, далеко за те пределы, которые достигла материалистическая наука, и открыли Абсолют, Высшую Реальность, которая наполняет все Созданное (существующее), один великий общий принцип, присутствующий во всех созданиях».²⁰

Не претендуя на авторство, мыслитель не раз предлагает в своем труде решение этого вопроса, в социальной и индивидуальной гранях. Именно этот вопрос полностью соответствует первой из указанных проблем. Остальные же призваны помочь раскрыть вторую проблему - проблему реального воплощения истинного счастья.

Эти классические вопросы автор «Пучка» разбирает более подробно, строя на их раскрытии свою работу. Подход Голвалкара уникален тем, что мыслитель, переведя свою философию в жестко социальное русло и ставя главную цель времени независимой Индии – построение (омоложение) индусского социума, в тоже время не мог отойти от постановки неоиндусской проблематики, связанной, прежде всего, с возможностью достижения индивидом истинного счастья. Оба эти направления мысли, вылившиеся у Голвалкара в единую концепцию индусской нации, несут в себе противоречие индивидуального и социального в подходах.

Поэтому неудивительно, что мыслитель, старающийся придерживаться традиции, вынужден был пересмотреть порядок и характер постановки основных вопросов, от которых в силу возрожденческой направленности своей концепции он не мог отойти, поставив на первое место вопрос о соотношении индивидуальной души к всеобщей душе. В ткань этого основного вопроса, призванного решить проблему достижения истинного счастья, мыслитель вплетает остальные вопросы, касающиеся природы Божества и законов человеческой деятельности.

Голвалкар широко демонстрирует в своей работе философский подход, описанный в первой главе и связанный с особой ролью практической стороны индусской философии. Для мыслителя основной вопрос, которым

он задается, не «что?», а «как?», т.к. Голвалкар провозглашает деятельный подход. Он, как индус с брахманским воспитанием, уже имеет в своем сознании вечные понятия, которые отвечают на вопрос «что?» - «что такое истинное человеческое счастье?», «что есть человек?», «что есть социум?» и т.д. В итоге автора «Пучка» интересует именно «как?» - «как достичь истинного человеческого счастья?», как найти такое проявление человека, которое даст ему возможность достичь его, как создать гармоничное общество.

Уже на этом этапе рассмотрения философии Голвалкара можно сделать вывод о том, что она иллюстрирует обратный процесс в индийской философской мысли, когда на неоиндусскую базу нанизываются индусские традиции. Это переход от неоиндусской философии человека как индивида к традиционной проблематике дхармы. Но для того, чтобы окончательно уяснить этот момент, необходим анализ самой философской концепции мыслителя, к которому мы перейдем в дальнейшем.

Появление дхармической направленности индийской философии связано с практическими задачами построения индийского государства, стоящими перед независимой Индией. Поэтому ключом к пониманию философской концепции Голвалкара видится характер разрешения им классического вопроса о соотношении индивидуальной и всеобщей души, который у него, как у философа последнего этапа поглощения, с одной стороны, и мыслителя, принадлежащего к периоду достижения независимости, с другой, сконцентрировался в социально-прикладном русле.

¹ Hindu Hitler II. Madhav Sadashiv Golwalkar. aka. Guruji.

//www.geocities.com/Athens/Forum/1050/Hitler2.html

² См. Hindu Hitler II. Madhav Sadashiv Golwalkar. aka. Guruji.

//www.geocities.com/Athens/Forum/1050/Hitler2.html

³ Madhav Sadashiva Golwalkar Ji// www.rss.org/guruji.htm

-
- ⁴ Миссия Рамакришны. Сто лет. (Юбилейный сборник) - М.: «Сиринь», 1997 с. 27
- ⁵ Малыгина Л.М. Гангадхар Гхатак //Рамакришна и его ученики
[//www.solibor.ru/pub08.htm](http://www.solibor.ru/pub08.htm)
- ⁶ Миссия Рамакришны. Сто лет. (Юбилейный сборник) - М.: «Сиринь», 1997 с. 27
- ⁷ Ачарья Виноба Бхаве Революционная сарвадайя (философия преобразования человека) В кн.: Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии.- М.: Наука, 1985. Приложение, с. 161
- ⁸ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts//www: RSS.org, гл. 5
- ⁹ Биографическая информация взята из Рыбаков Р.Б. «Голвалкар». - Индуизм, джайнизм сикхизм. Словарь. - М.: «Республика», 1996, 145-146; Hindu Hitler II. Madhav Sadashiv Golwalkar. aka. Guruji.
[//www.geocities.com/Athens/Forum/1050/Hitler2.html](http://www.geocities.com/Athens/Forum/1050/Hitler2.html); Madhav Sadashiva Golwalkar Ji// www.rss.org/guruji.htm
- ¹⁰ Индуизм, джайнизм сикхизм. Словарь. - М.: «Республика», 1996 с. 158
- ¹¹ Ганди М. Истина есть Бог. - В кн.: Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии.- М.: Наука, 1985. Приложение, с. 151
- ¹² Ачарья Виноба Бхаве Революционная сарвадайя. - В кн.: Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. - М.: Наука, 1985. Приложение, с. 162
- ¹³ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 5
- ¹⁴ Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б. Философия: Ключевые понятия. – Екатеринбург, «Издательство Уральского университета», 2001, с. 158
- ¹⁵ См. Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 2
- ¹⁶ Там же гл. 5
- ¹⁷ Там же гл. 5
- ¹⁸ См. словарь терминов: Миманса, Миманса-сутра.

¹⁹ Пименов В.А. Возвращение к дхарме. - М.: «Наталис», 1998 с. 309

²⁰ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 1

Глава III. Соотношение индивидуального и социального аспектов человека в концепции М.С. Голвалкара

Прежде, чем переходить к непосредственному рассмотрению содержания вопросов философской концепции Голвалкара, необходимо остановиться на порядке и логике их исследования. Ведущий философский вопрос: соотношение индивидуального и социального аспектов человека, проходящий красной линией через весь труд Голвалкара, предполагает анализ трех равнозначных аспектов в него входящих: Это индивидуальный аспект человека, социальный аспект человека и третий аспект, с которым тесно связаны оба предыдущих: человек, как существо, приобщающееся к Абсолюту, или, в неоиндусской традиции – к Богу.

Для нашего исследования, как исследования, тесно связанного с индийской философской традицией, казалось бы, логичнее и естественнее было бы рассматривать эти аспекты, составляющие проблему, в следующем порядке: Сначала отношение человека к Богу, затем отношение человека к индусскому социуму и лишь затем индивидуальный аспект человека, как наиболее молодой и наименее устоявшийся в истории индийской философии и вытекающий из двух предыдущих, имеющих прочные основания в древнеиндийской философии. Именно такой порядок утверждает индусская религиозно-философская традиция.

Если же обратиться к «Пучку мыслей» Голвалкара, то логика изложения вопроса у мыслителя совсем не традиционна. Голвалкар разбирает составляющие проблемы в обратном порядке: Первая и вторая главы

посвящены индивидуальному аспекту человека, с пятой по девятую мыслитель отводит основным положениям социального аспекта человека, а в последующих главах рассматривается отношение человека к Абсолюту, представленному как Бог (неиндусский термин) и возможность достижения его. При этом Голвалкар, обращаясь к атрибутам различных явлений, рассматривает их в классической нисходящей последовательности. Обращаясь к видам дхармы, мыслитель придерживается классической последовательности: «Все «неиндусы», живущие в хинду раштре, должны иметь: 1. раштра дхарма (божественная национальная ответственность) 2. самаджа дхарма (долг обществу) 3. кула дхарма (долг предкам) И только после этого всего... 4. влакти дхарма (личная вера) Так он может выбирать путь удовлетворения своего духовного импульса. Сначала дхарма, потом воля».¹

Эту своеобразную двойственность подходов можно объяснить тем, что Голвалкар, как представитель неоиндусской философии, исходил из уже упомянутого постулата о цели человеческой жизни - стремлении к истинному счастью. Тем самым, мыслитель изначально определил «точку отсчета» своих рассуждений, найдя ее вне классической философской традиции, вне представлений об Абсолюте и индусском обществе, а в неоиндусской традиции садханы. Именно, исходя из индивидуального стремления человека к счастью, Голвалкар интерпретирует отношение человека и общества, человека и Бога.

В силу этого, существует необходимость при изучении поставленных вопросов следовать логике изложения самого мыслителя, в какой-то мере пренебрегая традицией.

В пользу этого говорит еще один момент: Голвалкар в своих философских размышлениях опирается на рассмотренные выше идеальные, а, следовательно, не поддающиеся исчерпывающему описанию понятия исходя из идеи корпоративной истины и высвечивает лишь их необходимые

границ. Следовательно, отход от авторской последовательности изложения создает вероятность утратить смысл отдельных терминов, а также ряд внутренних связей его философской концепции, тем самым, исказить ее содержание. Поэтому, ряд моментов, относящихся, к примеру, к индивидуальному аспекту человека, такие, как вопросы, связанные с философией действия, будут рассматриваться при обращении к божественному аспекту человека.

§ 1. Человек как индивид

Голвалкар рассматривает человека в его индивидуальном аспекте существования. Характерной и неотъемлемой чертой индивидуальной человеческой сущности, ее *основным импульсом*, философ видит стремление человека к достижению истинного счастья, которое понимается мыслителем как полное удовлетворение человеческих желаний и потребностей при условии не возникновения новых. Именно импульс к поиску счастья, по мнению мыслителя, формирует человеческое существо во всей его целостности, и именно он вскрывает сущность индивида во всей полноте.

Индивид в силу наличия своего «основного импульса» строит отношения с окружающим миром, в которых этот импульс играет роль посредника. Окружающий мир, имеющий в представлении индусов наименование «майя»,² становится той совокупностью условий, в которых реализуется «основной импульс».

Под окружающим миром Голвалкар понимает, прежде всего, человеческое общество, явление социальное, противостоящее индивидуальному основному импульсу человека. Мыслитель анализирует в связи с этим образцы современных ему обществ. Концепция счастья индивидов в таком обществе заключается в удовлетворении желаний и чувств, в предоставлении индивиду большего количества физических и ментальных удовольствий. За этим следует естественное накопление

богатств, причем, само накопление становится настолько необходимым, что начинает представлять собой самоцель, от которой невозможно отказаться. Со временем этот рост переходит национальные рамки, что неизбежно приводит к конфликтам не только между индивидами, но и между обществами, которые при росте напряжения перерастают в «холокост», в котором гибнут вечные ценности и добродетели.

При этом на фоне материального прогресса в самом обществе начинается духовная деградация, и оно гибнет, как духовно, так и физически, не достигая счастья ни на индивидуальном, ни на общественном уровнях. В таких условиях индивид не может реализовать свой «основной импульс».

Мыслитель подчеркивает, что человек желает быть счастливым не просто на день или два, а постоянно в течение всей своей жизни. Это есть первая проблема, которую автор «Пучка» ставит перед собой.³

По сути, эта проблема у Голвалкара представляет собой вопрос о наличии возможности реализации индивидом импульса к достижению истинного счастья, то, что дает возможность реализовать «основной импульс» и есть наиболее полезная цель жизни человека. Основным препятствием, как видно из рассуждений мыслителя, этому является материальный мир социума, майя, уводящая индивида в иллюзию и подчиняющая его преходящим правилам.

В результате мыслитель видит в современном ему обществе проблему не в том, что индивид не может реализовать заложенный в нем импульс, а в том, что он его реализует в саморазрушающей манере.

Голвалкар рассуждает следующим образом. В поисках счастья человек пытается удовлетворить свои телесные и духовные нужды и аппетиты. Это он пытается сделать через чувства. Удовлетворение соответствующих чувств ведет к удовлетворению соответствующих потребностей. Утоление этого голода, полное насыщение дает человеку чувство счастья. Без

сомнения, что это наполняет человека счастьем на какое-то время, но в равной степени, без сомнения, и то, что это состояние временно. Опыт учит человека тому, что, «чем больше он пытается насладиться удовольствиями плоти, тем более остро он испытывает голод».⁴ То же относится и к духовному насыщению, производимому через чувства. Человек никогда не чувствует себя удовлетворенным. Чем основательнее попытки удовлетворения желаний, тем большим будет неудовлетворение. Отсюда следует, что большее накопление объектов наслаждения, ведет к большому разочарованию.

Мыслитель по традиции обращается к Шастрам, в которых сказано, что желания не могут быть утолимы наслаждением чувства. Даже, после того, как тело становится старым и дряхлым, желания продолжают быть молодыми.⁵

Голвалкар делает вывод, что реальный источник счастья находится внутри человека и не существует без человека. Мыслитель приводит пример, связанный с внешним источником наслаждения, каким может являться музыка. Он отмечает, что, являясь этим источником, наслаждение, истекающее от нее даже к человеку, глубоко ею интересующемуся, зависит от состояния последнего. Так, если во время любимого произведения он получит новость о потере близкого человека, само произведение поменяет свой характер для него, и в итоге может стать даже предметом отвращения.⁶

Таким образом, заключает Голвалкар, источник истинного счастья или наслаждения находится внутри человека, а внешние объекты при этом, хотя и, кажется, дают счастье, на самом деле лишь инструменты, раскрывающие этот источник внутри. *Обращение к этому источнику и есть приобщение к Абсолюту, это и есть цель жизни человека.*

Таким образом, реализация основного импульса переводится Голвалкар из сферы внешнего мира – общества во внутренний мир индивида.

Голвалкар заключает, что опыт счастья, его испытание внутренне присущ людям. Следовательно, заключает он, можно найти такие «инструменты» раскрытия счастья, что, несмотря ни на какие внешние условия, люди будут способны достичь состояния счастья. Голвалкар делает вывод, что сами эти «инструменты» также должны не зависеть от внешних условий, т.е. они должны находиться внутри человека.

В результате, чтобы достичь состояния счастья, человеку необходимо, *во-первых, каким-либо образом отрешиться от влияния внешних раздражителей чувств (уйти в себя); во-вторых, найти в себе инструментарий раскрытия счастья.* Эти два пункта постулируются Голвалкар на основе идей, заложенных в древних священных текстах.

Что касается первого пункта, то Голвалкар говорит об умиротворенном сознании, способном обрести счастье. В свою очередь, чтобы достичь спокойного состояния сознания, нужно удостовериться, что различные типы желаний не всплывают в сознании. Как говорит Голвалкар, «когда вода покрыта рябью, невозможно увидеть дна так же, как невозможно увидеть наше отражение в ней».⁷ Спокойствие сознания, доходящее до осознания его особой реальности, может привести к постоянному ощущению счастья. Человек, обращаясь к первоисточнику счастья, минует губительную гонку за удовлетворением желаний.

Однако Голвалкар видит проблему в том, что свободное отрешение от материальной реальности и обращение к внутреннему источнику счастья – это практика единиц, избранных, удел просветленных и просвещенных, для которых не стоит и проблема инструментария, получаемого ими через озарение или философствование. Если вспомнить «Бхагавадгиту», столь почитаемую мыслителем, то она очерчивает три пути достижения счастья.

Из них данный вариант ближе всего стоит к Джняна-марга – пути познания Высшей Реальности,⁸ но существуют и другие пути.

Для основной же массы человечества путь Джняна-марга закрыт, т.к. средний человек, обыватель не способен найти в себе силы достичь состояния умиротворения и обнаружить в себе инструментарий для раскрытия счастья. Он находится под постоянным гнетом обстоятельств внешнего мира. Для большинства Голвалкар предлагает иной путь.

Следует повториться. Для достижения истинного счастья необходимо каким-либо образом отрешиться от влияния внешних раздражителей. Главное здесь слово «*влияние*», т.е. необходимо отрешиться именно от влияния, но вовсе не обязательно отрешаться от самих внешних раздражителей, т.е. под отрешением Голвалкар имеет в виду выход индивида из гонки за удовольствиями и удовлетворением чувств.

Следовательно, возможно отрешение без ухода из внешней реальности, прежде всего, социальной реальности. В связи с этим, Голвалкар переходит к рассмотрению человека как индивида в его социальной ипостаси. В этом ракурсе человек представляется мыслителю, неизменно следующему традиции индусского социума и системы индуизма, лишь, как неполноценная часть, один из многочисленных органов глобального явления общества, в рамках которого человек и старается реализовать свое стремление к счастью. Но общество – это мир страстей, мир беспокойства людей.

Для Голвалкара же, как уже было сказано, два понятия «спокойствие человеческого сознания» и «высшее счастье» прочно связаны, т.к. спокойствие и истинное счастье – это атрибуты Вечного, согласно той позиции индийской философии, которая гласит, что все преходящее изменчиво, тленно, активно и представляет собой лишь часть целого, а все Вечное спокойно, пассивно и представляет собой целое. Это, своего рода, аксиома для философа, которую он даже не стремится доказывать, поэтому

для Голвалкара очевидно то, что в том мире, где нет спокойствия, нет и человеческого счастья. Он не говорит о том, что нет счастья вообще, а лишь о том, что оно кратковременно, брэнно и тленно. Таким образом, мир развитых стран – это мир далекий от наслаждения и счастья, и Голвалкар рисует то общество, которое может достичь гармонии в отношении счастья.

Логика его проста. Если нет высшего счастья в материальном мире, а существует оно лишь во внутренней духовной реальности, приобщенной к Абсолюту, то надо создать такие условия, в том числе, и внешние, при которых эта духовная реальность может быть достижима. А достижима она может быть, лишь, в состоянии внутреннего спокойствия, которое, в свою очередь, достижимо лишь в том случае, если индивид будет защищен от восприятия им мирской суеты и гонки за внешними объектами, пагубно реализующей основной импульс.

Вывод мыслителя следующий: достижение спокойствия базируется на культивировании в обществе самоограничения, которое необходимо для сохранения социальной материи, и отрешения от влияния внешних объектов.

Но самоограничение не может быть искусственным или принудительным, каким бы разумным оно не было, т.к. в этом случае оно превратится в несвободу для реализации индивидом основного импульса. Индивид не только не выйдет из саморазрушающей гонки за удовлетворением чувств, а останется «на старте», так и не вступив в нее, испытывая при этом все те же усиливающиеся из-за отсутствия удовлетворения желания. Отсутствие это обеспечивается, в свою очередь, благодаря насильственным ограничениям. В итоге этот индивид также несчастен, как и тот, который не имеет ограничений.

Возникает вопрос: Как выглядит то общество, в котором человек может следовать естественному самоограничению и реализовать стремление к счастью?

Голвалкар ищет ответ на вопрос о природе естественного самоограничения индивида в природе противоположного явления – естественных взаимных конфликтов.

Взаимные конфликты в обществе имеют в качестве своей основной причины ограниченность благ. «Именно конфликты, вызываемые ограниченным количеством благ, как и сами ограничения, ведут к человеческому несчастью, страданию и уничтожению. «Очевидно, - пишет автор, - что человеческое единство и благосостояние невозможны, пока продолжают существовать такого рода конфликты».⁹ Получается, что национализм и самость, питающие личные интересы противоборствующих групп – это основное препятствие на пути к мировому единству и человеческому благосостоянию. При этом философ выделяет тенденцию к все большему и большему расщеплению общества на различные группы и подгруппы. Таким образом, получается, что сепаратизм и стремление к национализму у человечества есть естественное явление.

Тогда возникает вопрос: «Почему в целом люди стремятся к мировому единству и человеческому благосостоянию? Почему они чувствуют боль, наблюдая, как один человек встает против другого человека? Почему мы все должны любить друг друга?»¹⁰

С материалистической точки зрения, эти вопросы не имеют смысла, т.к. в материальном мире Голвалкар не видит общих уз, связывающих человечество, только битву за блага, в которой существуют лишь временные группировки, ибо основная цель – это индивидуальное удовлетворение. Однако, тот же национализм или гуманизм, тяга к единству, сострадание говорят о том, что все же существуют некие объединяющие узлы помимо общности индивидуальных интересов.

Голвалкар считает, что эти узлы – это тот, не учтенный аспект, который был упущен во всех предыдущих попытках построения всеобщего человеческого счастья и благосостояния, т.к. в материальном мире

отсутствует даже сам импульс для этого. В противовес этому он ставит древнеиндийскую философию с ее спиритуализмом.

Голвалкар обращается к классическому индусскому религиозно-философскому наследию, поднимавшему проблемы человеческой души и Конечной (Предельной) Реальности, которая наполняет все Сущее, и приходит к выводу, что «...в каждом существе изначально присутствует один великий общий принцип, имеющий множество имен. Его можно назвать Душой, Богом, Истиной, Реальностью или Нереальностью, Бытием или Небытием».¹¹ Это и есть проявление общей сущности, которая и вдохновляет человечество бороться не только за свое счастье, но и за счастье других.

Интересно, что, проводя подобную аналогию, Голвалкар использует механизм, свойственный неклассической индийской философии и адаптивной функции системы индуизма, когда путем подобной аналогии, интерпретации незнакомых явлений сводятся до знакомых и понятных. Такой подход был весьма характерен для эпохи реформации.

Далее Голвалкар пишет: «Я» во мне – есть то же самое, что и «Я» в других существах».¹²

Именно это заставляет человека реагировать на счастье и несчастье других существ также, как он реагирует на свои собственные. Это есть чувство идентичности, рожденное из сообщества, где внутренняя сущность – это реальная сила, стоящая за человеческими природными импульсами и ведущая к человеческому единству. Голвалкар считает эту внутреннюю общность единичной и имманентной человеку, а также одинаково характеризующей как индивида, так и общество в его целостности. Она, как некая «деталь», которая, будучи единственной, в своем роде, в равной степени является частью любого индивида и общества в целом. Единичность же ее диктуется ее неизменностью.

Эту «деталь» Голвалкар обозначает понятием «Внутренних Уз» (Inner Bond, англ.), понимая под ней, идентичную особенность, свойственную всем индивидам, являющуюся связующей нитью между ними. Иными словами, если бы в каждом человеке оставались бы только внутренние узлы, то все эти люди были бы единой сущностью, которой, скорее всего, по мнению Голвалкара, они и являются, следуя принципу корпоративной истины. Это вовсе не означает равенства в материальном плане между людьми, т.к. «единый Дух» проявляет себя в нем во впечатляющем количестве многообразия форм, между которыми нет единого соответствия. Неравенство, таким образом, – это неотъемлемая часть природы, и усилия человека не могут быть направлены на достижение равенства, как залога счастья. Они должны быть сконцентрированы лишь на том, чтобы создать естественные ограничения неравенству, чтобы сохранить его в разумных пределах, не нарушающих гармонии общества и его счастья.

В целом человечество не осознает, не видит и не приходит в соприкосновение с внутренними узлами, оно знакомо лишь с множеством их проявлений, таких, как сострадание, взаимопомощь, неосознанное стремление к единению, да и само общественное объединение индивидов.

Именно наличием внутренних узл мыслитель доказывает естественность другой взлелеянной им идеи, полученной в наследство от Свами Акхандананды: идеи *общественного служения*, чем придает последней законченный вид. *Тем самым Голвалкар выводит служение из разряда религиозных, вторичных механизмов в ранг обособленного естественного фактора человеческой жизни, который значим в жизни любого индивида независимо от его вероисповедания, национальной принадлежности, общественного статуса. Служение, проистекающее из наличия внутренних уз, переходит у Голвалкара в разряд непреложных индивидуальных характеристик, несмотря на свою общественную значимость.*

Таким образом, Голвалкар определяет непреложность существования внутренних уз, как части, прежде всего, индивидуальной природы человека, относящейся к духовной реальности. Именно они, по мнению мыслителя, могут стать основой естественного общественного самоограничения. Но в повседневной жизни мы имеем перед собой лишь беспорядочное их проявление, зависящее от индивидуальных особенностей характера человека. В силу этого, внутренние узлы, относящиеся к миру идеального в своей истинной форме, не более постижимы, чем Абсолют или истинное счастье. Индивид в своей обыденной жизни не может обращаться к ним.

Другое дело, многочисленные их проявления в деятельности индивидов, такие, как патриотизм, героизм, взаимопомощь, сострадание и др. Человек, чтобы свершить подобный поступок, должен иметь мотив, который, по сути, имеет социальную значимость. Этот мотив также является проявлением внутренних уз, как и социальное действие, т.е. действие, которое имеет положительное значение для других индивидов, то, что Голвалкар, представляя его как постоянный процесс в общественном масштабе, называет социальным служением.

Именно к совокупности проявлений внутренних уз может обратиться обыватель для утверждения естественного общественного ограничения и самоограничения. Комбинация многообразия форм проявлений внутренних уз со всей совокупностью связей, положительных и отрицательных, с тем миром, который она создает вокруг себя в целом, Голвалкар обозначает как «Общий Субстрат» (Common Substratum - англ.), который представляет собой систему связей и отношений. Общий субстрат – это единая неделимая и в какой-то мере самостоятельная сущность, которая, находясь в нематериальном плане духовной обыденности, приобретает форму в материальных проявлениях, таких, как действия людей, тем самым, приобретая множественный вид, и проявляет себя в социальных действиях и поступках индивидов. Индусский мыслитель понимает его не как новую

философскую категорию, а, скорее, опять же интерпретирует это явление по аналогии с божественным воплощением в индуизме, предстающим в многообразии форм. Только в данном случае общий субстрат является воплощением внутренних уз, их «материальным» проявлением, при том условии, что к «материи» Голвалкар относит и сферу чувств, желаний и устремлений индивида.

Здесь необходимо оговориться, что общий субстрат един, но, при этом может рассматриваться лишь в соответствующем отношении. Примером может служить то обстоятельство, что у каждой нации есть свой общий субстрат, т.к. каждая нация имеет собственное неповторимое проявление внутренних уз при единстве самих внутренних уз. Общий субстрат существует независимо от того, осознают его люди или нет. Он регулирует жизнь людей через их ментальные стратагемы.

Мыслитель делает вывод о том, что возможность достижения счастья через человеческое единство и естественное ограничение лежит именно в осознании внутренних уз, которые единственные способны подавлять различные страсти, разногласия и конфликты, идущие от материального мира. Решение проблемы, с точки зрения Голвалкара, лежит в расширении горизонта человеческого сознания с опорой и культивированием внутренних уз таким образом, чтобы достичь гармонизации индивидуальных и общественных устремлений с благосостоянием всего человечества. Если внутренние узы есть нечто неизменное, то на общий субстрат возможно влиять, осознав внутренние узы, добиваясь проявлений, которые способны ликвидировать человеческие страсти и конфликты. Голвалкар говорит о возможности «конструирования» общего субстрата, чтобы создать условия для корректной реализации индивидом его основного импульса.

Когда человек осознает, что все люди пронизаны единым Духом, связаны внутренними узами не только в своей духовной, но и в материальной жизни, он начинает ощущать, что плоды его собственного

труда, приносящие радость не ему, а кому-то другому, на самом деле приносят радость и ему тоже. Это происходит в силу того, что он может ощущать радость другого как свою, потому что Я в нем есть Я в другом человеке.¹³

С помощью этих механизмов Голвалкар предлагает достигать жизненного баланса, как в материальной жизни общества, так и в его духовной сфере. К примеру, экономический баланс заключается в том, что в силу саморегуляции права индивида на накопление собственности и объектов наслаждения достигают того предела, какого достигает его вклад в наполнение нужд и радостей других членов общества. Это и есть сбалансированное существование в материальной жизни, которое, как надеется Голвалкар, станет образцом экономической жизни в существующих обстоятельствах, где обеспечена, как индивидуальная инициатива, так и справедливость децентрализованной общественной системы.

Основой такого рода гармонии Голвалкар считает философский подход к проблемам современного общества, при котором залогом успеха является «формовка» (moulding англ. – термин используемый Голвалкаром) надлежащего человеческого сознания, носителя общего субстрата, способного осознать его и внутренние узы, их роль в реализации основного импульса, восприимчивого к саморегуляции.

Голвалкар делает вывод о том, что «редактируя» общий субстрат, а именно, создавая необходимый инструментарий для раскрытия истинного счастья путем «формовки» сознания, путем ориентации его в нужном русле, можно создать условия достижения счастливого существования для среднего человека, обывателя, т.е. создать условия для позитивной реализации основного импульса человека.

Таким образом, общий субстрат, как материальное проявление внутренних уз, дает возможность следовать двум условиям

самораскрытия истинного счастья внутри индивида: отрешению от майи, модифицированному в естественное общественное самоограничение, и использованию инструментария, коим и является общий субстрат, для раскрытия индивидом истинного счастья в самом себе, т.к. сам общий субстрат есть воплощение истины.

Фактически Голвалкар преследует идею достижения счастья через отрешение от эго, падкого на мирские соблазны. Нюанс здесь заключается в том, что идея мыслителя содержит в себе отрешение не просто от эго, а от связи эго – социум. Просветленные не отказываются от эго, но отказываются от мирского. В варианте для обывателя Голвалкар также порывает связку эго – социум, устраняя из нее эго, через обращение к общим узам. Для среднего человека легче отойти от эго, чем от мирского, от социального. Эта идея не является новшеством. Обращение к мирскому для Голвалкара, как приемника идей философов неоиндуизма, а также как воспитанника идей «Миссии Рамакришны», не является чем-то неожиданным. Еще Свами Вивекананда признавал ценность мирской активности, представленной им как карма-йога. В социальной деятельности, такой, как помощь нуждающимся без ожидания награды и благодарности, Вивекананда также видел возможность растворить эго в высшем трансцендентном начале.¹⁴

Эго – есть то индивидуальное, что есть в человеке. Это есть сущность индивида. Именно эго индивида является у Голвалкара необходимым условием раскрытия истинного счастья внутри себя. Отход от эго вызывает отход от внутреннего мира индивида, как основного условия реализации основного импульса. Это противоречит выводам, к которым пришел Голвалкар, предложивший для обывателя путь естественного отрешения от индивидуального в пользу социального, как единственный путь, возможность для среднего человека достичь истинного счастья. Именно

такой вид принимает у мыслителя вопрос о соотношении индивидуального и общего. Попробуем разобраться в этом противоречии.

Ответ видится в практической стороне философии Голвалкара, в том, какую конкретную форму должен принять общий субстрат для того, чтобы вывести человека из саморазрушающей гонки за удовлетворением чувств и вывести его на путь достижения истинного счастья, возможного лишь в Абсолюте.

Но прежде, чем перейти к рассмотрению социальной ипостаси человека, необходимо сделать еще один важный вывод. Голвалкар выстраивает свои «внутренние узы» и «общий субстрат» параллельно классической религиозной индусской системе миропонимания. Более того, благодаря естественному и непреложному характеру существования внутренних уз, ряд традиционно религиозных индусских понятий, главенствующим из которых является служение, обособляются и выводятся Голвалкаром за рамки классического лона индуизма, за возрождение которого мыслитель, как представитель возрожденчества, ратует всеми силами.

Такой подход Голвалкара к индусским канонам, раскрывает в философии мыслителя склонность к неоиндусской детеологизации религии не путем редактирования самой религии, а путем создания ее некоего эквивалента, имеющего те же характеристики, что и система индуизма.

§ 2. Человек как социум

Путь реконструкции общего субстрата Голвалкар, как приверженец возрождения индийской культуры, видит в национальной религии – индуизме, как в естественном объединяющем начале в многоукладной и многонациональной Индии. Мыслитель противопоставляет возрождение культурно-религиозных аспектов индийской философии секуляризму

философии хиндутвы Саваркара. Голвалкар считает, что с появлением атеизма исчезает сущность индусской нации, т.е., по сути, духовная обыденность.

Мыслитель высказывается резко против секуляризма как на государственном уровне, так и на национальном. Он говорит, что сама идея секуляризма возникла на Западе и выросла из противостояния церкви и государства. В Индии же такого противостояния не существовало, как не существовало ярко выраженных государственных институтов, имеющих идеологическое значение, а церковных институтов не было вообще. В Индии поэтому, не существовала и существует проблема противостояния светского и теократического начал, следовательно, нет необходимости ее решать.

Может сложиться впечатление, что Голвалкар, резко высказывающийся против секуляризма, является приверженцем идеи теократического государства, но это не так. Он четко проводит грань между индусским религиозным государством и теократическим государством. Основное отличие заключается в том, что индусское «государство» (система индуизма) чуждо религиозному догматизму и должно находиться в состоянии веротерпимости.

Голвалкар также протестует против приравнивания секуляризма к национализму. «Нация, - говорит он, - это единая живая сущность, имеющая множество связей и проявлений. Управление же государством – это лишь одно из многочисленных проявлений нации, а секуляризм является лишь одним из качеств искусства государственного управления».

Хиндутве Голвалкар противопоставляет индуизм, считая, что в нем уже содержатся позитивные самскар¹⁵ нации, возродив которые индус сможет гибко и уверенно сохранить свои позиции в условиях современной цивилизации. Мыслитель пишет: «Все секты, различные касты существуют в едином индусском ареале, и они могут быть точно определены, но не может быть определен термин «индуизм», потому что он включает в себя

все». Обобщая сказанное, М.С. Голвалкар говорит, что индуизм – это «некая всеисчерпывающая реальность».¹⁶

Голвалкар, обращаясь к индуизму, выделяет сферы его влияния. Индуизм рассматривается им не как религиозная сфера деятельности человека, которая занимает определенную нишу наряду с остальными, такими, как сфера профессиональной деятельности, сфера семейных отношений, сфера образования, сфера общения и другие.¹⁷

Индуизм для мыслителя – это всепроникающее явление, он не имеет отдельной сферы приложения, но пропитывает все индусское общество и является основой децентрализованной регуляции социума, охватывая, как незначительные, так и широкие сферы человеческой деятельности. Он – есть система индуизма.

Голвалкар приводит некоторые примеры, вскрывающие сущность индусского социума и выделяющие его исключительные черты. Так, в семейной традиции он выделяет ведущую роль семейных уз, посредством которых человек, появляясь на свет и живя всю жизнь, приобщается к социуму в целом. Семья, в сущности, является основой децентрализованной регуляции. Другой пример – это традиция ученичества, сущность которой заключается в особых отношениях между учителем и учеником. Эти отношения выходят далеко за рамки процесса обучения и воспитания и имеют возвышенно религиозный оттенок, представляя собой еще один механизм общественной регуляции. Традиция ученичества включает в себе служение ученика учителю, как воплощению знаний, но не как стоящему выше в социальной иерархической системе. Эта традиция сохраняется в течение всей жизни человека, даже по окончании обучения ученик до своей смерти будет следовать этой традиции.

Этот всепроникающий индуизм Голвалкар противопоставляет «негативному индуизму» современности. Сущность последнего заключается в отсутствии системного фактора, атомизации индуизма и превращении его

в национальную диковинку. Это могут быть различные разрозненные внешние обряды, культурные явления, которым следуют индусы, но которые для них потеряли свой социальный, регулирующий смысл. Так же для Голвалкара «негативным индуизмом» представляются различные современные индусские спекуляции, такие, как политический индуизм. Он приводит пример, что коммунист с его взглядами на построение социума не может быть индусом, т.к. нарушает основы индуизма – отходит от индусских представлений о социальной системе.¹⁸

Так, философ утверждает религиозный аспект в своей концепции индусского социума, как части духовной обыденности и как основу ее общественной значимости. Именно в ней он ищет сущность индусского общества и, тем самым, отходит от дегеологизации религии, свойственной неоиндусской волне в целом. Наоборот, *Голвалкар стремится к возрождению прежней роли религии, как основы общественной регуляции, преобразования общего субстрата и очищения системы индуизма от неоиндусской эклектичности.*

Основой унифицированного индусского религиозного подхода мыслитель считает стремление к познанию Высшей Реальности, пронизывающей всю Вселенную. Это стремление Голвалкар ассоциирует с основным импульсом индивида, поэтому для Голвалкара этот аспект занимает центральное место в его философских размышлениях, посвященных практике «редактирования» общего субстрата, и заключается в одном вопросе – в познании Бога, как олицетворения Абсолюта, Брахмана.

Мыслитель пишет: «Мы, индусы, основываем все наше существование на Боге, и поэтому стало возможно то, что индусское общество развивалось во все исчерпывающей манере, сбивающей с толку разнообразием фаз и форм, но объединенной единой нитью унификации, проходящей через множество проявлений, наполняющих это общество».¹⁹

Для индусского мыслителя достаточно традиционна и характерна такая постановка вопроса, особенно, для философов и мыслителей неоиндусской волны, для которых термин «Бог»²⁰ стал обозначать «универсальный ключ», определив который, они могут направить свою мысль на познание Высшей Реальности и решение вопросов, связанных с этим путем. Неоиндусские философы не давали Богу новых имен, а наоборот, придавали различным явлениям не просто божественную сущность, но и атрибуты, свойственные Абсолюту. В связи с этим, наиболее известно высказывание Махатма Ганди: «Истина есть Бог», говорящее о том, что для Ганди и его последователей решение проблемы познания истины рассматривалось как приобщение к Высшей Реальности.

Подход Голвалкара иной и исходит все из той же цели создания условий реализации *основного импульса* через редактирование общего субстрата. В своей концепции общества он не пытается подобрать человека соответственно Богу, божественным заповедям, а подбирает Бога под человека. Если быть точным, то Голвалкар подбирает проявления абсолютного Божества под человека, формируя, таким образом, облик и того, и другого. Важно еще и то, что мыслитель воссоздает образ Бога не просто под абстрактного человека, а под человека среднего – обывателя, человека из масс.

Вопрос механизма познания Бога выливается у Голвалкара в традиционный индусский философский вопрос: «*Какова природа Божества?*». Этот вопрос, в свою очередь, распадается у него на ряд частных вопросов, важных для обывателя:

1. Как выглядит Бог, каково его обличие?
2. Каковы его атрибуты?
3. Как мы можем знать его?
4. Как мы можем познать его?

В поисках ответов на эти вопросы философ рассматривает существующие индусские представления о Боге, преломляя их в социально-прикладном плане. Такой узкий аспект решения глобальной задачи диктуется постановкой основной проблемы – поиском счастья для людей и, прежде всего, для индусов, проблемы построения нового индусского общества.

В результате автор сразу отмечает концепции, связанные с высоким индивидуальным уровнем понимания Божества, такие, как Бог – ниракар (не имеющий формы) и Бог – ниргуна (не имеющий атрибутов),²¹ т.к. Голвалкар работает на массы, не способные следовать, в своей полноте, этим путем понимания. Признавая существование этих концепций и, даже преклоняясь перед ними, мыслитель понимает, что с точки зрения задач, поставленных перед ним, указанные концепции никуда не приводят. Они для просвещенных и образованных единиц, для тех, кто может отрешиться от внешнего мира и самостоятельно пройти по пути достижения истинного счастья, но не для масс.

Философ отвергает также и традиционный индусский религиозный подход к познанию Бога через молитву и обряды, как пустой и пассивный. Он пишет: - «...люди идут в храм, пытаются сконцентрироваться на идолах, данных им как проявления Всемогущего... Какой смысл в Боге, который слышит, но не отвечает. Все эти выражения, будь то плач или улыбка, не приводят ни к какой реакции за исключением, конечно, тех людей, которые фанатики и тех, кто обладает высшими способностями чувствовать. Но обычное большинство людей не ощущает проявлений Всемогущего...»²²

Голвалкар, следуя путем национальной идеи, ищет такого Бога, которого смог бы познать обыватель, имея ответы на вышеперечисленные вопросы и имея возможность общаться с Ним, и, в конце концов, через которого средний человек смог бы познать истинное счастье. Мысль автора звучит так: «Мы хотим Живого Бога».²³

Традиция Живого Бога имеет глубокие корни в древнеиндийской философии, но наиболее ярко проявила себя в религиозной философии неоиндуизма. На современном этапе она связана с идеей неогуру – учителя, как воплощения какого-то из богов (Кришны, Вишну, Шивы и т.д.). Благодаря этому, адепты этого учителя имеют возможность напрямую общаться с Богом, следовательно, приобщаться к Истине напрямую. Эти учения исходят из индивидуального подхода, мистического богопостижения.

Голвалкар же далек от такой трактовки идеи Живого Бога, для него важен не индивидуальный, а социальный подход через идею общего субстрата. Источник вдохновения философа – мыслители прошлого, в идеях которых он черпает материал для собственной концепции Живого Бога. Здесь мыслитель прерывает цепь своих рассуждений и подходит к вопросу с другой стороны.

Голвалкар обращается к фундаментальной «идее служения человеку». Ссылаясь на Рамакришну Парамхамсу и Свами Вивекананду – наиболее уважаемых им философов реформационной волны, он выводит движущую мысль для человека: «служи человечеству». Понимается им идея служения, как проявление внутренних уз.

Сама эта мысль о служении представляется Голвалкару слишком широкой и поэтому недоступной для твердого понимания в силу узости человеческого сознания. Посредником, по мнению Голвалкара, способным дать людям возможность подняться на ступень восприятия и понимания концепции служения, может быть «идея Всемогущего», т.е. Бога.

Выделив идею служения из религиозного лона посредством представления о внутренних узлах, Голвалкар использует религиозный подход, преподнося служение, как служение Богу. Религиозный подход играет роль инструментария, при помощи которого человек раскрывает в себе внутренние ресурсы.

Голвалкар сопоставляет идею служения человеку с идеей служения Богу. При этом «Бог Голвалкара» не должен быть абстракцией, а должен быть снабжен конкретными определениями и ограничениями соответственно возможностям человеческого сознания. Здесь философ обращается к мифу о первочеловеке – Пуруше, подтверждающему божественность социума и, соответственно, связующему служение человеку со служением Богу.

Этот образ – устойчивая мифологема индусской реальности, принадлежащая сфере духовной обыденности. К этой мифологеме, так или иначе, апеллирует вся индийская философия. Чтобы разобраться в сущности такого явления, необходимо обратиться к двум космогоническим мифам, характерным для разных цивилизаций: сравнить христианский миф об Адаме и Еве, представленный в библейской книге Бытия, и индийский миф о первочеловеке – Пуруше, представленный в Ригведе.

Пуруша – в древнеиндийской мифологии первочеловек, материальный наполнитель Вселенной. Он приносится в жертву богам путем расчленения на составные части, из которых возникают основные элементы социальной и космической организации: Рот – брахманы (жрецы), руки – раджаньи или кшатрии (войны), бедра – вайшьи (земледельцы), ноги – шудры (неприкасаемые); дух – луна, глаза – солнце, уста – Индра и Агни (боги), дыхание – ветер, пуп – воздушное пространство, голова – небо, ноги – земля, ухо – стороны света и т.д.²⁴ Социум здесь – божественное явление космического масштаба. Он вписан во Вселенную, как ее важнейшая часть, и его элементы не менее важны, чем боги, светила и пр.

В христианской традиции Адам также является первочеловеком, но расчленениям он не подвергался, если не считать Евы, созданной из его ребра. И, в общем-то, светила, небо, земля и т.д. были созданы Богом без участия первочеловека. Что же касается социума, предмета нашего исследования, то в христианском мифе дело с ним обстоит еще интереснее.

Получается, что он не просто человеческого происхождения: «д. Изгнание из сада Едемского. 20. И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо стала она матерью всех живущих»,²⁵ но и явился прямым, вынужденным результатом грехопадения, а, следовательно, он не просто человеческий, земной, он еще и греховный.

В Индийской традиции социум божественен и космичен, а в христианской он греховен и случаен. В подтверждение божественности индусского социума есть другой миф, не имеющий такого солидного источника как «Ригведа». Смысл его заключается в том, что модель индусского социума изначально пребывала в божественной реальности, и лишь затем была перенесена на Землю свыше.²⁶

Именно, благодаря божественности индусского социума в индусской реальности наряду с «материальной обыденностью» появляется «духовный социум», «духовная обыденность», не свойственная европейской традиции. В этом и заключается двойственность земной реальности для индуса.

В обоих мифах необходимо подчеркнуть и роль личностного аспекта: в христианском варианте нарушенный грехопадением идеал – это общение Бога и человека, здесь и речи не идет о социуме. В индусской традиции социум (в чистом его виде, система индуизма) – опосредованное звено между человеком, который сам по себе лишь часть, и Абсолютом – целым, средой, в которой человек может приобщиться к Богу.

Кстати, представление о части и целом также характерно очерчивает разницу между двумя подходами «европейским» и «индийским». Библейский Адам целостен и самоценен, он не просто индивид, а личность, наделенная Богом даром творчества, божественным даром. В индусской же версии человек часть макрочеловека, притом, часть механическая, не способная в отдельности воссоздавать все функции первочеловека, лишь

только сообща с другими индивидами в системе особой иерархии, которой отличался организм Пуруши.

Господство личностного аспекта в библейской традиции и социального – в индусской создавало две, не схожие друг с другом мифологемы, веками созидающие два различных типа общества.

Голвалкар вносит свою поправку в вопрос о первочеловеке – прародителе социума. Автор «Пучка» рассматривает Пурушу, как *Вират Пурушу, т.е. воплощение Всемогущего, Абсолюта*, аналогично тому, как неогуру представляется воплощением божества. Это основополагающий момент взгляда Голвалкара на социум и на Бога, в котором он видит краеугольный камень, созидающий индийскую цивилизацию.

Именно эту идею «всеисчерпывающей» реальности Голвалкар переносит на общество. Именно в этом мыслитель видит истинную природу социума: Из Пуруши путем его жертвоприношения произошло общество, следовательно, оно, как «целое», и есть Бог, и есть Абсолют, и есть истинная полнота бытия. Части же, составляющие Пурушу - Бога, есть части, составляющие общество.

Здесь важно отметить, что под обществом Голвалкар подразумевает только индуское общество, индульский мир в его второй реальности – духовной обыденности. Собственно и сам миф говорит о происхождении индульского социума. По мнению философа, «...люди, несущие в себе этот четырехкратный порядок (индусы), - и есть наш Бог».²⁷

Голвалкар вводит вопрос о природе божества в ткань основного вопроса об отношении индивидуальной души к всеобщей душе – природе, обществу, мыслитель соединил служение людям и служение Богу воедино, в один принцип. Это соединение дало сакрализацию принципа служения людям, с одной стороны, и единение духовной и материальной обыденностей, с другой.

«Служение» у Голвалкара усиливается идеей стремления индусов к конечному освобождению из цепи перевоплощений и слиянию с Высшей Реальностью – идеей мокши. Дело в том, что мокша, естественным образом представляемая мыслителем как достижение индивидом истинной полноты бытия, Абсолюта, в результате представлений Голвалкара о Вират Пуруше наполняется новым содержанием и меняет направленность усилий индуса как индивида с индивидуальной духовной деятельности на социальную.

В связи с этим мыслитель вновь обращается к идее внутренних уз. Он рассматривает людей как жителей одной тотальной «Живой Реальности». Эту идею он сравнивает с понятием древнеиндийской философии «Атманом».

«Атман» в индийской философии довольно неустойчивое понятие, имеющее различные значения в отдельных философских школах. В данном случае, Атман видится мыслителю, в качестве абсолютного субъекта, не могущего быть объектом. Это его идеальная форма, тогда как его проявление, в обыденном смысле означающее индивидуальную душу, т.е. индивида, редактируется мыслителем.

Голвалкар переносит особый опыт самопереживания, следуя которому Атман отождествляется с Брахманом – абсолютным началом мира, из сферы индивидуального в сферу социального, заменяя самопереживание отношением служения между индивидами, которое, в свою очередь, базируется на представлении о внутренних узлах. В результате, с полной уверенностью можно сказать, что, по мысли Голвалкара, общество предстает, как целое, но не общее – надындивидуальное, а как индивид. В данном случае это «макроиндивид», по отношению к индивидуальному Атману человека. Здесь возникает вопрос: Кто или что есть этот макроиндивид?

Прежде всего, необходимо прояснить сам термин. «Макроиндивид» не встречается в тексте «Пучка мыслей», автор которого предпочитает

использовать различные уже устоявшиеся понятия для обозначения различных граней этого явления. Среди употребляемых мыслителем терминов – субститутов можно встретить: «Бог», «Живой Бог», «Великая душа», «Воплощение» и др. Используя такой подход, Голвалкар предстает как классический интерпретатор, опасаясь вводить новое в древнее знание, что, тем более, соответствует возрожденческому духу.

Для целей же данной работы существует необходимость выработки единого термина наряду с перечисленными – авторскими, и этот термин макроиндивид.

Чтобы выяснить его содержание, следуя за мыслителем, высветить его грани, необходимо сопоставить понятие «макроиндивида», содержание которого Голвалкар переносит на общество, с двумя другими: «человек» и «Бог».

Что касается «Бога», понимаемого автором «Пучка», как Абсолют, как предельная реальность Брахмана, *то Пуруша – общество в своем индивидуальном аспекте, т.е. как макроиндивид представляется воплощением Бога.* Следовательно, находясь в рамках материальной обыденности и имея принадлежность в этом смысле майе, общество, как единая сущность, имеет атрибуты Брахмана, т.е. предельной реальности, и в то же время их ограничение, связанное с сущностью воплощения, как такового. Так, у Голвалкара понятие «Бог» предстает во второй своей ипостаси: Бог, как проявление Истинного Бытия взамен Бога – самого Истинного Бытия.

Этот Бог в его втором значении – и есть общество, есть нация, есть макроиндивид. В отличие от Бога-Брахмана, Бог-общество обладает не только апофатическими атрибутами, но и атрибутами, принадлежащими миру иллюзий – майе, т.е. атрибутами, связанными с материальной обыденностью и предстающими как изменяемые характеристики, такие, как

сила, характер, а также все характеристики, относящиеся к активным аспектам существования.

Индивид также имеет прочную связь с макроиндивидом. Именно индивидуальный опыт самопереживания Голвалкар переносит на макроиндивида, обладающего теми же внутренними механизмами, что и индивид. Тогда возникает вопрос: Каково соотношение индивида и макроиндивида при общности их механизмов самопереживания, играющих определяющую роль, как для индивида, так и для макроиндивида, как воплощения Бога?

Этот вопрос решается у мыслителя через наличие уже упомянутых отношений служения. Служение и помогает индивиду осознавать себя макроиндивидом, отождествить себя с ним, что в философской системе Голвалкара можно приравнять к тому, что индивид становится макроиндивидом. Этот процесс, как это следует из рассмотренного выше, и есть приобщение к Абсолюту, несмотря на то, что социум лишь проявление Бога. Отождествление индивидом себя с макроиндивидом, представляемое Голвалкаром как определенного рода восхождение сознания до Абсолюта и есть реализация индивидом своей жизненной цели, и есть достижение истинного счастья, которое может быть созвучно только с божественной сущностью макроиндивида.

С помощью макроиндивида Голвалкар решает поставленную выше задачу раскрытия механизма и пути реализации основного импульса индивида; проблему соотношения самопогружения индивида и отрешения его от индивидуального в пользу социального. Противоречие внутреннего самораскрытия и внешнего социального инструментария решается на уровне макроиндивида, сочетающего в себе индивидуальные и общественные характеристики, создающего возможность для индивидуального сознания раскрыть в себе источник истинного, божественного счастья.

В ракурсе поставленного вопроса «служение» предстает не как форма взаимоотношений индивидов, ведущая к единству с Брахманом, а как естественные связи, определяемые внутренней общностью и целостностью *внутренних уз* Атмана, который, в свою очередь, превращается у Голвалкара в макроиндивида, он есть – общество и абсолютное начало мира «в одном лице».

Автор «Пучка» пишет: «Мы любим служить друг другу». Он приводит отрывок из классического эпического диалога, в котором Яджнавалкья говорит Майтреи: «О, Майтреи! Человек любим (женой) не потому, что он муж, а потому, что есть Атман в нем».²⁸

Это Высшее видение Бога – общества Голвалкар рассматривает в качестве сердцевины своей концепции нации. Он говорит: «Высшее видение божественности в обществе пронизывает все наше мышление и дает толчок различным уникальным концепциям нашего культурного наследия».²⁹

Божественность общества и его антропологизация создают явление, при котором индивиды, составляющие его, воспринимаются как части божественного Целого и через это Целое приобщаются к проявлениям и вечности божественного существования. Человек – смертен, но Бог, частью которого он является, бессмертен и вечен. Так, Голвалкар возводит дух общественного служения до единения с Абсолютом, до приобщения к истинной полноте бытия.

Здесь особую важность приобретает вопрос об индивидуальной свободе человека в обществе, являющемся божественным макроиндивидом.

Мыслитель рассматривает свободу в ее идеальном выражении, как одно из качеств, присущих истинному счастью. Голвалкар обращается к традиционной индусской формуле достижения истинного счастья: «Когда человек осознает истину внутри себя, обращает пристальный взгляд вовнутрь и при этом полностью освобождает себя от привязанности к внешним объектам, он достигает высшего состояния счастья, а вместе с ним

и свободы».³⁰ Таким образом, свобода, не важно, в каком проявлении она рассматривается, по мнению мыслителя, вторична по отношению к счастью и достижима лишь вместе с ним.

Голвалкар считает, что истинная свобода – это внутренняя свобода, а вовсе не свобода в смысле прав и отсутствия зависимости в обществе, Эта свобода присутствует в индивиде независимо от внешних условий. Такой взгляд на проблему свободы автор черпает из индусских представлений о прерывании цепи перерождений и конечном освобождении – мокше.³¹ Мокша воспринимается индусами как освобождение от пут материальной реальности. В данном случае Голвалкар подчеркивает ту мысль, что мокша, представляемая как некий Абсолют и достижимая через погружение в себя, это не просто источник безграничного счастья, а, прежде всего, источник «независимого» счастья и, хотя бы уже по этой причине, - высшего. Независимость и самодостаточность этого счастья состоит в том, что каждый индивидуально достигает счастья независимо от других, иных по отношению к нему вещей.

В материальном мире счастье и свобода предстают в ином ракурсе. Материальный мир видится Голвалкаром как некая замкнутая (ограниченная) система, в которой достижение счастья одним индивидом, так или иначе, происходит за счет несчастья другого, потому что количество благ ограничено. При этом, и тот, кто достигает счастья, тоже несчастлив, потому что, по мнению Голвалкара, «чем больше он ест, тем больше голод»,³² ему для счастья каждый раз необходимо все больше и больше наслаждений, чем тому, кто несчастлив.

Философ говорит о нарушенном равновесии. Индивидуальная свобода, по мнению автора, не может узко трактоваться только как вред индивиду и обществу в целом, но индивидуальная свобода, дающая право накапливать и наслаждаться богатством, должна быть сдерживаемая внутри конкретных ограничений, несвобод, доходящих до тех пределов, пока есть возможность

обеспечить эту относительную свободу для всех остальных в обществе. Именно это даст возможность людям вести счастливую процветающую материальную жизнь, при том условии, что последняя есть временное явление и не самоцель.

В противовес размытому в индивидах сознанию западного общества Голвалкар предлагает единое корпоративное общественное тело, в котором индивиды представляют собой различные конечности и органы, при этом обладая единым унифицированным социальным сознанием макроиндивида, которое одно сможет сдерживать сумасбродные импульсы отдельных индивидов и гармонизировать их с интересами общества. Индивидуальная свобода переносится с индивидуального на макроиндивидуальный уровень.

В результате, реальность материального мира социума требует ограничения свободы человека, как индивида, которая представляется Голвалкаром регулируемым элементом социума, как орган в организме человека, наряду с другими органами, такими, как люди. С другой стороны, мыслитель не может полностью отказаться от индивидуальной свободы, т.к. индивид – это часть корпоративного сознания макроиндивида. Свобода в обществе не отрицается, но противопоставляется истинной свободе в Абсолюте, т.к. первая есть инструмент, раскрывающий в человеке «сумасбродные» импульсы.

Голвалкар отходит в своей концепции Живого Бога от абсолютизации ценности человеческой свободы и, прежде всего, свободы индивидуальной, поскольку в материальном мире она лишь относительна и порождает в макроиндивиде, следовательно, и в индивиде саморазрушающие импульсы; в Абсолюте же свобода не самоценна, а лишь сопутствующий элемент истинного счастья, его атрибут.

Философ в самом обществе видит не только Бога – на макроуровне, но и естественный культ служения Ему – на индивидуальном. И индивид, приобщаясь к служению Богу, содержанием которого становится вся его

жизнь, способен отрешиться от индивидуального эго в пользу «макроиндивидуального», раствориться в социуме, в итоге достигнув такого уровня осознания макроиндивида, чтобы стать Им.

Голвалкар подводит итог: «мы только опекуны общества. И только тогда, когда мы станем опекунами в истинном смысле, мы сможем служить обществу наилучшим образом. Такое чистое, божественное, высшее отношение служения не оставляет места для эгоизма и самопоклонения».³³ Оно создает необходимое для достижения истинного счастья - самоограничение.

Обозначив «служение», как ведущий принцип, скрепляющий общество и являющийся его наполнителем, как макроиндивида, мыслитель рассматривает содержание служения, которое раскрывает черты, присущие макроиндивидуальному началу.

Макроиндивидуальное начало у Голвалкара вбирает в себя как характеристики, присущие индивидуальному, так и характеристики, присущие общему, понимаемому, как целое. Несмотря на целостность представления мыслителем макроиндивидуального начала, которое он ставит в один ряд с индивидуальным и общим, Голвалкар не стремится смешивать в макроиндивиде индивидуальное и общее, бренное и вечное, проводит определенного рода разграничение, выделяя пассивный (принадлежащий Вечности) и активный (принадлежащий бренному миру) аспекты служения.

Для определения сущности служения Голвалкар обращается к индусской традиции, к принципам, составляющим триваргу («троицу»), охватывающих сферу надындивидуальных норм жизни. В Кама-сутре об этом говорится:

«Вначале Владыка всего сущего создал мужчин и женщин и в виде учения, заключенного в ста тысячах глав, изложил правила, регулирующие их существование относительно *дхармы, артхи, и камы*».³⁴

Мыслитель полноправно добавляет к ним мокшу, предстающую у него в несвойственной ей общественной ипостаси.

В итоге, «служение» с целью восхождения до божественного организма общества заключается в следовании четырехтактному индусскому принципу жизни: дхарме, артхе, каме и мокше. Точнее, служение локализуется Голвалкармом в контурах, которые представлены индусским четырехкратным принципом жизни. В этом случае служение предстает в его *пассивном аспекте* самоограничения индивидом своей индивидуальной свободы в пользу надындивидуальной или макроиндивидуальной. *Пассивность* четырехкратного принципа, ведущего к самоограничению индивида, диктуется традицией божественной природы принципов, созданных «Владыкой». Пассивность же всего божественного определяется тем, что в индийской традиции пассивность есть необходимый атрибут Вечного.

Но служение имеет грань и на макроиндивидуальном уровне. Именно оно в четырехкратном принципе и есть воплощение характеристик Божества. Это особенно важно в том смысле, что Бог-общество Голвалкара не просто не согласуется с государственной системой, а призван заменить ее. Точнее, по мысли автора «Пучка», государственная система вытеснила идею социального божества по заблуждению индивидов.

Рассмотрим оба аспекта четырехкратного принципа по порядку:

1. *Индивидуальный аспект.*

Предметом рассмотрения индивидуального аспекта четырехкратного принципа является индивид с его личностными и общественными проявлениями.

Артха играет особую роль в философии Голвалкара. Она привносит в философскую доктрину мыслителя прагматизм. Это уже не просто традиция вседавяющей пользы в духе Артхашастры; она трансмутируется под влиянием западноевропейского духа. Голвалкар в этом смысле унаследовал неоиндусский подход, прагматично подходя к священным индусским

дефинициям, таким, как Бог, из которого автор «Пучка» пытается извлечь пользу для человека, для индуса, в том числе, и материальную.

Артха ведет и контролирует все материальные аспекты жизни, прежде всего, политические и экономические, кама - комплекс наполнения физических желаний, дхарма - индивидуальные и общественные правила поведения, божественные предписания и мокша, собственно воплощающая путь достижения счастья, - высшее освобождение от пут материального бытия.

Эти четыре аспекта жизни составляют путь индийской цивилизации, из которых последний – мокша выделяется тем, что относится к разряду целеполагания. Таким образом, индусское общество имеет проходящую сквозь века единую цель своего существования – постижение Божества. Если первые два аспекта, определяющие существование индуса, артха и кама призваны «накормить зверя в человеке», т.е. оба вместе без иных аспектов составляют животное счастье, человеческое же счастье состоит в том, чтобы не просто утолить голод зверя в нем, но и напитать человеческий дух. Именно второй момент – духовный голод создает в человеческом существе отношение божественности, именно он и является превалирующим, поэтому, уводя мокшу в соответствии с индусской традицией в разряд цели и идеалов, пусть, и в авторском виде, социальных, Голвалкар обращается к трем аспектам жизни человека: одному, духовного порядка – дхарме и двум другим, физического и материального порядка – артхе и каме. В этой триаде дхарма является главенствующим и самодостаточным аспектом, тогда как артха и кама проистекают из нее.

К следованию этим принципам индивида побуждает не материальная заинтересованность, не физическое давление, а духовная реальность в нем самом, которая строится на основе мелочной повседневной регуляции жизни индивида. Эта регуляция является древним проявлением индусской культуры, частью системы индуизма, направленной на достижение полноты

существования – мокши, рассматриваемой в данном случае, как восхождение индивида до макроиндивида. Голвалкар придает ей такой характер с помощью концепции Живого Бога.

Как пишет Голвалкар, «Дух всех этих правил поведения заключается в высшем импульсе человека к достижению естественного состояния нашего существования, не важно, какое он носит имя, мокша, Бог, рай, высшая реальность...»³⁵ Жизнь человека представляется философу как река, протекающая между двумя берегами, – дхармой и мокшей, дающей ей направление, способствующее гармонии и счастью обоих аспектов человека: индивидуальному и социальному. Это есть баланс между волнением наслаждения и спокойствием сознания.

Рассматривая эту часть философии Голвалкара, необходимо твердо уяснить, что он, говоря о дхарме и регуляции, обращается к традиционному особенному и веками складывающемуся регулятивному аспекту системы индуизма, т.е. тому, что естественно и понятно для индуса и не воспринимается представителями иного общества. Регулятивный аспект дхармы есть стратагемный конструкт индусской ментальности, относящийся к духовной обыденности.

Что же касается материальной обыденности, то здесь правят *артха* и *кама*, которые отвечают за материальные проявления жизни человека. Современный мир для Голвалкара – это царство артхи и камы, мир удовлетворения физиологических и материальных потребностей. Артва отвечает за общественные проявления материальной жизни, а кама – за личностные. Содержанием артхи является: «овладение искусствами, приобретение разного рода богатства и друзей, а также защита того, что приобретено, и приумножение того, что защищено».³⁶ Содержанием камы является: «...наслаждение соответствующими объектами посредством пяти чувств: слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния совокупно с разумом и душой».³⁷

Материальный аспект у Голвалкара – это, прежде всего, грань служения воплощению Бога: Богу-обществу. Материальная жизнь человека так же, как и духовная, представляет собой вечный ритуал. Вечный, потому что люди, индивиды приходят и уходят, а Бог-общество остается. В этом вечном ритуале индивид, пропитываясь истинным духом служения, остается один на один с Богом, т.к. материальный мир вещей также проявление Всемогущего, созданное для служения. Следовательно, все личные вещи человека, все материальные ценности, в действительности, не принадлежат человеку (он лишь временный арендатор),³⁸ а только имеют значение для поклонения Богу в форме общества, которое, само по себе, не имеет в качестве цели материальный эффект.

Так, проявления Бога как Даридра Нараяна («лишенного Бога»), т.е. бедность, нищета и другие страдания человеческой жизни рассматриваются автором как формы, дающие возможность индивиду служить Богу. Жизнь человека, борьба с невзгодами, таким образом, становятся ритуалом служения. Голвалкар делает вывод: «Поэтому, давайте приобретать максимум материальных благ, таким образом, мы можем служить Богу в виде общества в наилучшем качестве (улучшая материальные характеристики Его воплощения – макроиндивида; прим. автора). И, несмотря на все это богатство, только минимум должен быть использован для нас лично».³⁹ Это приобретение материальных благ имеет особое содержание, оно носит личный характер, тогда, как личное использование материальных благ – это уже акт воровства, направленный против Бога-общества. В макроиндивидуальном аспекте это накопление есть самоусиление Бога в его макроиндивидуальном воплощении. Личное приобретение материальных благ индивидом есть макроиндивидуальный процесс, тогда как личное их использование есть процесс индивидуальный.

В результате артха и кама ориентируют индивида на отключение от эго в материальном мире и к возведению сознания до божественного уровня

самоусиления. Интересно, что в интерпретации Голвалкара, материальные аспекты четырехкратного принципа рассматриваются в отдельности от его духовных аспектов и имеют духовные связи лишь через идею Живого Бога. Мыслитель вообще не заостряет свое внимание на терминах «артха» и «кама», преподнося их лишь как грань служения.

Выстраивая материальный аспект четырехкратного принципа, Голвалкар интерпретирует идеи, заложенные в Упанишадах: «Бог пронизывает все созданное. То, что оставляется им, затем преподносится ему и радуется ему так сильно. Не грабьте то, что принадлежит другим».⁴⁰ В Бхагавата-Нарада говорится: «Бери то, что необходимо для физического существования, брать больше – это воровство, которое заслуживает наказания».⁴¹

Философ подводит итог, что «еда, сон, страх и похоть свойственны как человеку, так и животному, особым же атрибутом человека является дхарма; без нее он не больше, чем животное».⁴²

Духовный аспект четырехкратного принципа предстает в философии Голвалкара несколько нетипично для неоиндусской традиции в философии. В результате апелляции автора «Пучка» к древним источникам в ракурсе реконструкции социального обряда, он отстраняется от неоиндусского мистического богопостижения садханы и возвращается к дхарме – социальному ритуалу. Но, мыслитель отвергает традиционный принцип слепого следования предписаниям, и вместо него создает новый ритуал, новую дхарму через интерпретацию священных источников. Именно она должна стать основой регуляции будущего индусского общества, основной его наполняющей. Идея философа состоит в оживлении дхармы как руководящего и регулирующего момента.

Голвалкар исходит из идеального всепоглощающего содержания понятия дхармы, выработанного индусской традицией. Мыслитель никак его не определяет, а лишь подразумевает, отказываясь сводить ее к

предписаниям шастр и личному опыту учителей. Своей задачей он видит вскрытие тех сторон, граней дхармы, которые необходимы для его концепции индусской нации.

Мыслитель дает следующее определение дхармы. «Дхарма – это непреложный закон жизни, который дает всеохватывающее регулирование на все времена». Не взирая на касту и верование, к которым принадлежит индивид, он должен следовать, прежде всего, высшему долгу всех людей Бхарата – утверждать без колебаний истину индусской нации Бхарата, чтобы сделать ее сильной, процветающей, зрелой и независимой. Глубокая преданность нации должна быть развита в каждом.⁴³ *Основная цель, какую видит мыслитель в законе дхармы – это дать индивиду осознание того, что он часть макросистемы, функцию органа в которой он исполняет.* Причем, такое состояние индивида не является приобретенным, оно органически присуще ему.

Понятие «дхармы» довольно сложно, т.к. она имеет великое множество проявлений – это и культурные правила поведения отдельных каст и сект, это внутрисемейные правила, это правила, характерные для различных социальных групп и т.п., в то же время дхарма – это божественная дефиниция, относящаяся к Высшей Реальности.

Дхарма предполагает не одно единое мировоззрение, как это свойственно религиозному догматизму и догматизму вообще, а целый ряд форм соответственно многообразию ментальных особенностей и способностей индусов. При этом, как единая сущность, дхарма направляет всех этих различных индивидов к единой цели, побуждая их реализовывать собственный социальный и религиозный долг. При наличии единой цели каждый индивид – индус выполняет свою особенную функцию в корпоративном общественном организме в силу того, что эта самая единая цель находится вне пределов материального мира, который и имеет свое название, свою грань для каждой социальной группы.

Голвалкар подходит к определению «дхармы» двойственно в соответствии с двумя проявлениями человеческого духа: индивидуальным и общественным (общим субстратом):

Во-первых, это понимание дхармы как правильной реконструкции индивидуального сознания человека, что примерно соответствует индивидуальному аспекту четырехкратного принципа.

Во-вторых, это корректировка различных индивидов для создания гармоничного корпоративного существования, т.е. гармоничного социального порядка, держащего людей вместе; что примерно соответствует макроиндивидуальному аспекту четырехкратного принципа.

Подходя к вопросу об *индивидуальном аспекте* дхармы - правильной реконструкции человеческого сознания, он исходит из того, что характер индивида – это проекция его сознания. Само же сознание философ сравнивает с животным, бегущим за множеством вещей, оно едино во множестве своих проявлений, т.е. желаний. Обычно сознание человека подходит к вещам, окружающим его, с позиции «хорошо или плохо», но при этом оно готово опуститься на любой уровень и оправдать любое действие для того, чтобы исполнить свои желания.

Отличие человеческого сознания от сознания животного заключается в том, что оно содержит в себе самоограничения, связанные с определенными атрибутами положительного поведения. Здесь для автора авторитетом является «Бхагавадгита», в которой поучения Кришны воину Арджуне собственно и заключаются в описании атрибутов правильного поведения.

Голвалкар подчеркивает, что истинная дхарма основана на *разуме и пользе*.⁴⁴ Человек, исполняющий дхарму, не слепо следует предписаниям, а выбирает наиболее полезное и разумное *на данный момент*.

Это легче всего проиллюстрировать на примере кшатра дхармы, т.е. дхармы кшатрия – воина. Кшатра дхарма запрещает убийство женщин и предписывает ведение честного открытого боя во имя установления

добродетели, при этом, известный эпический герой Рама убивает Татаку - женщину и стреляет в Вали, спрятавшись за дерево. При этом он не нарушает дхармы, т.к. в первом случае он убивает демонессу, а во втором, следуя добродетели кшатрия, уничтожает слабого.

Дхарма не является сводом джентльменских правил, она весьма изменчива, в зависимости от обстоятельств и условий направлена на то, чтобы сориентировать индивида в наиболее полезное русло. Так, адхармические элементы, стоящие вне закона дхармы и не признающие ее, не могут апеллировать к дхарме во взаимоотношениях с дхармистом (лицом, следующим закону дхармы). Закон дхармы – своеобразный закон пользы, выстраивающий полезность в соответствующую иерархию, давая возможность человеку быстрее образом решить, что предпочесть в той или иной ситуации, с одной стороны, и отрешиться от мешающих действовать обстоятельств, с другой.

Голвалкар по-своему строит иерархическую систему дхармы. Высшая форма дхармы есть *свадхарма* (*Swadharmā* – см. *социальный аспект дхармы*), но ее лишь предстоит воспринять индивиду, по всей видимости, в процессе познания Бога, в котором индивид следует своей, индивидуальной дхарме, которая представлена в виде иерархической пирамиды.

Здесь мыслитель подходит с позиции принципа социальной стратификации индусского кастового общества, в котором индивид имеет множественные дхармические обязанности, которые выстраиваются в иерархию от общего к частному. Так, например, семейный долг находится в этой иерархии значительно ниже, чем долг перед страной.

В итоге Голвалкар выстраивает следующую иерархию индивидуальной дхармы. Индивид, прежде всего, следует *раштра дхарме* (национальной ответственности), затем *самаджа дхарме* (долгу перед обществом), затем *кула дхарме* (долгу перед индусскими предками) и только в своей *виакти дхарме* (личной вере) он волен выбирать любой путь, который соответствует

его личному духовному импульсу. Именно через эту иерархию, играющую важную роль в редактировании общего субстрата, происходит плавный переход от индивидуального аспекта дхармы – к социальному. Все эти типы дхармы – есть ограничители, ориентирующие индивида на свадхарму (*Swadharmā*).

Эту приводимую Голвалкармом в данном контексте иерархию личной дхармы нельзя рассматривать как иерархию социальных стратагем, коими и является дхарма. Автор «Пучка», в этом случае, демонстрирует дхарму, как структуру, состоящую из *пассивных ограничителей индивидуальной свободы*, несмотря на деятельностный характер определений. Иначе это входит в противоречие с самим характером Божества, определяемого как пассивное, вечное начало. Эти же качества переносятся и на вечную дхарму.

Само представление об ограничителях (в данном случае, дхармических) индийская философия заимствовала из древнейших мифологических комплексов. Эти ограничители можно ассоциировать с понятием «табу» (запрет), нарушение которого влекло за собой изгнание из племени. Непреложные дхармические принципы, как, своего рода, запреты имеют примерно тот же механизм функционирования, что и табу. Нарушение дхармы ведет к исходу из «мира» дхармы. Нарушивший перестает быть индусом. Дело в том, что индус не только признает, но и следует в процессе всей своей жизни вселенскому закону дхармы, а млечха (все остальные жители Земли) находятся за пределами дхармы и не признают ее, т.е. не заключают в себе то, что слагает индусскую нацию, они – адхармисты. Нарушивший дхарму, превращается в адхармиста – неиндуса и теряет путь к постижению Абсолюта. В результате индус свободно следует коридорами дхармы, не пресекая ее границ, т.к. дхарма – это сфера его существования. Это и есть дхармическое существование.

Представляется, что именно в силу пассивного характера дхармы мыслитель не конкретизирует ее стратагемы. В итоге индивидуальная

дхарма – это обширный набор ограничивающих общественных барьеров, расположенных на различных уровнях существования социума. Эти барьеры, как божественные, представляются неизменными, вечными. Гибкость же индивидуальной дхармы возможна благодаря разнообразию особенностей, свойственных различным индивидам в социуме. Эти особенности и обуславливают тот набор ограничителей, который существует для данного индивида. Эти ограничители сменяются другими в течение жизни человека в зависимости от изменений в его индивидуальных особенностях и соответственно закону пользы - артхе.

Указанные ограничения, которые можно представить, как общественную несвободу индивида в силу их спиритуального характера, распространяются на личные стороны жизни индивида. В то же время, именно эти ограничения ориентируют индивида на путь к истинной свободе, истинному счастью, на путь макроиндивида.

2. Макроиндивидуальный аспект.

Предметом рассмотрения макроиндивидуального аспекта четырехкратного принципа является макроиндивид, т.е. общество, как единый организм.

Макроиндивидуальный аспект четырехкратного принципа вытекает из идеи преобразования общества. Этой идеей были пропитаны лучшие умы Индии того времени. Так, Ачарья Виноба Бхаве в работе «Революционная сарводайя» (философия преобразования человека) пишет: «На Западе считают, что радикальное преобразование общества способна осуществить только политическая власть. Одна партия образует правительство, другая находится в оппозиции. Они корректируют курс друг друга и уверены, что реформы могут исходить лишь от властей. Нам тоже навязывают подобную систему, но надо учитывать то обстоятельство, что общественная и политическая наука Запада заметно отстает от нашей. Сейчас (данное относится к периоду Второй мировой войны) в Индии есть ряд провинций,

например, Махараштра, Бенгалия, Гуджарат, Тамилнад, равно, как и в Европе есть страны, где люди говорят на разных языках, однако жители ни одной из наших провинций не желали бы создания отдельного государства, несмотря на то, что выдвигается требование образовать штаты по лингвистическому признаку. В Европе же, напротив, существуют небольшие самостоятельные государства - Швейцария, Германия, Бельгия, Франция и др. Понятно поэтому, что она (Европа) намного отстает от Индии с точки зрения социальной и политической структуры общества».⁴⁵

Главная идея неоиндусских философов состоит в том, что создание устройства социума и преобразования в нем – это не есть функция политической власти, а одна из первоочередных задач философии. Более того, именно философия с помощью религиозно-социально-культурных элементов, представляющих, как система индуизма, должна осуществлять руководство и регуляцию жизнью общества, минуя какие-либо институты, прежде всего, институт политической власти.

Если вновь обратиться к Виноба, то в той же работе он пишет: «Нужно сначала понять, что мы – жители Земного шара, наука, волей - неволей, превратила нас в существа одного и того же мира... Все мы должны вписаться в новую (мировую, прим. авт.) общественную систему, в которой никто никем не управляет, и каждый руководствуется внутренней дисциплиной».⁴⁶

Идея внутренней единой дисциплины, управляющей социумом и регулирующей отношения в нем, была вынесена неоиндусскими мыслителями из системы индуизма и была воплощена во многих социальных концепциях эпохи, прежде всего, у Ганди и Гхоша. У Голвалкара она воплотилась в макроиндивидуальный аспект четырехкратного принципа, который тесно связан с социальным аспектом дхармы и вытекающими из него артхой и камой.

Бог-общество, будучи воплощением, имеет материальное тело с его материальными нуждами. Артха и кама в их макроиндивидуальной грани представляют «физическую» силу божества, выражающуюся в размере национального богатства и в уровне национального процветания, но это лишь маленькая часть и, скорее, даже необходимый атрибут истинной божественной славы макроиндивида. Поэтому ведущей характеристикой макроиндивида в рамках четырехкратного принципа является дхарма.

Голвалкар пишет, что дхарма – это жизненно важный центр индусского общества (т.е. макроиндивида), который находится не столько в общественных и административных центрах, сколько в жилищах отшельников, в социальных и повседневных обрядах. Дхарма, пронизывая все, создает основу живучести индусского общества.⁴⁷

Социальный аспект дхармы заключается в том, что самоконтролируемое человеческое сознание, опирающееся на атрибуты правильного поведения, приспособляется не только к своим интересам, но и к интересам других людей, воспринимая себя и их как единое целое, и ощущает эту совокупность как индивидуальное социальное божество. Дхарма, предстающая уже как инструмент регуляции общества, вплетается в различные его сферы с их институтами, такими, как экономические и политические, во-первых; и по аналогии со своим индивидуальным аспектом становится дхармой общества, как единой сущности, во-вторых.

- Что касается *первого плана проявления социального аспекта*, то Голвалкар отмечает идею о том, что вплетение дхармы в политику можно приравнять к привнесению религии в нее, т.е. соединения двух равных областей или, тем более, политических спекуляций на религиозной почве. Он пишет о том, что дхарма – не религия и не имеет ничего общего с западной религиозной концепцией.

Дхарма, как и религия, имеет свою опору в духовных сферах, но, в отличие от последней, дхарма чужда догматике, как в индивидуальном, так

и в социальном ее аспекте. Голвалкар пишет, что догматическая концепция религии приводит к тому, что контроль над государством осуществляется церковью. Дхарма, по словам Голвалкара, это взгляд на жизнь во всей ее полноте, абстрагированный от мелочных политических ситуаций. Сущность его в том, что, обращаясь к общему аспекту дхармы, мыслитель рассматривает социальную жизнь как единый элемент, не подразделяя ее на сферы, такие, как политическая и экономическая и др.

Голвалкар говорит: «Духовность или дхарма, с нашей точки зрения, - это всеисчерпывающий взгляд на жизнь, который должен просвещать, поднимать и приводить в соответствие все сферы жизни общества в целях наполнения человеческой жизни во всех ее гранях».⁴⁸ Ассоциируя дхарму с ее *полезной* основой и регулятивной задачей самоограничения, с духовностью, *Голвалкар представляет ее не только как основополагающую систему, благодаря которой существует индивид, но и как основополагающую систему макроиндивида, на которого переносятся качества индивида. Мыслитель понимает под «макроиндивидом» в данном случае не стадию восхождения сознания индивида, а общество со всей совокупностью свойственных ему связей.*

Голвалкар, следуя классической индусской традиции, вообще называет индивидуальное, единичное, приходящим, общественное, корпоративное - вечным. Идеал поэтому для него заключается в том, чтобы трансформировать непостоянное индивидуальное в перманентное социальное, которое способно взять на себя качества индивида. Именно таким образом двойной аспект дхармы ведет к постижению божественной мокши. *Редактируя дхармическую основу макроиндивидуального, Голвалкар таким образом «дописывает» индусскую традицию, считающую все индивидуальное изменчивым, динамичным, бременным, а общее – вечным пассивным и неизменным, еще и макроиндивидуальным, сочетающим качества как индивидуального, так и общего.* Этот макроиндивид предстает

как Живой Бог, имеющий двойственные атрибуты: К примеру, он *есть становление*, т.к. имеет изменяемые характеристики, такие, как его сила, которая зависит от деятельности его органов. С другой стороны, он *вечен*, как закон дхармы, как божественное начало, как Абсолют. И этот макроиндивид есть естественное состояние общества.

Голвалкар представляет, как дхарма эволюционно и постепенно будет конструировать особый тип человека – органическую конечность Живого Бога - макроиндивида. Этому человеку не нужно силового, политического принуждения, чтобы выполнять определенные задачи, с одной стороны, с другой же, дхармическая идеология защищает дух человека от любого политического или социального воздействия. Именно на ней базируется одна из классических индусских идей – идея ахимсы (ненасилия).

По Голвалкару, власть, лишённая догматической идеологической поддержки, становится сама по себе бессильной и в действительности начинает исполнять отведенную ей роль инструмента, как это было «спроектировано» в божественном древнеиндийском социуме, где правила не государственная власть, а закон дхармы, где жрецы – брахманы занимали социальную ступень выше, чем цари, войны - кшатрии.

Голвалкар противопоставляет временной и брэнной политической власти, меняющей свои формы на протяжении истории, вечную дхарму, которая, будучи устойчивым всеобъемлющим взглядом на жизнь, имеет множество гибких проявлений, основа которых – изменчивость индивидуального. Сущностное отличие дхармы от власти состоит в том, что власть находится над индивидами, подавляя и направляя их с определенными целями, а дхарма есть качество, имманентное индивидам и потому регулирующее их взаимоотношения, что называется, изнутри.

Любая власть, будь то политическая, экономическая или какая-либо другая, содержит в себе отрицательные последствия. Контролируя какую-либо сферу, она воздействует на человека, предоставляя или лишая человека

каких-либо благ, тем самым создается дефицит этих благ и повышается их ценность по отношению к другим благам. Создается дисгармония человеческого существования, способствующая погоне за получением благ. Роль дхармы заключается в восстановлении гармонии макроиндивидуального над индивидуальным.

Таким же образом мыслитель противопоставляет дхарму и любой брешней общественной идеологии. Так, свойственная современности, борьба за права человека, воспринимается Голвалкар, как очередное столкновение интересов, приводящее к конфликтам. *Идея мыслителя – в замене прав на долг – дхарму.* Именно долг представляется тем фактором, который позволит привести общество к успокоению и создать гармонию сил и интересов.

Дхармическое общество выживает в условиях любого политического режима и любой политической власти, которые есть преходящие инструменты, вид которых диктуется условиями времени. Здесь автор приводит пример истории гонений на ранних христиан, которые не смогли уничтожить христианство как таковое, а лишь в итоге вызвали дальнейшее его усиление. Так и индусский социум продолжал существовать по своим законам в условиях мусульманского и британского владычества. Дхармический подход, по мнению Голвалкара, исключает негативные проявления политической власти, такие, как предвзятость, лицемерие и др.

В итоге Голвалкар невольно выделяет три уровня дхармы, которая в результате является законом как для людей (отдельных индивидов), так и для различных общественных институтов, в том числе, и для политической власти, так и для общества, как единого организма в целом (т.е. дхарма макроиндивида).

Как и для индивида, для макроиндивида, на которого переносятся индивидуальные характеристики, дхармическая установка – это не строгий закон, регулирующий действия власти, власть свободна в своей

деятельности, дхарма строго регулирует мотивы этих действий. Дхарма опирается на идеал внутреннего человека. Дхармический закон, который относится к сфере духовной обыденности, является личным убеждением макроиндивида, несущего в себе его.

Стремясь обойти этот закон, индивид вступает в конфликт с самим собой, за что получает наказание. Такое нарушение имеет две особенности: первое - его невозможно скрыть от самого себя и второе – наказание следует незамедлительно. Эти особенности имеют силу и для макроиндивида с той разницей, что нарушение его дхармы происходит не в макроиндивидуальной плоскости самим макроиндивидом (чего не может произойти, т.к. он есть воплощение божества), а на уровне систем органов – общественных систем и самих органов – индивидов в теле Живого Бога. Тогда, как эффект от нарушения дхармы имеет место быть на макроиндивидуальном уровне.

Важно отметить то, что мыслитель рассматривает макроиндивидуальную дхарму не как моральный закон, а как долг, внутренне присущий индивиду, который тот несет в каждой из своих общественных ролей и независимо от них. Дхарма, в этом смысле, отделена от чувств человека и от его моральных заповедей, которые, как личная дхарма вторичны, перед общественной свадхармой.

- По поводу *второго*, высшего плана проявления социального аспекта, Голвалкар рассуждает следующим образом. Он понимает, что такое установление дхармы предполагает «раскрытие Истинного Я» - идентификации сознания индивида с социальным божеством - макроиндивидом, причем, раскрытие его не в терминах, рассуждениях и заявлениях, а в качестве «объективного воплощения в объективном мире».⁴⁹ Т.к. в современном мире объективному воздействию может противостоять только объективное противодействие, нечто конкретное, то, что человек может чувствовать через опыт и через что он может завершить процесс познания.

Философ берет за основную посылку индийской философии, что человек есть объективное воплощение Реальности. Исходя из своей концепции Живого Бога и указанной посылки, он объявляет человека объектом религиозного поклонения и социального служения в том узком смысле, в котором, как он считает, идея служения доступна человеческому сознанию. Для мыслителя человек, хотя и является отдельной единицей, но по природе не является существом одиноким и независимым. Человеческие существа, имея некую общность (общий субстрат), собираются вместе, образуя новую форму Бога – общества, форму макроиндивида.

Для Голвалкара общество представляется не в качестве инструмента, с помощью которого индивид может достичь благополучия и удовлетворить свои потребности. Общество для него – это переход индивида на иной макроиндивидуальный уровень существования, в результате которого индивид, приобщаясь к различным социальным группам и их особой дхарме, может сам по себе встать на рельсы развития до высшей ступени множеством путей, закрытых для него вне общества. Линия унификации этих путей, с точки зрения Голвалкара, так или иначе, связана со служением обществу, следовательно, для мыслителя *прямой путь постижения Высшей Реальности заключается в служении человечеству, доведенному по своей форме и содержанию до служения Богу. Это есть форма существования макроиндивида.*

Именно раскрытие Истинного Я и концепция служения человеку представляется Голвалкару как *свадхарма (Swadharmā)*. Это дхарма в ее социальном аспекте, доведенная до индивидуального уровня нации, уровня макроиндивида. Основа же свадхармы, в свою очередь, зиждется на многочисленных самскарах.⁵⁰ Таким образом, для мыслителя раскрытие Истинного Я проходит через конструирование Национального Я, обладающего, как и индивид иного уровня, Национальной Свадхармой, т.е.

уже упомянутой макроиндивидуальной дхармой. Автор «Пучка» связывает национальное и макроиндивидуальное в единое целое.

Голвалкар указывает на «субординацию отношений» между свадхармой – общей национальной дхармой (общим национальным долгом) и дхармой, свойственной различным ячейкам индусского общества, будь то касты, верования, языковые группы и т.д. Мыслитель утверждает, что *свадхарма доминирует над дхармой только в той области, где линии их интересов пересекаются.*

Философ рассматривает оба аспекта дхармы, *индивидуальный и социальный*, таким образом, что они являются взаимно дополняемыми по отношению друг к другу. Своеобразие его идеи заключается в том, что помимо социальных отношений, которые дают самоограничения человеческой натуре, заставляя человека жить по нормам и правилам, существуют еще и индивидуальные внутренние самоограничения, стоящие вне общественных отношений и существующие только на индивидуальном уровне, как индивидуального, так и социального (как макроиндивидуального) аспектов дхармы. Возникает вопрос, если общественные самоограничения индивида базируются на столкновении интересов различных людей, то, что же является базой внутренних самоограничений, когда индивид остается наедине со своим сознанием?

Ответ на этот вопрос видится Голвалкару в том, *база индивидуальных самоограничений состоит в столкновении всего комплекса желаний человеческого сознания с основным его устремлением – тягой к познанию Вечности, приобщению к Абсолюту, тягой к мокше.* Именно в пользу последнего индус следует дхармическим путем самоограничений и правил, которые в достаточной степени индивидуальны в зависимости от внутренних и внешних условий, в которых развивается и существует индивид. Этот внутренний «конфликт» индивида и составляет основное содержание духовной обыденности индуса.

Автор пишет: «Первый (индивидуальный аспект дхармы) можно определить как некую подготовку, которая позволяет человеку направлять и контролировать собственные желания, а также позволяет создать внутри себя условия для проявления Божественной Сущности или Вечной Реальности даже тогда, когда человек наслаждается богатством материальной жизни. Это и есть дхарма. Второй, (социальный аспект дхармы) означает то, что сила, которая соединяет индивидов вместе и поддерживает в них состояние общества, также зовется «дхармой».⁵¹

Комбинация этих двух дефиниций отражает то, что сущность самой дхармы заключается в организации социальной жизни, чтобы каждый индивид почувствовал и осознал единство с другими до такой степени, чтобы его сознание слилось с сознанием макроиндивида – Живого Бога; чтобы его наполнил дух самоотречения с тем, чтобы сделать материальную жизнь других богаче и чтобы индивид раскрыл в себе духовную силу, которая приведет его к познанию абсолютной истины.

В рассуждениях Голвалкара важен тот момент, что в этом общественном пути достижения высшего счастья он не противопоставляет общественный аспект дхармы индивидуальному. Для философа оба аспекта равны и каждый со своей стороны ведут индивида к единству в Абсолюте. С точки зрения индивида, социальная жизнь сама по себе не ведет к Высшей Реальности, но при этом сама социальная жизнь, сам социум не для индивида, а сам в себе есть Высшая Реальность. Следовательно, приобщение к нему и есть путь индивида к полноте бытия, к истинному счастью. Здесь можно процитировать изречение мыслителя: «Люди рождаются и умирают, бесчисленные поколения рождаются и умирают, но нация остается».⁵²

В результате Голвалкар возвращает дхарме традиционный смысл, назначение, от которого отошло большинство неоиндусских мыслителей, обратившихся к индивиду и индивидуальному. Но Голвалкар меняет содержание дхармы. Если в традиционном состоянии системы индуизма

акцент ставился на исполнении предписаний, созданных для каждой ячейки общества, то, в голвалкаровском виде, дхарма рассматривается не как постулат, а как возможность совершать различные действия, обладая при этом правильной мотивацией и набором стратегем, баланс которых меняется благодаря введению, наряду с индивидуальным и общественным, макроиндивидуального.

Что касается «исполнения предписаний», то и эта область также сохранена в философии Голвалкара из классической индусской философии, но она отделена от дхармы. В этом смысле для Голвалкара индусская культура – это самсары, многочисленные реальные ритуалы трансцендентного происхождения, свойственные самой жизни индусов.

В итоге, четырехкратный принцип с его дхармической основой представляет собой «каркас» макроиндивида, имеющий божественную, вечную, а потому, пассивную природу. Такие же элементы, как артха и кама, в принципе несущие в себе активное начало, являются лишь производными характеристиками, как на индивидуальном, так и на макроиндивидуальном уровне.

Так, в концепции Живого Бога представлен пассивный аспект соотношения индивидуального и социального. Активный же, деятельностный аспект является содержанием другой концепции Мадхава Садашива Голвалкара: концепции Родины-Матери.

Концепция Родины-Матери двояка по своему происхождению и соединяет в себе индусскую традицию, к возрождению которой призывал Голвалкар, и неоиндусскую, привнесенную, как результат вхождения Индии в систему мировых отношений.

Проблема заключалась в том, что вся индийская философия, в частности, социальная философия, как и система индуизма, были рассчитаны на регуляцию отношений внутри Индии как замкнутой и закрытой ячейки. При вхождении Индии в систему мировых отношений

философско-идеологический вакуум, связанный с появлением этой нетрадиционной для системы индуизма сферы, был заполнен западными по происхождению концепциями, оставшимися в наследство от эпохи реформации, как единственно возможный способ построения отношений с внешним миром.

В связи с этими же обстоятельствами в философской системе Голвалкара, основанной на пусть и переработанной, но традиционной индусской философской системе, также образовался пробел. В таких вопросах, как место индусского общества в системе мировых отношений, перспективы развития Индии в мире, проблемы сохранения самобытности, проблема мирового значения развития индийского социума, проблема соотношения индивидуального и социального в интернациональном аспекте, где дхармическое входит в противоречие к адхармическому.

Концепция Родины – Матери не является в полной мере детищем Голвалкара. Она представляет собой продолжение линии Хедгевара, основная идея которого заключалась в том, чтобы заложить правильную прочную и позитивную основу концепции нации. Хедгевар, являясь представителем своего времени, не связывал концепцию нации с индуизмом и традиционным представлением об индусском обществе, для него наиболее важным являлась самоактуализация этого общества в изменившемся мире.

Голвалкар же сумел доработать и привести в единую систему, как концепцию Живого Бога, так и линию Хедгевара с его идеей позитивной нации. Последняя вылилась в концепцию Родины-Матери, фундамент которой состоит в определении понятия «нация», и он видит это определение в европейских формах.

У мыслителя «нация» представляет собой различные группы индивидов, ограничивающие себя внутри естественных территориальных границ, другой важный ее аспект состоит в том, что люди, проживающие на этих территориях, развивают в себе чувство любви к месту их проживания,

включающему в себя как природные элементы, так и социокультурные.⁵³ У этих людей возникает представление о собственном и уникальном жизненном пути, который они всеми силами стараются сохранить и защитить. Исходя из этого, они представляют собой отдельную изолированную сущность, что и называется нацией. Голвалкар отходит от точности определения и наличия всех признаков нации, а просто аморфно концентрирует ее вокруг чувства любви к Родине, в общем-то, повторяя путь Саваркара, проделанный им в поисках «индусскости».

Своей основной тезис – «чувство любви к Родине», как объединяющее и унифицирующее всю нацию начало, Голвалкар подкрепляет именно европейским пониманием «нации». Но, мыслитель подразумевает «нацию» в классическом европейском содержании этого термина,⁵⁴ рассматривая грань самоактуализации Индии в плане проблемы определения индусами своего места в мировой политической и культурной системе. Для него, западный вариант, т.е. то, в какой степени эта концепция заявила о себе в европейской культуре, представляет собой лишь только одно из проявлений единой концепции Родины.

Голвалкар исходит из того, что индийский философский и социальный идеал отличен от идеала Запада и уходит в духовную обыденность. При этом, Запад говорит с Индией с позиции материальной обыденности, соблюдая свои материальные, территориальные, политические и прочие интересы и следуя идеологии и философии, с ними связанной.

Именно вопрос отношений с западным влиянием, как за пределами страны, так и внутри индийского общества, Голвалкар пытается решить с помощью своей концепции Родины–Матери в ее самоактуализационной, проевропейской ипостаси.

Конструируя свой индусский идеал Родины-Матери, Голвалкар опирается на традиции индуизма, имеющие устойчивый образ Богини-

матери, который мыслитель смог, в полной мере, оценить, проходя духовное обучение в Бенгалии.

Один из ведущих английских индологов Артур Л. Бэшем по вопросу традиции Богини-матери пишет: «Богини-матери почитались в Индии во все времена, но в период, разделяющий культуру Хараппы и времена Гуптов, культы богинь привлекали мало внимания со стороны образованных и влиятельных людей и были извлечены из мрака забвения только в средние века, когда женские божества, теоретически связанные с богами, как их супруги, вновь стали почитаться в высших классах общества... С тех пор значение богини-матери возросло... В настоящее время (информация относится к 50-ым годам прошлого века) он (культ богини-матери) еще популярен в Бенгалии и Ассаме. Известен он и в других районах Индии.⁵⁵

Голвалкар в своей концепции берет не конкретную «пару» - богиню и ее супруга (к примеру, Шиву и Дургу), а сам образ, клише. Мыслитель обращается не к самой богине, а к тому, что она олицетворяет собой и привязывает это представление ко всей территории Индии, как к божественному, материнскому началу. Голвалкар говорит о священной земле Бхарат⁵⁶ (Индии), ссылаясь на священные источники: «Человек, рожденный на земле Бхарата, являющейся вратами на небеса и путем к спасению, более благословлен, чем сами боги». Робиндронат Тагор называет Индию (Бхарат) «волшебной Богиней мира...»⁵⁷

Мыслитель обращается к полному названию священной земли. Оно звучит как Bharat Mata, что в современном варианте переводится, как Родина-Мать. С этого начинается Мадхав Садашив Голвалкар конструировать индусскую грань концепции Родины-Матери. Философ апеллирует к индусскому пониманию термина «Бхарат Мата», который, как и все более-менее значимое в индийской культуре, имеет религиозную, священную санкцию. Поэтому индус имеет к Родине не только «сыновние», национальные чувства, но и религиозную привязанность. Эту вторую основу

национального единения Голвалкар считает преваляющей для индусской ментальности.

Поэтому философ акцентирует внимание на культурной древнеиндийской концепции. Согласно ее содержанию, само слово «Бхарат» означает «Мать», причем, не просто Мать, а Мать индусов, т.к. индусы уважительно называют женщину по имени ее старшего ребенка (к примеру, мать Раджива). В связи с этим, «Бхарата» трактуется как старший брат индусов. Таким образом, получается, что Бхарат – это мать всех индусов, божественное женское начало. Голвалкар наполняет клише Богини-матери общенациональным смыслом, проча Бхарату роль «божественной супруги» Живого Бога, Бога-общества.

Возникает вопрос: Как соотносятся у Голвалкара Живой Бог и Бхарат (Родина-Мать) и как с ними соотносится человек, как индивид?

Здесь необходимо вновь обратиться к А.Л. Бэшему, который отмечает тот факт, что Богиня олицетворяла собой шакти,⁵⁸ *могущество или потенцию соответствующего ей мужского божества*, в данном случае, Бога-общества. Как уже было отмечено, *в Индии считалось, что Бог пассивен и трансцендентен, в то время как женский элемент является его активным имманентным началом.*⁵⁹ *Именно эту связь Бога и Богини Голвалкар переносит на свою концепцию нации, реконструируя деятельный аспект соотношения индивидуального и общественного. У мыслителя Родина-Мать играет роль активного имманентного начала статичного, пассивного, трансцендентного Бога-социума. Родина-Мать есть динамический, внутренне присущий аспект Живого Бога.*

Проблема здесь заключается в том, что в религиозно-философском смысле шакти является кажущимся, т.е. относящимся к майе, динамическим аспектом бытия какого-либо бога. К примеру, Шива, как бог созидания и разрушения в качестве своего шакти имеет те процессы обновления, которые происходят в материальном мире: землетрясения, тайфуны, пожары

и пр. явления, имеющие физическую природу кажущегося становления Абсолюта, в то же время, это многочисленные культы богинь. Возникает проблема выявления шакти, как динамического аспекта Живого Бога, т.е. социума, при условии, что «тело» Родины-Матери лишь в незначительной, нематериальной своей части является социальным явлением, т.к. реально в своем материальном аспекте относится, прежде всего, к миру природному. Бхарат – это есть та форма, которую принимает шакти у Голвалкара.

Чтобы разобраться в сущности шакти последуем за рассуждениями самого мыслителя:

Отправной точкой философа является «тело» Родины-Матери. Голвалкар констатирует тот момент, что, если для Живого Бога, для Вират Пуруши телом является индусское общество, т.е. конгломерат самих людей – индусов, то для Матери телом является географическое положение земли Бхарата, т.е. сама священная земля. Она, по идее автора «Пучка», включает в себя весь массив Гималаев на востоке и простирается до территории современного Ирана включительно – на западе, до Сингапура и Цейлона – на юге, также включительно. Это Голвалкар определяет, ссылаясь на легенду о стране Ариев, взятую им из пуран,⁶⁰ упанишад,⁶¹ Атхарваведы и Зенд-Авесты. Кроме территорий, философ перечисляет священные реки: Ганге, Ямуне, Годаваре, Сарасвати, Нармаде, Синдху и Каувири, считающиеся для индусов не просто священными, но и связанными с богинями, так Ганга-Мата или Сарасвати.

Эти реки сливают воедино материальную и духовную реальность, т.к. берут свое начало во внеземной реальности. С ними связаны обряды духовного очищения, приобретения силы, по ним отправляются мертвые после сожжения. Они играют огромную роль в культуре и религии индусов, в их мировоззрении, и что наиболее важно, в ежедневных индусских ритуалах. Они являются тем связующим звеном между телесной,

материальной сущностью Родины-Матери и ее божественной священной стороной.

Голвалкар представляет Бхарат, как центр мироздания, как божественную землю, единственную, которая дарит возможность познания Предельной Реальности. Это один из постулатов индуизма, что только рожденный на земле Бхарата, т.е. индус может достичь в этом рождении Абсолюта, Предельной реальности. Постулат о том, что Бхарат – это Избранная земля для познания Бога, Голвалкар рассматривает не как чувство любви к Родине, а как религиозное убеждение, утвердившееся еще в древности. В доказательство этого он ссылается на историю становления мировых религий, подчеркивая опосредованное общение людей с Богом через Христа и Мухаммеда, тогда как индусские святые и аскеты общались с Богом напрямую, познавая Его, приобщались к Абсолюту.

Мыслитель пишет: «Ничего не может быть более святым для нас, чем эта земля. Любая частица этой земли, не важно, живая или мертвая – священна для нас».⁶² Это отношение к земле передавалось индусами из поколения в поколение и культивировалось изо дня в день при помощи самскар (правил поведения) и каждодневных предписаний. Примером могут служить важнейшие религиозные церемонии у индусов, начинающиеся с поклонения земле, не говоря уже о повседневных делах, которые также сопровождаются подобными обрядами. В результате Голвалкар переводит ряд важнейших индусских религиозных обрядов и стратагем, таких, как поклонение земле, очищение в священных реках и др. в один главный ритуал поклонения Родине-Матери, тело которой материально, как и тело любой женщины-матери.

Мыслитель представляет Богиню-мать и ее материальное воплощение как нечто, дающее индивиду возможность приобщиться к Богу, как инструментарий Его раскрытия. Это первый важнейший момент, конструирующий связь индивида и Бога-общества.

Важным представляется еще и то, что Богиня-мать (Родина-Мать у Голвалкара) предстает не менее статичным началом, чем Живой Бог. Тогда откуда может появиться динамизм шакти?

Здесь вновь, связующей нитью у Голвалкара выступает «идея служения», согласно которой человек, как индивид, должен отдавать все свои силы на благо другим, что в концепции Живого Бога-общества приравнивалось к служению Богу, поскольку другие люди есть его тело. Если учесть тот момент, что Родина-Мать, как воплощение шакти, имманентна Богу, то и служение Богу должно иметь грань служения его шакти. Единство «тела» Бога и «тела» его шакти вполне согласуется с мифом о Пуруше, части которого превратились не только в социальные, но и природные явления:

Из пупа возникло воздушное пространство,

Из головы развилось небо,

Из ног – земля, стороны света – из уха.

Так они устроили миры.⁶³

Но здесь миф вступает в противоречие с концепцией Живого Бога Голвалкара, для которого общество есть Бог, люди составляющие социум, есть Его тело. Природа же, земля Бхарата – не есть тело Живого Бога. Они отчуждаются от него.

Именно благодаря этому отчуждению мыслителю удастся сохранить имманентность шакти. Объект служения отделяется Голвалкаром от субъекта, который осуществляет это служение, т.к. сам субъект – это составная часть тела Бога.

Родина-Богиня-Мать предлагается Голвалкаром как объект поклонения и бесконечной преданности, отделенной от человеческого существования. Мыслитель представляет это как поклонение в соответствии с классическими индуистскими канонами. Это есть то поклонение, та классическая обрядовость, от которой отказался неоиндуизм, предпочитая

ей мистический путь. Кроме этого, Голвалкар приравнивает любовь и почитание Родины к любви и почитанию матери – наиболее живучей семейственной традиции из всех традиций кастовой системы.

Голвалкар рассуждает так: мать кормит и поит своих детей, пока они не окрепнут и не встанут на ноги. Это встречается как у животных, так и у людей. Человек, отличается от животного тем, что он не теряет любовь к своей матери, даже после того, как сможет обходиться без нее. Родина-Мать – это связующее звено между отдельным индивидом и Богом. Индус, теряющий связь с Родиной-Матерью, теряет дхармические связи и становится, таким образом, отщепленным от «тела» Бога индивидом, отделенным от высшего и божественного социума. Связь Родины-Матери, как богини со своим божественным супругом идет через *«служение индивида»*. Это позволяет Родине-Матери быть одновременно внутренне присущей и отчужденной от Живого Бога как подобный ему объект служения. Служение же, как одна из самостоятельных и ведущих идей Голвалкара, через связь божественных супругов приобретает новое динамическое содержание. Служение индивида предстает как бытие Богини, как бытие процесса.

Дело в том, что по концепции Голвалкара, преданность и посвящение себя Родине-Матери индивиды могут выражать двумя способами.

Во-первых, формальным способом, т.е. традиционное для индуизма воспевание гимнов, совершение обрядов, паломничество. Это – религиозное поклонение, о котором уже было сказано выше, и которое представляет собой отход от традиций неоиндуизма в сторону классической традиции. Этот формальный способ, несет в себе религиозный динамический аспект, т.к. ритуал сам по себе есть действие.

Во-вторых, динамическим способом – это есть «практические проявления национальной жизни и дух готовности принесения себя в жертву ради защиты, свободы и чести Родины».⁶⁴ Динамический аспект поклонения

Родине дополняет формальный, который без динамики теряет смысл. Эти два аспекта преданности Родине названы Голвалкараром «пассивным и активным аспектами саттвы».⁶⁵

На саттве стоит остановиться подробнее. Саттва – это истовость, в философии санкхья - одна из гун (свойств, качеств), связанная с гармонией, постижением, ясностью, прозрачностью, легкостью и умиротворенностью. Саттва употребляется в случае, когда не предрешается вопрос о способе бытия индивидуума: если Атман – есть бытие индивидуума как субстанции, то саттва может означать и бытие процесса или акциденции.⁶⁶

Смысл, который Голвалкарар вносит в саттву, в общих чертах, соответствует классическому понятию, но при этом имеет свои нюансы. В отличие от вайшешики, в системе санкхья всего три гунны: Саттва, раджас – энергия, пыл, движение и тамас – инертность, косность. В соответствии с линией мысли, упирающей на деятельную природу человека, которую избрал мыслитель, он, казалось, должен был бы избрать не саттву, а иное качество – раджас, т.к. именно раджас отвечает за динамику в человеке. Но тут уместно вспомнить одно из двух основных требований к индивиду, выдвигаемых мыслителем в своей философской системе. От индивида требуется наличие умиротворенного сознания, а вовсе не пыл. Поэтому Голвалкарар избирает саттву, но вкладывает в нее деятельный аспект, трактуя истовость, как безудержную, активную устремленность. Для философа саттва есть качество, включающее лучшие стороны двух других гун.

Пассивный аспект саттвы определяется Голвалкараром как высший, т.к. связан с проявлением безусловных добродетелей, но, при этом, автор отмечает, что активный аспект саттвы, несмотря на свое более низкое положение, важнее пассивного аспекта, т.к. в современном мире, где правят грубые силы, пассивный аспект в отдельности не жизнеспособен.

Динамический аспект, саттва, представляемая Голвалкараром как бытие процесса, по отношению к Атману, бытию индивида, как субстанции, в

своим надындивидуальным уровнем и есть шакти, и есть воплощение Богини в процессе, олицетворяющей активное начало. В этом смысле телом Родины-Матери, имеющей качества шакти, является *служение*, как совокупность *индивидуального служения*.

Шакти – служение Голвалкар представляет в виде «героического усилия», стремлением к испытанию которого увлечен индивид. Это усилие, звучащее как призыв к действию, может быть само по себе как позитивного свойства, так и негативного. Даже, будучи позитивным, оно находится в мире, где существуют такие же усилия, носящие в себе негативный аспект, противостоящий духу, заключающемуся в пассивном аспекте саттвы. Голвалкар делает вывод о том, что деятельность, динамика и героизм, т.е. шакти правит миром материальной обыденности и является основой философии успеха в жизни в этом мире.

Таким образом, Богиня-мать – это олицетворение шакти Живого Бога. Она, в этом качестве представляет собой служение людям, не как результат, а как процесс. Служение же, как процесс в философии Голвалкара, имеет свою, так называемую, «философию действия».

Идею «философии действия» Голвалкар унаследовал от своего учителя Кешаврао Балирам Хедгевара, которого он сменил на посту главы РСС. Хедгевар не оставил после себя значительных трудов, т.к. смысл своей философии действия он видел именно в деятельности, которая не знает усталости, сна, отдыха. Хедгевар провозгласил деятельный, лишенный какого бы то ни было религиозного теоретического или философского обоснования путь достижения Абсолюта, который, как это ни покажется парадоксальным, скорее является наследием древнеиндийских представлений о гуру – учителе, переработанным для широких масс. Кроме детеологизированности, простоты и отсутствия «излишней теоретизированности» философии действия, она провозглашала, ставший

традиционным для неоиндуизма, путь достижения Абсолюта индивидом в рамках текущей жизни, минуя длительные перевоплощения.

Хедгевар исходил из традиционной индусской идеи «исключительности», и, как позднее Голвалкар, стремился найти доступный для большинства индусов путь к освобождению, как в современном мире, так и в высшем аспекте достижения Абсолюта, путь к высшему счастью. Поэтому путь к идеалу Хедгевара был лишен мыслительных сложностей, т.к. «философия действия» призывала просто, каждодневно прилагать все жизненные усилия на пути к достижению «Абсолюта». Для этого не требовалось сложного абстрагирования от майи (мира как кажущегося явления). Философия действия Хедгевара была направлена на решение конкретных задач, стоящих в период национально-освободительной борьбы, на объединение людей, какими бы разными они не были, в целях национальной интеграции. Хедгевар, будучи создателем самого термина «философия действия», не создал философского обоснования своему детищу, а только - деятельное.

Другим источником, сформировавшим философию действия Голвалкара, безусловно, является «Бхагавадгита», ставшая одним из наиболее популярных священных текстов для неоиндуизма. Безусловно, пришедшая с запада идея социальной активности, нашла свое преломление на индусской почве через «Гиту». Многие видные идеологи неоиндуизма именно в «Гите» видели «философию активности». Так, Б.Г. Тилак в своей книге «Тайна Бхагавадгиты» стремился доказать, что согласно букве и духу этой поэмы важнейший путь к Абсолюту и вообще важнейший путь в человеческой жизни – это путь деяний (карма-марга, карма-йога), которому он придавал современный общественно-политический смысл.⁶⁷

Следуя за «Гитой» неоиндусской волны, Голвалкар дал философское обоснование философии действия Хедгевара, завершив этим так же и вопрос

о природе макроиндивидуального начала и обозначив путь перехода индивида в макроиндивида.

Соотнеся макроиндивидуальное начало в деятельном аспекте с индивидуальным началом, Голвалкар обнаруживает общность ареалов жизненных усилий индивида и макроиндивида, т.е. идентичность индивида и макроиндивида в динамическом аспекте существования. В то же время, это единство индивида и макроиндивида исключено в статическом плане, где наблюдается иного рода единство: идентичность макроиндивида с Живым Богом, который, в свою очередь, есть индусское общество, есть воплощение Бога, есть, своего рода, персонификация общего субстрата. Эта идентичность понимается через дхармическое единство божественного и макроиндивидуального.

Подводя итог вопросу соотношения индивидуального и социального в философии Голвалкара, необходимо сделать вывод о том, что мыслитель для решения этого вопроса создает новую категорию макроиндивидуального, которую он вводит в соотношение индивидуального и общественного, представляющего как проявление общего. Именно макроиндивид представляется мыслителю ключом к разрешению проблемы, ключом к созданию гармоничного общества, способного дать возможность индивиду реализовать свой основной импульс надлежащим образом. Человек рассматривается мыслителем по традиции не просто как часть Бога или часть общества, а как потенциальный макроиндивид, способный напрямую воздействовать на общий субстрат в реализации своих задач. Человек представляется как определенный социум, обладающий характеристиками макроиндивида, божественными характеристиками.

Сложность этой концепции видится в самом понимании макроиндивида, который в «Пучке мыслей», будучи единым и неделимым, не имеет даже единого термина, т.к. раскрывается через грани отношений к понятиям иного уровня, понятиям индивидуального и общего, брэнного и

вечного, человеческого и божественного. В общем-то, Голвалкар и не ставит перед собой задачи раскрытия введенной им категории и указания всех атрибутов этого явления, т.к. в качестве основной проблемы видит вопрос перехода индивидуального в макроиндивидуальное.

Что же касается макроиндивида, то он становится божеством «второй» детеологизированной религии индуизма, созданной, точнее, сдублированной Голвалкаром с системы индуизма и основанной на представлении о *внутренних узлах, общем субстрате и основном импульсе* человека. Поэтому макроиндивид, именуемый Голвалкаром в этой своей ипостаси как Живой Бог, приобретает спиритуальные, не умопостигаемые черты, которые являются связующим звеном между противоречащими друг другу атрибутами макроиндивида, такими, как вечность и изменчивость, пассивность и активность, общность и индивидуальность. Макроиндивид видится Голвалкаром, как социальное божество современности, культ которого основан на механизмах, взятых из классического индуизма, таких, как четырехкратный принцип, самскар, «кастовое» деление общества, шакти и др., а также новых механизмах, таких, как философия действия. То, что создал автор «Пучка», можно назвать постиндуизмом, «социальной» философией – религией, целью которой является гармоничная общественная регуляция при сохранении основных индивидуальных жизненных мотиваций, свойственных традиционной индусской схеме.

§ 3. Человек как Бог

Голвалкар, взяв философию действия на вооружение, отошел от *аморфности и отсутствия системности*, свойственных философии действия Хедгевара и развил ее до детально проработанной доктрины, которая содержит два взаимосвязанных аспекта, раскрывающих индивида – индуса, как божественного макроиндивида. Это «индусская «видовая»

исключительность» - основная опора национальной идеи и представление о «героическом усилии». Рассмотрим их по порядку:

1. В качестве одного из немаловажных факторов, дающих возможность создать божественное общество и обеспечивающих органичность служения, Голвалкар определяет врожденную исключительность, свойственную индусам, как индивидам.

Индусская традиция недвусмысленна в этом вопросе. Она черпает свои представления от, уже многократно упомянутого, мифа о жертвоприношении первочеловека - Пуруши, из которого было создано индусское общество. В нем существуют три высших варны: брахманы, кшатрии и вайшьи, именуемые «дважды рожденными». Их вторым рождением (упанаяна) становится особый обряд посвящения в варну, тогда как потомки аборигенов – шудры, по мнению ариев, рождались один раз.⁶⁸

Голвалкар всячески поддерживает эту традицию и интерпретирует ее в соответствии с новыми условиями становления независимой Индии: «...в отличие от других религий, где ребенок рождается просто человеческим существом и лишь потом, после обряда, становится христианином, мусульманином, индус сразу рождается индусом. Только отличительным признаком второго рождения мыслитель видит следование индусов дхарме и прохождение через самскар, главное, по мнению Голвалкара, в «исключительности» индуса не пассивный признак, вроде «крещения», обряда посвящения в варну, а динамический».⁶⁹

Если продолжить рассматривать индусскую традицию, то можно заметить, что все вместе, т.е. брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры составляют одного человека (в трактовке Голвалкара - макроиндивида), следовательно, ни одна варна, ни один человек в отдельности не имеют самостоятельного значения. Даже варна, объединяющая в себе многих людей, ущербна, т.к. не вбирает в себя весь мир принесенного в жертву Пуруши. Тут уместно вспомнить классический принцип индусской

религиозно-философской традиции, который гласит, что *целое всегда важнее части*. Этому принципу брахманская традиция оставалась верна с момента создания Пуруша-сукты.⁷⁰ Голвалкар, по-своему, вторит традиции, подходя к этому вопросу через концепцию Живого Бога, идею макроиндивида, который суть есть – индусская нация.

Кроме того, миф подчеркивает древность и божественность происхождения индусов. Если сослаться на санкхью, столь близкую философии Голвалкара, то там Пуруша представляет собой духовный принцип, противопоставляемый материи (пракрити).⁷¹ Он – единый вечный дух, свойственный индусам, уходящий в вечность.

Голвалкар об этом пишет так: «...все секты, различные касты в индусском ареале могут быть определены в терминах и понятиях, но термин «индус» не может быть определен, потому что включает все. Конечно, существовало множество попыток определений, возникающих время от времени, но все эти подходы были обречены быть неполными. Происхождение нашего народа восходит к тому времени, когда мы обосновались здесь и жили *как единая цивилизованная сущность*. Это время неизвестно историкам, в таком случае, мы – анади (anadi), т.е. не имеющие начала. Дать определения такого рода людям невозможно так же, как невозможно выразить или определить реальность, потому что слова, сами по себе, вторичны к самой этой реальности, они лишь ее часть. Аналогичные случаи с индусами. Мы существовали тогда, когда не было необходимости в каком-либо имени или названии».⁷²

Но интересно, что в «Ригведе», из которой взят миф, давший жизнь индусской традиции нации, речь идет не о становлении индийского общества, а о творении всего человечества, т.к. расчлененный Пуруша представляет собой Вселенную.

*В самом деле, Пуруша – это Вселенная,
Которая была и которая будет...*⁷³

В мифе о Пуруше не говорится даже о происхождении человека. Речь идет о происхождении четырех варн индийского общества, представляющих все человечество. В результате о происхождении остальных народов ничего не сказано, но в более поздних источниках остальные народы представляются как те же самые арии, но являющиеся отступниками, не выполняющими дхарму - адхармистами.

Это низшая ступень в единой для всех народов лестнице и ей соответствуют млечхи – варвары, при этом, не имеет значения, как они себя называют, и какое представление о себе имеют. К млечхам относятся все не индийские народы.

Термин «народ» у индусов (каста джати) не сопоставим с европейским понятием. Народ – есть определенная каста или варна, поэтому понятно, что мусульмане, пришедшие в Индию с завоеванием, рассматривались индусами как, своего рода, кшатрии (воины) – адхармисты.⁷⁴

Здесь уместно продолжить вышеприведенную мысль Голвалкара: «Мы были добрыми и просвещенными людьми, людьми, имеющими знание о законах природы и законах духа. Мы построили великую цивилизацию, великую культуру и уникальный социальный порядок, мы произвели почти все, что было полезно человечеству, когда остальная часть человечества была просто двуногими животными, тогда не было дано нам какого-либо особого имени. Иногда мы пытались отличать наших людей от других, мы назывались «просвещенными» - Ариями, тогда как остальные были млечха (варвары)». ⁷⁵

Это и есть традиционный индусский «национализм». Главная идея, которую он несет, заключается не в превосходстве индусской «расы», а в ее многовековой подготовленности к достижению Высшей Реальности, в ее близости к Богу. Голвалкар соотносит эту мысль с современным «западным» национализмом, тем самым, создавая концепцию вселенского национального самоопределения не перед другими нациями, а перед Богом.

По мысли Голвалкара, индус, который сразу рождается индусом, несет и религиозный долг от самого рождения – *saḥaja karma*. И это есть главная обязанность индуса. Она стоит над всеми другими обязанностями. Именно этот первейший долг, по мнению Голвалкара, гармонизирует индусское общество и ликвидирует несоответствия, пожирающие различные органы божественного тела Бога-общества. И именно наличие этой составляющей, отсутствующей у млечха, выделяет индуса.

Интересно, что у Голвалкара, в его философских рассуждениях практически не встречается слово «человек», он не заостряет на этом внимания, кроме «космополитических» вопросов, таких, как проблема всеобщего счастья, да и то, даже в них речь идет *о живых существах*, а не о людях.

Если этот момент сопоставить с вышеприведенным индусским мифом, в повествовании которого также нет людей, а есть брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры, каждый из которых наравне с богами, луной, звездами произошел из какой-то из частей Пуруши, то получается, что *в философии Голвалкара человек, как некое обобщение, обозначающее определенный вид существ вообще, отсутствует*. Поэтому, когда автор «Пучка» говорит о людях и их особенностях, их счастье – он говорит, прежде всего, об индусах. И индус понимается не как отдельная нация, а как ступень развития существ на пути к Абсолюту.

Человек, по представлению мыслителя, – это не единое, а разнообразное множество групп, обладающее объединяющими его элементами, которые истинно едины лишь в Абсолюте. Более того, представители одних групп, проявляя себя по-иному, могут при определенных условиях перекочевывать в другие группы, меняя свой «вид» на иной, к примеру, путем перерождения. Кроме того, некоторые группы способны дойти в своем социуме до состояния индивида, как это видно из концепции Живого Бога. Это, по мнению мыслителя, одно из качеств, присущих индусам, как отдельному

«виду», как ступени развития живых существ. Исключительность индусов подчеркивается благодаря наличию целого – макроиндивида, а не благодаря исключительности его частей – индусов, которые есть лишь производное от целого. Наличие целого, общего по своей форме, и индивидуального, по своей сути, – это есть первый фактор, обеспечивающий исключительность индусов не просто в межнациональном масштабе, а во вселенском.

Философ видит сущность индусского общества в высшей преданности и посвящении себя Живому Богу. Как уже было сказано, Голвалкар конструирует своего Бога–общество не просто для индуса, под среднего человека – обывателя. Но и обыватель, по его мнению, должен измениться соответственно пути осознания Бога, что и является, по мнению мыслителя, «истинным видением национальной жизни».

Для обывателя, вступившего на путь познания и служения Богу, необходимо отойти от «ограничений», вызываемых индивидуальными аспектами его жизни. Обыватель, средний человек, для философа так и остается на своем месте, Голвалкар вовсе не стремится поднять его до какого-либо иного уровня. Здесь речь идет о смене «тона» жизни через культивирование индусских ценностей. Голвалкар говорит об идеале человека нового общества, способного быть макроиндивидом. В этом и состоит второй фактор, составляющий исключительность индусов.

Макроиндивид предстает в философии Голвалкара не просто как решение проблемы соотношения индивидуального и общего в спиритуальном и социальном ее ракурсах, но и как реальная единая сущность индусского социума, как его объективная особенность. Макроиндивидуальная природа этой сущности представляется как форма существования общего субстрата. При этом, индивид, понимаемый естественным образом только как индус, т.е. несущий в себе бремя второго рождения – четырехкратный принцип, является органичной частью тела макроиндивида – Живого Бога. Индивид обладает индивидуальным

сознанием, являющимся проявлением макроиндивидуального сознания, но он, будучи частью целого, не может достичь истинного счастья в отдельности от целого, вечного. Индивидуальная гонка за удовлетворением потребностей, за достижением счастья приводит лишь к частичному удовлетворению потребностей, т.к. индивид, как часть макроиндивида, просто не обладает способностью, свойством свершить достижение истинного, абсолютного, вечного счастья, индивид, обладающий индивидуальным сознанием и потребностями, не может быть целым, а, следовательно, и приобщенным к Вечному, каковым является Брахман.

Голвалкар в своей философии останавливается на «третьем варианте», дающем возможность достижения истинного счастья, на присущей индивиду способности быть макроиндивидом и в этом качестве достичь своих целей. Индивидуальное состояние индуса в макроиндивидуальном плане есть пассивное состояние, т.к. при наличии характеристик, свойственных как индивиду, так и макроиндивиду, индивид, под которым понимается в данном случае индивидуальное сознание, предпочитает проявлять их исключительно в индивидуальном плане, присоединяясь к общей гонке за благами, наряду с другими, подобными ему индивидами (это то, что Голвалкар называет стадным инстинктом,⁷⁶ свойственным современному обществу). Будучи активен и деятелен в материальной обыденности, он, при этом, становится пассивным в макроиндивидуальном плане - в духовной обыденности.

Перевод жизненных усилий в макроиндивидуальный план, то, что Голвалкар называет «сменой тона», представляется как переключение сознания индивида с «*усилий*» на «*героическое усилие*», которое и есть *усилие* в его истинном, полном виде.

2. Представление о «героическом усилии», как втором необходимом компоненте философии действия, понимаемой как раскрытие

макроиндивидуального тона жизни макроиндивида, развиваются у Голвалкара из общественного идеала человека.

Идеал человека в обществе для Голвалкара – это бдительный организованный и сильный *индивид*, в котором сила проистекает из организации, включающей, в большей степени, психологический и духовный аспекты, нежели материальный и физический.

Непосредственно в организации Голвалкар видит первую наиболее фундаментальную предпосылку вечного существования Бога-общества, чью силу и величие отражают элементы, его составляющие, т.е. индивиды.

В связи с этим, Голвалкар вновь обращается к человеку, именно в познании человека, по его мнению, кроется любое социальное построение. Он рисует идеал человека, который как одно из звеньев цепи себе подобных, является основой гармоничного общества. Автор подходит к идеалу человека не в отдельности, а через призму общего субстрата, т.е. того, что объединяет людей, а не различает, того, что представляет собой макроиндивид.

Он считает, что для нации должен существовать некий «общий код», содержащий в себе единство в двух аспектах, индивидуальном - это единство сознания и мысли, и социальном - это единство морали и веры не в полном их объеме, а лишь в том моменте, который позволит наполнить индивидов абсолютной лояльностью к Живому Богу, т.е. к нации. Тогда, как, в остальном, индивиды полны различий.

Итогом такой постановки вопроса является тот момент, что именно развитие общего, т.е. того, что присутствует у всех индивидов, «общий код», делает самих индивидов вне связи с социумом сильными физически, разумом и духом, т.к. чисто индивидуальные аспекты человека не несут в себе контакта с Богом и превращают человека в неполноценного индивида, каким он и был создан согласно мифу о Пуруше изначально.

При всей жесткости нарисованной схемы автор «Пучка» пытается подходить к ней с точки зрения «единства в многообразии». Общность же, о которой он пишет, признается им как естественная, относящаяся к общему субстрату. Подход с позиции общего субстрата придает, по мнению автора, естественную святость национальной жизни, способную защитить ее гармонию. Для обоснования своей позиции он сравнивает свою концепцию с современным обществом.

Оно, по его мнению, соответствует низшему уровню организации жизни, базирующемуся на стадном инстинкте, который в той или иной степени свойственен большинству животных. Человек в силу своей природы склонен конструировать общество по этой простой и понятной модели. Чтобы преодолеть стадный инстинкт, необходимо воспитать в человеке определенные качества, позволяющие ему стать живым, индивидуально развитым составляющим организованной силы.

Таким образом, мыслитель выделяет те качества, которыми должен обладать этот *индивид – орган в теле социального божества, способный следовать философии действия, т.е. способный к служению, способный быть божественным макроиндивидом.*

1. Прежде всего, это непоколебимая физическая сила и здоровое тело. Здесь он ссылается на Свами Вивекананду, который считал, что сила – это жизнь, а слабость – это смерть, и в связи с этим любил говорить: «Я хочу видеть человека с железными мускулами и стальными нервами».⁷⁷ Голвалкар к этому добавляет лозунг: «Сила – это жизнь, а слабость – это смерть».⁷⁸

Обращаясь к человеческому телу, автор «Пучка» рассматривает его не как самодостаточную единицу, сила и здоровье которой обеспечивают счастье, имеющему его, а как первичный инструмент для исполнения долга и осуществления обязанностей в жизни. Голвалкар рассматривает здоровое тело не только как инструмент для осуществления деятельности в

материальной жизни, но, прежде всего, как инструмент духовной реальности, помогающий сконцентрировать усилия на постижении Бога, помогающий довести индивидуальное сознание до уровня макроиндивидуального. Но тело, как инструмент, – вторично, поскольку без сильного характера им невозможно будет управлять.

2. Характер – шила (sheela) – это устоявшееся понятие в индуистской религиозной философии, это то, вокруг чего концентрируются все традиционные индуистские человеческие и божественные качества, такие, как доблесть, сила, власть и многие другие. Шилу уместно сравнить с персонификациями некоторых качеств и процессов, характерными для раннего мифотворчества. Представление о «характере» было осмысленно индийской философией еще в древности и приобрело спиритуальную персонификацию в качестве одной из сущностей, составляющих индивида наряду с подобными ей персонификациями. «Характер» представляет собой направляющую основу различных качеств индивида.

Шила, собственно, и есть та черта, в представлении Голвалкара, которая выделяет индусов как вид. Она содержит в себе дхарму, мокшу, артху и каму, самскар и многие другие проявления индуистского духа во всей своей целостности. Именно характер делает силу – силой, Голвалкар подчеркивает, что понимает ее в саттвическом аспекте. Под «силой» у мыслителя подразумевается «спокойная сила» – сила, идущая из спокойствия сознания, а это возможно только при наличии шилы.

3. Следующим качеством индивида наряду со здоровым телом и характером является интеллект. Под интеллектом Голвалкар подразумевает житейскую мудрость, жизненный опыт, а вовсе не интеллект как научное знание, в котором нет нужды для среднего человека. Он пишет: «Человек не должен быть интеллектуалом, чтобы достичь мудрости в реальном мире».⁷⁹ Голвалкар говорит о той мудрости, которая дана человеку от рождения и которая совершенствуется в процессе жизни, о *полезной* мудрости. К этой

мудрости можно причислить и традиции, индусские жизненные стратагемы, а также самсары, полное восприятие которых дает возможность индивиду направить свои силы на служение.

4. К предыдущим трем качествам добавляется и четвертое: оно звучит как «бесстрашие», к которому Голвалкар подходит не как к обычному качеству индивида, а как к особому рода добродетели, отличающей героев, таких, каким был Арджуна в «Бхагавадгите». Это «бесстрашие» проявляет себя как осознание Высшей Реальности в том ее аспекте, который противопоставляет ее миру иллюзий – майе, т.е. это бесстрашие и есть в какой-то мере самосознание индивидом своей божественной (макроиндивидуальной) природы, осознание им Вечного.

Голвалкар цитирует «Бхагавадгиту», в которой об индусах сказано так, что каждый из них одарен славой, яркостью и содержит в себе искру божественного сияния. Эта сверхсила, приписываемая индусам в «Бхагавадгите», относится к особым и великим душам как знак проявления божественности.

«Обычный же человек чувствует себя заложником обстоятельств и пытается найти путь избавления от них и приобщиться к божественности, что помогло бы ему быть свободным в мирской жизни. Этот человек в своей слабости и беспомощности умоляет Бога освободить его и спасти от несчастий и опасности, поджидающих его в мире. Он, со своей стороны, полагает, что он может сидеть спокойно, дожидаясь благосклонности Бога. Такой человек с трудом может поставить себя таким образом, чтобы он мог сказать: Я – человек. Я приложу все усилия, чтобы исполнить с особым усердием свой долг, не взирая на то, приведет ли это, в конце концов, к счастью или страданиям. Просительное отношение к Богу погружает общество в праздность и погоню за удовольствиями».⁸⁰

В противовес такому отношению человека к жизни Голвалкар утверждает, своего рода, ученичество, выражающееся не в просительстве у

Бога, не в преклонении перед обстоятельствами и героями, а в эмуляции божественных и героических качеств в себе, которые и понимаются как «бесстрашие». Тем самым, Голвалкар абсолютизирует динамическую, деятельную составляющую, которую увидели мыслители реформации в «Бхагавадгите».

Мыслитель утверждает свою интерпретацию религиозности в противовес религиозности классической. Он говорит, что боги, святые и мыслители это не предмет поклонения, а идеал, который надлежит воспитывать в себе. Голвалкар пишет: «В основной своей массе индусы думают, что их долг по отношению к великим инкарнациям и учителям заключается в том, чтобы поклоняться им как божественным проявлениям. Эти люди не имеют ни воли, ни желания сделать нечто большее. К примеру, индусы рассматривали Шри Рамачандру в качестве инкарнации Вишну и поклонялись ему все эти века. Большинству из них не приходило в голову, что кроме поклонения они могли бы культивировать его добродетели в самих себя, тем самым, еще более приобщившись к божественному проявлению. Большинство людей думают таким образом: как смертные могут культивировать в себе качество Бога».⁸¹

Поклонение богам и их воплощениям в современном его виде, по мнению мыслителя, – это извращение идей, данных через священные тексты. Дело не в том, что были извращены мысли, содержащиеся в писании, а в том, что культивировался неправильный подход к ним. Автор «Пучка» порицается существующая идея о том, что люди малы по отношению к Богу. «Любой герой, любая божественная личность, достойны не восхваления, а подражания... и это не кощунство».⁸²

В связи с этим, Голвалкар пересматривает отношение к «святым святым» индуизма – к сакральным текстам. В отличие от деятелей индусской реформации, он не призывает отказаться от них, искать в них иной смысл или понизить их значимость. В новых условиях мыслитель отводит им иную

роль, нежели та, что была отведена им традицией. В «Бхагавадгите» он видит величайший учебник человеческих обязанностей, предназначенных для следования им в ежедневной практической жизни, тогда, как индусы, по традиции, переписывают ее строфы, пересказывают, восхваляют, т.е. совершают религиозное поклонение.

Таким образом, «бесстрашие» предстает, как сам принцип, само направление эмуляции индивидом божественных качеств в себе через осознание своей связи с Высшей Реальностью.

Именно это качество, соединенное с остальными тремя, делает усилие героическим.

В итоге, выстраивается цепочка из трех элементов: сильного тела, чистоты характера, глубокого интеллекта, соединенных с четвертым: героическим бесстрашием. Вместе они обеспечивают реальность героического усилия, они ведут индивида к организованной социальной жизни, сущность которой не в коммунальном объединении индивидов (то, что Голвалкар называет стадным чувством), а в особой организации жизни и ментальности индивида, опирающейся на «общий код», который есть внутренние узы, воплощенные в общий субстрат. Здесь речь идет о макроиндивидуальном существовании индивида.

На практике философия действия проявляет себя следующим образом: человек проходит в своей жизни ряд стадий – начало, расцвет и закат. Под «расцветом» подразумевается наибольшая полнота физических и духовных возможностей человека, таких, которые соответствуют вышеперечисленным четырем качествам индивида, то, что можно назвать здоровым телом и здоровым духом.

Голвалкар невольно привносит «биологизм» в свою концепцию, *рассматривая индивидов, как, пусть и самостоятельные, но органы Живого Бога, макроиндивида, для которого полезна полная отдача в работе элементов и систем, составляющих его организм, при этом полезно*

избавиться от отработанных его частей. В реальной жизни этот расцвет жизненных сил индивида приходится на молодость, когда человек затрачивает меньше усилий, чем он приложил бы в старости для достижения определенных жизненно важных вещей. В соответствии с философией действия человек, пока он молод и силен, должен прилагать не минимум, а максимум усилий для достижения цели своей жизни, тем более, если они высоки. Под максимумом усилий понимается полная физическая и духовная самоотдача индивида без отдыха и перерыва в индивидуальном плане. При такой постановке структуры человеческой жизни старость и немощность отпадает сама собой, т.к. человек, достигнув цели в расцвете сил и почувствовав свою миссию выполненной, сам уходит в нирвану, осознав ее приближение. В такой жизни нет места праздности и развлечениям, пустым страстям, она есть концентрированное усилие.

Мыслитель пишет: «усилие – всемогуще».⁸³ Это «усилие» Голвалкар закладывает в основу своей философии действия. Следуя своей традиции, он представляет его как Абсолют, но при этом в проявлении, т.е. в отношении человека, мыслитель рисует особые черты этой дефиниции.

Голвалкар подчеркивает необходимость изменения менталитета индусов в сторону насаждения мужества и всеобъемлющего героического усилия, как основ макроиндивидуального существования.

Усилие воспринимается им как способ бытия, который имеет индивид, переключившись на макроиндивидуальный тон жизни: Когда человек преисполнен инертности, он является «игрушкой» обстоятельств, порожденных майей и страстями индивидуального существования. Когда же он постоянно действует, прилагая усилия, не взирая на все страхи внешнего мира материальной обыденности, в силу соотнесения себя с духовной обыденностью общего субстрата, человек раскрывает в себе божественные черты. Апогеем этого раскрытия является осознание индивидом себя как макроиндивида, т.е. переход индивида на

макроиндивидуальный тон жизни и, таким образом, приобщение к Вечному, к Абсолюту.

Индивид, став полноправным органом божественного тела Бога-общества, в то же время осознает себя существом иного уровня – другой ипостасью Живого Бога – макроиндивидом. Причем, любопытен тот факт, что указанное осознание не есть плод ментальных, мыслительных усилий, а есть проявление индивидом в себе божественного усилия в качестве органа Бога-общества.

На уровне общества таким образом макроиндивид телесно состоит из индивидов, составляющих это общество, но с точки зрения индивида, идущего по пути к макроиндивиду, и уж, тем более, индивида, достигшего состояния макроиндивида, последний есть более неделимая божественная сущность, существующая среди предполагаемых себе подобных (иных общественных организмов), о которых Голвалкар умалчивает, сконцентрировавшись на индусской идее.

Макроиндивид тождественен индивиду по своим свойствам, но не по содержанию, т.к. макроиндивид существует в иной, божественной среде, где играет ту же роль, что и индивид в обществе.

По мнению мыслителя, покровительство Бога достижимо лишь проявлением его в себе в качестве усилия. Только таким образом индус может раскрыть в себе скрытые силы, добродетели и свою скрытую божественность. Голвалкар исповедует почитание великих не как богов, а как обычных людей, но оставивших высший след своих личных усилий.

Философия действия прослеживается мыслителем в деятельности индусских эпических героев, таких, как Рама, который вместо того, чтобы просить богов о милости вернуть похищенную жену Ситу, сам совершил этот подвиг, уподобившись богам. Эти люди, преисполненные усилием, воспитывают в себе великие качества, такие, как сила, твердость духа, интеллект, жертвенность. Индус, культивирующий в себе божественные

качества и преисполненный усилием, противопоставляется у Голвалкара рабу обстоятельств.

«Усилие», воплощенное в индивидуальном появлении, как героическое усилие позволяет обывателю подняться над обыденностью. Мыслитель подчеркивает, что далеко не всякое усилие есть то самое героическое усилие.

Он рассуждает следующим образом: «Когда общество постоянно подвергается нашествию разного рода бедствий, оно расслаивается на группы, обладающие различными типами ментального комплекса. Есть такие, которые падают под грузом обстоятельств и ждут спасения, другие же приходят в ярость и стараются изменить безнадежную ситуацию, но сила их не так велика, как желание изменений. Огонь в их сердцах не позволяет им быть молчаливыми наблюдателями, и они предпочитают сложить свои жизни, демонстрируя проявления героизма, нежели стенать от невыносимо давящей ситуации. Эти героические поступки вдохновляют слабых сердцем, а эти герои рассматриваются как мученики».⁸⁴

Традиция мученичества и почитание его свойственны большинству культур. Индусская же в этом смысле является исключением. В индусской традиции мученический тип жертвенности, (примером, которого может служить подвиг Иисуса Христа в христианстве и многочисленных святых) не принимается в качестве идеала в силу отсутствия в этом акте дхармической пользы.

Голвалкар говорит: «Без сомнения те люди, которые принимают мученичество, являются великими героями, и их философия в высшей степени мужественна. Они стоят высоко над обычными людьми, которые склонны подчиняться судьбе. Но, если посмотреть на них с другой стороны, то они не могут быть образцом, к которому нужно стремиться, потому что, в конце концов, они потерпели поражение в попытке достичь своего идеала и

это поражение подразумевает некую фатальную ошибку в них самих, что несовместимо с божественным бесстрашием».⁸⁵

Здесь мыслитель вновь апеллирует к категории успеха, исходящей из вышерассмотренной артхи (пользы). Именно артха, приносящая успех, является основной характеристикой направленного усилия в «философии действия». «Успех», в данном случае, означает наличие бескомпромиссно полного позитивного результата усилия, которое есть усилие с позитивной целью. Полный успех важен потому, что любая деятельность индивида – это служение Богу.

К примеру, такое самоуничтожение, как мученичество, не может быть принято индусом в качестве идеала, как в личном, так и в национальном плане, потому что в соответствии с индусской философией пользы реальное величие лежит в достижении полного успеха на пути индивида к Абсолюту. Голвалкар делает вывод о том, что мученичество – это слабость, т.к. мысль о смерти уничтожает волю к победе.

Герои, способные стать идеалом, это те, которые смогли переломить враждебный поток обстоятельств, которые смогли стать создателями, обладающими божественными качествами, а не просто продуктами своего времени. Этих героев Голвалкар считает самым воплощением победы. В связи с этим, он особо подчеркивает такое качество этих индивидов, как воля к победе, которую он рассматривает в сочетании с силой, как часть последней.

Из четырех макроиндивидуальных качеств индивида Голвалкар не случайно выделяет силу, т.к. считает, что именно она является, в одной из своих ипостасей, ведущим фактором современного мира, который представляет собой баланс сил.

Сила, проявляемая в действии, в соответствии с «философией действия» и представлениями об артхе - пользе, будь то исполнение кастового долга или еще какая-либо деятельность, не должна исходить от отчаяния, ярости,

фанатизма, это должна быть спокойная, рассудочная сила, которая будет оставаться безучастной среди сбивающих с толку обстоятельств. Эта сила должна отстраниться от факторов и мотивов материального мира. Мыслитель подчеркивает, такая и только такая сила может дать возможность уверенно и, не отклоняясь, следовать верным путем к конечной цели, именно эта сила способна поставить обстоятельства на колени и сделать их собственными рабами.

В связи с этим Голвалкар обращается к философии ненасилия М. Ганди. Мыслитель признает этику ненасилия, но сам принцип делит на два: *Ненасилие из силы и ненасилие из слабости.*

Ненасилие из слабости понимается Голвалкаром, как определенного рода поза, в которую встает индивид, если чувствует, что его оппонент сильнее. Индивид не противится силе не из убеждения, а из страха, при этом, прикрываясь идеей ненасилия, пытается сохранить свое лицо. Следовательно, ненасилие из слабости - это слабость. Тогда, как философия действия, в первую очередь, признает такие качества индивида, как спокойная сила и решительность.

По мнению Голвалкара, только тот человек, который обладает чертами характера, которые культивирует философия действия, может следовать философии ненасилия. В этом случае ненасилие превращается в ненасилие из силы. Если индивид следуя макроиндивидуальному тону жизни, обладает достаточной мощностью, чтобы повергнуть врага, но не делает этого, следуя своему убеждению ненасилия и не испытывая к врагу уничтожающих чувств, только тогда, по мнению Голвалкара, философия ненасилия будет истинным убеждением.

В ненасилии из слабости Голвалкар видит «лазейку» для мирских страстей, довлеющих над индивидом. В этом смысле идеи ненасилия становится опасным для достижения истинного счастья, в том виде, в каком оно понимается мыслителем.

В целом, философия действия – это есть тот деятельный, особый инструментарий, который Голвалкар предлагает обывателю для постижения Высшей Реальности, для достижения истинного счастья. Философия действия должна вызвать у индивида отрешение от влияния мирских факторов и заполнить индивида устремленностью к высшей цели. В той жизни, которую преподносит философия действия, нет времени и места удовлетворению личных «земных» желаний и прихотей, и в то же время индивиду и обывателю, в особенности, нет нужды глубоко погружаться в познание Абсолюта. Это познание будет происходить через деятельность индивида - макроиндивида, направленную в русло посвящения себя Родине-Матери в динамическом аспекте.

Голвалкар отмечает, что для Индии характерно гипертрофированное преобладание пассивного аспекта саттвы над активным, тогда, как оба аспекта должны находиться в гармонии. Он говорит, что, если воля сражаться, воля страдать и жертвенность ради свободы и единства Родины начинают затухать, то это чревато крушением чести и независимости нации. Сильная, активная, бескомпромиссная и горячая преданность Родине-Матери – это и есть сущность процветающей и великой нации на Земле.

В итоге, философия действия – это философия усилия, как способа бытия индивида, когда он ориентирует себя на макроиндивидуальное существование, опираясь на идею служения, эмулируя в себе божественные качества и следуя закону пользы, заложенному в четырехкратный принцип. Героическое усилие, как таковое, это не только один из способов бытия индивида, но и единственный, естественный способ бытия божественного макроиндивида. Именно этот смысл вкладывается Голвалкаром во фразу, взятую им у Свами Рамдаса: «*Усилие есть Бог*»,⁸⁶ и которую мыслитель выдвигает в качестве лозунга своей концепции. «Усилие» представляется автору «Пучка» тем мостом, по которому индивид переходит в состояние макроиндивида, как божественного воплощения, как Живого Бога. Именно в

этом состоянии бывший индивид, когда-то принадлежащий к миру тленного и изменчивого, способен приобщиться к Вечному и Истинному существованию, способен познать истинное счастье.

Подводя итог третьей главе, напрашивается вывод о том, что Голвалкар создает концепцию, дублирующую по своей форме, но не по содержанию, традиционную индусскую концепцию установления божественного четырехкратного принципа кастового общества и их религиозно-философского обоснования. Мыслитель переводит сверхъестественные религиозные явления в разряд естественных, давая им философское обоснование через призму *внутренних уз*, естественно присущих людям, и их проявление – *общий субстрат*. Эта, «вторая религия», существует у Голвалкара параллельно классическому индуизму до реформационного образца и призвана выделить систему индуизма из индуизма и детеологизировать ее при условии сохранения регулятивной, адаптивной и охранительной функций.

Мыслитель стремится оставить классический индуизм как можно более «чистым», а все необходимые для современного общества категории, разработанные неоиндусской философией, автор «Пучка» переводит в свою «вторую религию», представляя их как естественно свойственные природе человека.

Именно наличием внутренних уз мыслитель обосновывает естественность общественного служения. Голвалкар выводит служение из разряда религиозных механизмов в ранг обособленного фактора человеческого существования, который играет роль в жизни любого индивида независимо от его вероисповедания, национальной принадлежности, общественного статуса.

Говоря о «второй религии», термин «религия» можно использовать с натяжкой и лишь по аналогии с самим индуизмом, который также в полной

мере нельзя назвать религией. То, что создано автором «Пучка», скорее, является некой философской системой саморегуляции и гармонизации общественных отношений в русле реализации неоиндусского *основного импульса* человека, сформированной на представлении о свойствах индивида, которые Голвалкар выделяет как естественные.

Эта система не является чем-то самодостаточным, отдельным от индуизма, т.к. использует весь комплекс общественных и индивидуальных связей индусской религии. Мыслитель не создает в рамках «второй религии» новую артху, новую каму, новую дхарму, новую мокшу, новые касты, новые самсары и шакти, как это может показаться, он интерпретирует эти явления, опираясь на выделенную им систему индуизма с ее естественными механизмами. Так, к примеру, касты превращаются во «второй религии» в конечности, ветви (branch – англ.), не меняя своего содержания.

Ключевым же моментом «второй религии», да и всей философии Голвалкара, является осторожное введение им в баланс категорий *индивидуального* и *общего* (божественного, социального) категории, которую, в результате проведенного анализа, можно обозначить как «*макроиндивидуальное*». *Макроиндивид*, наиболее часто ассоциируемый у Голвалкара с *Живым Богом*, сочетает черты и характеристики двух упомянутых категорий таким образом, что в статическом аспекте макроиндивидуальное сливается с общим, как статическим Божественным Вечным и общественным началом, а в динамическом аспекте - с индивидуальным бранным началом, связанным с представлением о части целого.

Через социальный культ служения макроиндивиду Голвалкар видит реальность перехода индивидуального в общее, переход человека из состояния индивида в состояние идеального общества, как переход общественного в индивидуальное (понимаемое как макроиндивидуальное), именуемое Живым Богом, и обладающее божественными атрибутами. Этот

процесс эквивалентен мокше классического индуизма, когда индивидуальный Атман сливается с Брахманом.

Создав свою «вторую религию» во имя формирования нового индийского общества, при условии сохранения национальных традиций индуизма, Голвалкар не просто видоизменяет ряд постулатов неоиндуизма, но и от ряда из них отказывается. Под свои концепции Живого Бога и Родины-матери, раскрывающие статический и динамический аспекты макроиндивида, мыслитель подводит классические индусские представления о ведущей общественной роли философии и о божественной пользе, как о главном принципе существования индивидов.

Такой подход противоречит неоиндусскому представлению об *абсолютной ценности человеческой свободы*. Такая свобода представляется невозможной для индивида, как невозможна свобода части организма по отношению к целому. Реальность свободы видится лишь в макроиндивидуальном существовании.

В итоге можно прийти к заключению, что Голвалкар, экспериментируя с категориями индивидуального и общего, подвергая философскому анализу религиозные индусские постулаты и давая философское обоснование традиционным религиозным индусским категориям, как Бог, индивид, служение и др., создал философскую концепцию отношений индийского общества, новую, выделенную из индуизма своеобразную систему, обосновав ее не религиозными постулатами, а выведенными им самим естественными законами, характерными для индивида и общества, а также стратегиями индусской ментальности. Определив указанные естественные законы и стратегии, как общий субстрат, Голвалкар придал своей системе, представленной в качестве второй реальности наряду с классическим индуизмом, деятельный характер посредством концепции перехода человека из состояния индивида в божественное состояние макроиндивида.

-
- ¹ Там же гл. 11
- ² См. словарь терминов: Майя
- ³ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 2
- ⁴ Там же гл. 2
- ⁵ Там же гл. 2
- ⁶ Там же гл. 2
- ⁷ Там же гл. 2
- ⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. Т.1, с. 486
- ⁹ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 1
- ¹⁰ Там же гл. 1
- ¹¹ Там же гл. 1
- ¹² Там же гл. 1
- ¹³ Там же гл. 1
- ¹⁴ Ткачева А.А. Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм. – В сб.: Древо индуизма. - М.: «Восточная литература», РАН, 1999, с. 470
- ¹⁵ См. словарь терминов: Самскарны
- ¹⁶ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 7
- ¹⁷ Там же гл. 5
- ¹⁸ Там же гл. 7
- ¹⁹ Там же гл. 7
- ²⁰ См. Словарь терминов: Бог
- ²¹ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 5
- ²² Там же гл. 5
- ²³ Там же гл. 5
- ²⁴ Ригведа, в 3 тт. - М.: «Наука», 1999, Мандалы IX- X, X, 90., 2, с. 235
- ²⁵ Бытие 20, Библия, Книги священного писания Ветхого и Нового завета., издание четвертое, Брюссель, 1989, с. 8

-
- ²⁶ Куценков А.А. Социальный индуизм // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока), с. 433
- ²⁷ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 5
- ²⁸ Там же гл. 3
- ²⁹ Там же гл. 5
- ³⁰ Там же гл. 2
- ³¹ См. словарь терминов: Мокша
- ³² Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 2
- ³³ Там же гл. 5
- ³⁴ Ватсьяна Малланага Кама-сутра. - М.: «ЭКСМО-ПРЕСС», 2000 с. 7
- ³⁵ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 2
- ³⁶ Ватсьяна Малланага Кама-сутра. - М.: «ЭКСМО-ПРЕСС», 2000 с. 15
- ³⁷ Ватсьяна Малланага Кама-сутра. - М.: «ЭКСМО-ПРЕСС», 2000 с. 15
- ³⁸ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 5
- ³⁹ Там же гл. 5
- ⁴⁰ Там же гл. 5
- ⁴¹ Там же гл. 5
- ⁴² Там же гл. 3
- ⁴³ Там же гл. 5
- ⁴⁴ Там же гл. 23
- ⁴⁵ Ачарья Виноба Бхаве Революционная сарводайя (философия преобразования человека) [Bhave A.V. Revolutionary Sarvodaya (Philosophy for the Remaking of Man). Bombay, 1964]. - В кн.: Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. - М.: Наука, 1985. Приложение, с. 159
- ⁴⁶ Там же с. 157
- ⁴⁷ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 6
- ⁴⁸ Там же гл. 8
- ⁴⁹ Там же гл. 7

-
- ⁵⁰ См. Словарь терминов: Самсары
- ⁵¹ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 6
- ⁵² Там же гл. 6
- ⁵³ Там же гл. 9
- ⁵⁴ См. словарь терминов: Нация
- ⁵⁵ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. Изд. 2-е. Материалы и исследования.– М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000 (Культура народов Востока. РАН. Ин-т востоковедения) с. 337
- ⁵⁶ См. словарь терминов: Бхарат
- ⁵⁷ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 9
- ⁵⁸ См. словарь терминов: шакти
- ⁵⁹ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. Изд. 2-е. Материалы и исследования.– М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000 (Культура народов Востока. РАН. Ин-т востоковедения) с. 337
- ⁶⁰ См. Словарь терминов: пураны
- ⁶¹ См. словарь терминов: упанишады
- ⁶² Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 9
- ⁶³ Ригведа, в 3 тт. - М.: «Наука», 1999, Мандалы IX- X, X, 90., 2, с. 236
- ⁶⁴ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 9
- ⁶⁵ Там же гл. 9
- ⁶⁶ Индуизм, джайнизм сикхизм. Словарь. - М.: «Республика», 1996, с. 395-306
- ⁶⁷ Серебряный С.Д. «Бхаговад-гита» в контексте индусской традиции // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока) с.162-163
- ⁶⁸ Пименов В.А. Возвращение к дхарме. - М.: «Наталис», 1998, с. 88
- ⁶⁹ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 7
- ⁷⁰ Пименов В.А. Возвращение к дхарме. - М.: «Наталис», 1998 с. 346
- ⁷¹ Индуизм, джайнизм сикхизм. Словарь. - М.: «Республика», 1996, с. 342

⁷² Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 7

⁷³ Ригведа. В 3 т.т. Мандалы IX- X, X, 90., 2 - М.: «Наука», 1999, с. 235

⁷⁴ Пименов В.А. Возвращение к дхарме. - М.: «Наталис», 1998, с. 90

⁷⁵ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts/www: RSS.org, гл. 7

⁷⁶ Там же гл. 6

⁷⁷ Там же гл. 6

⁷⁸ Там же гл. 6

⁷⁹ Там же гл. 6

⁸⁰ Там же гл. 23

⁸¹ Там же гл. 23

⁸² Там же гл. 23

⁸³ Там же гл. 23

⁸⁴ Там же гл. 23

⁸⁵ Там же гл. 23

⁸⁶ Там же гл. 23

Заключение

В заключении можно сделать ряд выводов, сформировавших следующие положения, выносимые на защиту и содержащие элементы новизны:

1. В работе показано, что главные вопросы, которые Голвалкар ставит во главу угла своей концепции, являются традиционными для индийской философии, и в то же время это социально-философские вопросы, а не политические. Эти два момента доказывают философский смысл «Пучка мыслей» и возможность исследования Голвалкара, как неоиндусского философа, а не только, как политического деятеля.

2. Раскрыта сущность философской концепции Голвалкара, как концепции построения нового типа общества, основанного на центральной идее социального божества, идее служения и представлениях об естественных свойствах человека, находящих свою полноту во внутренних узах и свое проявление в общем субстрате.

3. Сопоставление основных свойств и качеств философской мысли, относящихся к различным периодам современной индийской философии, как философии неоиндузма, проведенное через призму системы индуизма, позволило создать авторскую периодизацию современного этапа индийской философии, дающую возможность охарактеризовать философию Голвалкара, как своего рода, возврат на новом витке от философии неоиндуизма к философии индуизма, от философии человека как индивида (садханы) к философии человека, как существа социального

(дхарме), сочетая традиционную индусскую основу с неоиндусским содержанием.

4. В философии Голвалкара выявлено три основных структурных блока: Концепция Живого Бога, как статический элемент общей концепции, Концепция Родины-Матери, как динамический аспект общей концепции и философия действия, как практический аспект общей концепции.

5. Показаны особенности философской концепции Голвалкара, главными из которых являются введение мыслителем категорий: *внутренних уз* и *общего субстрата*, как непреходящих и естественных свойств человека, детерминирующих его жизнь; категории *Живого Бога*, раскрывающей человеческий социум как естественное единое вечное, вселенское начало. А также, осторожное введение Голвалкарсом в баланс категорий *индивидуального* и *общего* («общее» предстает в философии Голвалкара как божественное, социальное) категории, которую в результате проведенного анализа можно обозначить как «*макроиндивидуальное*». *Макроиндивид*, наиболее часто ассоциируемый у Голвалкара с *Живым Богом*, сочетает черты и характеристики двух упомянутых категорий таким образом, что в статическом аспекте макроиндивидуальное сливается с общим, как статическим Божественным Вечным и общественным началом, а в динамическом аспекте - с индивидуальным бранным началом, связанным с представлением о части целого. И в то же время макроиндивид един в двух своих аспектах.

6. Выявлен дхармически утилитарный характер философских подходов Голвалкара, в силу которого мыслитель

строит свою философскую концепцию исходя из задачи практической пользы и руководства в построении нового индийского общества.

7. Выделены два ведущих принципа, определяющих характер философии Голвалкара: 1. Принцип корпоративной истины, содержащийся в утверждении: «Истина одна, но мудрецы называют ее по-разному». 2. Принцип служения людям, доведенный Голвалкараром до уровня закона мироздания.

Список литературы

Источники

1. Артхашастра или «Наука политики». Пер. с санскрита. - М., Наука, 1993 (Литературные памятники)
2. Бхагавадгита, как она есть. Полн. изд. - М.- Л., Калькутта, Бомбей, 1986
3. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. Изд. 4-е.- Брюссель, «Жизнь с Богом», 1989
4. Ватсьяяна Малланага Кама-сутра. - М., «ЭКСМО-ПРЕСС», 2000
5. Ганди М. Индия моей мечты. – М., «Наука», 1969
6. Ганди М. Истина есть бог. – В кн.: Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. - М., Наука, 1985 (Приложение, с.144-152)
7. Законы Ману. Пер. с санскрита. - М., «Наука», «Ладомир», 1992 (Памятники литературы народов Востока)
8. Махабхарата. Книга пятая или книга о старании. Пер. с санскрита В.И. Кальянова. - Л.: Издательство «Наука», 1976
9. Махабхарата. Вып. V. Кн. 2, Нараяния. Кн.12, гл.175-367, шлоки 6457-13943. Изд. 2-е. Пер., прим. Б.Л. Смирнова. – Ашхабад, «Ылым», 1989
10. Махабхарата. Вып. VI. Лесная. Кн. III, гл.80-175, 311-315. Изд. 2-е. Пер., прим. Б.Л. Смирнова. – Ашхабад, «Ылым», 1984
11. Махабхарата. Книга седьмая или книга о Дроне. Пер. с санскрита В.И. Кальянова. - СПб., Наука, 1993
12. Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х т.т. - М., «Издательство политической литературы», 1989
13. Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. Пер. с англ., бенгали, урду. Ред.: Комаров Э., Ламшуков В., Полонская Л. и др. - М., «Художественная литература», 1987 (Библиотека индийской литературы)
14. Священное писание. Пер. с англ. - М., Республика, 1995
15. Столепестковый лотос. Антология древнеиндийской литературы. Пер. с санскрита и древнетамильского. - М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996
16. Ригведа. Изд. Под ред. Т.Я. Елизаренкова. - М., Наука, 1989 (АН СССР. Литературные памятники)
17. Упанишады. Пер. А.Я. Сыркина. - М., «Наука» Главная редакция восточной литературы, Научно-издательский центр «Ладомир», 1992 (Академия наук СССР. Институт востоковедения)

18. Widening Horizons, [Electronic resource] // Home page of R.S.S., (13 файлов) - <http://rss.org/rss/library/books/WideningHorizons/>, 24.03.99
19. Golwalkar M.S. Bunch Of Thoughts, [Electronic resource] // Home page of R.S.S., (38 файлов) - <http://rss.org/rss/library/books/bot/>, 24.03.99
20. R.S.S.: A Vision In Action. Compiled And Edited By H.V.Seshadri. Dec. 1988 [Electronic resource] // Home page of R.S.S., (8 файлов) - <http://rss.org/rss/library/books/Vision/>, 24.03.99
21. Rajah Rammohun Roy The English Works. Vol.1. – Allahabad, 1906
22. Savarkar V.D. Hindutva. – Poona, 1942. - 117p.
23. Sudheer Birodkar What is Hindutva? [Electronic resource] // Hindutva, (1 файл) – <http://www.hindutwa.com/Hindutva.htm>, 22.10.01
24. Swami Shradhanand Yindu Sangathan, Savior Of The Dying Race. - New Delhi: 1924. - 167p.

Литература

25. Большой энциклопедический словарь. В 2-х т.т. Т.2. - М., «Советская энциклопедия», 1991.
26. Бонгард - Левин Г.М. и Ильин Г.Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. - М., Главная редакция восточной литературы, 1969
27. Бродов В.В. Ведантизм Вивекананды. – В сб.: Идеологические течения современной Индии. - М., Наука, 1965, с.90-108
28. Бродов В.В. Истоки философской мысли Индии. - М., МГУ, 1990
29. Бэшем А. Чудо, которым была Индия. Изд. 2-е. Материалы и исследования.– М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000 (Культура народов Востока. РАН. Ин-т востоковедения)
30. Ванина Е.Ю. Некоторые особенности развития общественной мысли Индии в XVI - XVIII в.в. – В сб.: Общественная мысль Индии: проблема человека и общества. - М., Наука, 1992, с.59-85
31. Ванина Е.Ю. Свобода утраченная и обретенная. //Азия и Африка, 1997, N7, с.34-39.
32. Васильев Л.С. История Востока. В 2-х тт. Т.1. - М., Высшая школа, 1994
33. Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд. перераб. и доп. - М., Высшая школа, 1988
34. Великие мыслители востока. Под. ред. Яна П. Мак-Грилла. - М., «Крон-пресс», 1999
35. Глушкова И. Ганеша. //Азия и Африка, 1997, N7, с.66-69
36. Голованов А.Э. Неиндуизм и его влияние на молодежь Запада и России // Восток=Oriens, 1996, №5. - С.130-143.
37. Григорьева Г.М. К вопросу о религии в политической жизни Северо-Восточной Индии. – В сб.: Религия и общественная жизнь в Индии. - М., Наука, 1983

38. Гусева Н.Р. Индуизм. - М., Наука, 1977
39. Гусева Н.Р. Познакомимся с Индуизмом. Популярный очерк. - М., «Форум», 1999
40. Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
41. Зонтхаймер Г.-Д. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие. // Древо индуизма. – М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
42. Идеология и политика современного индусского коммунизма. Научно-аналитический обзор. - М., 1984 (АН СССР Ин-т научной информации по общественным наукам)
43. Иллюстрированная история религий. В 2-х тт. Под ред. Проф. Д.П. Антепи де ля Соссей. Изд. 2-е. - М., 1899
44. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. - М., Республика, 1996
45. Индуизм. Традиции и современность. Сб. статей. - М., 1985
46. История философии. - Ростов-на-Дону, «Феникс», 1999. - 576 с.
47. Ключев Б.И. Гуру, «богочеловеки» и «сверхлюди». – В сб.: Индия: религия в политике и общественном сознании. - М., Наука, 1991
48. Ключев Б.И. «Политический индуизм» // Древо индуизма. – М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
49. Ключев Б.И. «Сыновья земли» идут во власть. // Азия и Африка, 1997, №7, с.30-32
50. Ключев Б.И. Этноконфессиональные интересы: хрупкое равновесие. // Азия и Африка, 1997, №7, с.54-60.
51. Комаров Э.Н. Рам Мохан Рай - просветитель и провозвестник национального движения в Индии. – В сб.: Общественно-политическая и философская мысль Индии. - М., 1962, с.5-65
52. Куценков А.А. Социальный индуизм // Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
53. Куценков А.А. Эволюция индийской касты. - М., 1983
54. Литман А.Д. Некоторые особенности развития современной индийской философии // Политическое развитие и общественная мысль Индии в Новое и Новейшее время. – М., «Наука», 1976
55. Литман А.Д. Секуляризм в Индии: мировоззренческие аспекты. – В сб.: Религия и общественная мысль в Индии. - М., Наука, 1983
56. Литман А.Д. Современная индийская философия. - М., «Мысль», 1985
57. Литман А.Д. Философские взгляды М.К. Ганди. // Общественно-политическая и философская мысль Индии. - М., 1962, с.131-199
58. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. - М., «ИНСАН», 1992

59. Малыгина Л.М. Гангадхар Гхатак //Рамакришна и его ученики [Электронный ресурс] // Миссия Рамакришны, Выступление на Дне рождения Учителя 18.02.01г. в Москве, (1 файл) - <http://www.solibor.ru/pub08.htm>, 11.06.01
60. Марлеб М. Религии человечества. - М.-СПб., Рудомино. Университетская книга, 1997
61. Мезенцева О.В. Проблема человека в учении Свами Дайянанды Сарасвати. – В сб.: Общественная мысль Индии: проблема человека и общества. - М., Наука, 1992, с.85-104
62. Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. - М., Наука, 1985
63. Мирча Элиаде Священные тексты народов мира. М., «Крон-пресс», 1998
64. Миссия Рамакришны. Сто лет. (Юбилейный сборник) - М., «Сиринь», 1997
65. Мифология. Большой энциклопедический словарь. 4-е (репринтное) издание 1991 года. - М., Большая Российская энциклопедия, 1998
66. Паулос Мар Грегориос Приход просвещения в Индию и его распространение. – В сб.: Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества. - М., Наука, 1992, с.229-244
67. Пименов В.А. Возвращение к дхарме. - М., «Наталис», 1998
68. Пименов В.А. Дхарма для каждого: «Бхагават-гита» и становление индуизма. // Древо индуизма. – М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
69. Плешова М. Федерализм, испытанный временем. //Азия и Африка, 1997, №7, с.24-29
70. Полонская Л.Р. Религия в политической культуре Индии. – В сб.: Индия: религия в политике и общественном сознании. - М., Наука, 1991
71. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т.т. Пер. с англ. - М., 1996
72. Религии мира. Справочное издание. 2-е изд., пер. с англ. – Минск, Белфакс, 1998 (Оксфорд)
73. Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. - М., Наука, 1981
74. Рыбаков Р. Индуизм - космическая дхарма. //Наука и религия, 1997, №6. - С.2-5.
75. Рыбаков Р.Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма. – В сб.: Религии и атеизм в Индии. - М., Наука, 1973, с.125-168
76. Седов Л.А. К типологизации средневековых общественных систем Востока. //Азия и Африка, 1989, № 3
77. Смирнов М.Г. Аксиология любви в Ведический и Эпический период.// Философия и общество, 2002, N 1(26) с. 46-69
78. Смирнов М.Г. Индуизм как системообразующий фактор индийской цивилизации. Система индуизма. // Уржумка, 2000, №1(6), с. 85-96
79. Смирнов М.Г. Социальное божество современности. Индусский взгляд.- В сб.: Ученые записки. Издание филиала УрАГС. – Челябинск, 2001, с.197-207

80. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс, [Электронный ресурс] // Институт философии Российской Академии Наук. Библиотека. Восточная философия., (6 файлов) - <http://www.philosophy.ru/library/asiatica/step/00/0.html>, 15.01.02
81. Страницы истории и историографии Индии и Афганистана. – М., «Восточная литература» РАН, 2000
82. Тамилин А. В. Дели правят индуисты. // Независимая газета, 31.03.1998
83. Тамилин А.В. Индия на пороге парламентских выборов. // Независимая газета, 10.02.1998
84. Тимошук А.С. Постмодернизм и неоиндуизм как единое пространство пост-культуры. [Электронный ресурс] // Институт философии Российской Академии Наук. Библиотека. Восточная философия. (1 файл) - http://kiev.philosophy.ru/timoschuk/post_neo.html, 15.01.02
85. Ткачева А.А. Индусские мистические организации и диалог культур. – М., Наука, 1989 (Академия наук СССР. Институт востоковедения)
86. Ткачева А.А. Наставник-гуру в индуизме // Восток=Orient, 1996, №4. - С.85-104.
87. Ткачева А.А. Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм // Древо индуизма. – М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
88. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Пер. с англ. – М., «Прогресс», «Культура», СПб., «Ювента», 1996
89. Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. - М., «Советская энциклопедия», 1989
90. Чаттерджи Сокровенная религиозная философия Индии. Калуга, Типография Губернской Земской Управы, 1905 [Электронное издание] // Институт философии Российской Академии Наук. Библиотека. Восточная философия. (1 файл) - <http://www.philosophy.ru/library/asiatica/indica/index.html>, 15.01.02
91. Чичеров А.И. Проблемы национальных отношений в независимой Индии. – В сб.: Политическое развитие и общественная мысль Индии в новое и новейшее время. - М., Наука, 1976
92. Шаумян Т. Новое – это хорошо забытое старое. // Азия и Африка, 1997, №7, с.46-49.
93. Шохин В.К. Брахманистская философия. - М., Восточная литература, 1994
- 94.96. Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. – 1994. - №7-8
95. Штитенкрон Г. Фон, О правильном употреблении обманчивого термина. // Древо индуизма. – М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999 (Культура народов Востока)
96. Эканатх Дас. Духовные аспекты жизни ведического общества // Время великого синтеза: Религии. Науки. - М., 1996. - С.112-117.

97. Юрлов Ф. Становление демократической системы. // Азия и Африка, 1997, №7, с.19-22
98. Madhav Sadashiv Golwalkar. aka. Guruji., [Electronic resource] // Hindu Hitler II. (1 файл) – <http://www.geocities.com/Athens/Forum/1050/Hitler2.html>, 8.06.01
99. Madhav Sadashiva Golwalkar Ji, [Electronic resource] // Home page of R.S.S., (1 файл) – <http://www.rss.org/guruji.htm>, 2.06.01
100. Prakash I. A Review Of The History And Work Of The Hindu Mahasabha And Hindu Sanghatan Movement. – New Delhi: 1952 131p.
101. Raj H., Dr. History Of Ancient India. New Delhi: 1993
102. Raghavan T.C.A. Origins And Development Of Hindu Mahasabha Ideology. Econ & Polit Weekly, Bombay: 1983, vol. 18, N15, p.595-600
103. Rajput A.B. The Muslim League Yesterday A Today. – Lahore: 1948 154p.
104. Resnick H.J. For Whom Does Hinduism Speak?, [Electronic resource] // Институт философии Российской Академии Наук. Библиотека. Восточная философия., (1 файл) – <http://www.philosophy.ru/library/asiatica/indica/index.html>, 15.01.02
105. Romila Thapar Communalism and History, [Electronic resource] // Altindia net, (1 zip файл) <http://www.altindia.net//document.htm>, 8.06.01
106. Romila Thapar Communalism and History in India. Ch. 2., [Electronic resource] // Indian National Social Action Forum Manual, (1 файл) – <http://www.mnet.fr/Communalism and History in India.htm>, 8.06.01
107. The Dancing with Siva Lexicon. [Electronic resource] // The Dancing with Siva home page, (1 файл) <http://www.himalayanacademy.com/The Dancing with Siva Lexicon Page.htm>, 27.10.00

Приложения

Словарь терминов

Артха – 1. Как часть четырехкратного принципа человеческой жизни, наряду с *дхармой*, *камой* и *мокшей*. Означает материальную пользу, выгоду в материальной обыденности. 2. Как понятие означает пользу, выгоду

Ашрам – имеет несколько значений. В данном случае, это – религиозная организация, основанная духовным авторитетом или его последователями для пропаганды идей и образа жизни духовного учителя, а также, для привлечения адептов. Основные виды деятельности: религиозно-просветительская, издательская, благотворительная.

Ахимса – одно из важнейших нравственных понятий в индийской философии. Понимается как отказ от причинения вреда, порчи или ущерба любой живой особи (не только человеку).

Бог – понятие, в целом, не свойственно классической индийской философии. В философии же неоиндуизма оно прочно прижилось в результате индусской реформации с ее отходом от канона и эклектизмом. Это понятие, в какой-то мере, заменило «Брахмана», и стало в более упрощенном и широком смысле выражать в многообразных учениях различные грани того Абсолюта, к единению с которым стремятся индивиды. У Ганди: «Истина – есть Бог», у Хедгевара: «Усилие – есть Бог», у Голвалкара: «Нация – есть Бог». Т.о. «Бог», с одной стороны, не утеряти апофатического смысла «Брахмана», с другой стороны, в современной индийской философии занял место «Брахмана», предоставляя философам и религиозным мыслителям свободную ячейку для творчества.

Брахман (от санскритского корня «расти») – в древнейших ритуальных текстах – священное слово, молитва. Позже, в ранних упанишадах, Брахман – есть безличная абсолютная реальность, основа всего сущего, постигая

которую, человек достигает мокши. В духовном опыте Брахман тождественен индивидуальному духу – Атману. «Брахман», как и многие другие понятия индийской философии, имеет исключительно апофатическое описание, т.е. пребывает вне времени, вне пространства, вне слов, вне образа и т.п.

Брахманы – имеет два значения:

1. Высшая из четырех варн индийской кастовой системы. Варна жрецов.
2. Разряд священных текстов, относящихся к ведической, комментаторской литературе.

Бхарат – одно из названий Индии, обозначающее это государство во всей его древней неделимой целостности, прежде всего, как священную землю, в состав которой входят географические названия земель, рек, гор, островов и т.д., имеющие сакральную ценность для любого индуса и упомянутые в священных текстах. Среди них, Ланка – Цейлон, Ганга мата – Ганг, Гималаи и многое другое. У Голвалкара, как и у многих других неоиндусских мыслителей, термин «Бхарат» является синонимом слова «Родина».

Варна – название четырех социальных общностей, на которые делилось население древней Индии. В оригинальном представлении эти общности делились по сферам занятий: брахманы – знания, религия и культ, кшатрии – государственное управление и воинское искусство, вайшьи – земледелие, шудры – ремесло и обслуживание.

Ведантизм – индусская религия, традиция, существовавшая до появления индуизма, выросшего в соперничестве с буддизмом. Другой вариант названия – брахманизм.

Внутренние узы (Inner Bond) - идентичная особенность, свойственная всем индивидам, являющаяся связующей нитью между ними, общая составляющая всех индивидуальностей.

Даршана (интеллектуальное, духовное видение, взгляд на сущее) – в Индии, начиная с последних веков до н.э., - форма существования, воспроизводства и развития общетеоретической мысли и результатов ее в виде текстов, охватывающих, в том числе, и философские проблемы. Это понятие ассоциируется в западных терминах с понятием философской школы.

Дхарма (от корня «дхар» - поддерживать) – часть четырехкратного принципа человеческой жизни. Важнейшее понятие индусской философии, означает «то, на чем держится» индусское общество. Эквивалента в других культурах не имеет. По контексту, дхарму можно понимать, как правило, право, мораль, нравственность, религиозный долг, закон, обязанности, правда, устой и т.п.

Дважды рожденные – первые три варны индусского общества. Второе рождение – обряд посвящения в варну, дающий возможность приобщения к священным знаниям.

Индусский коммунизм (возрожденчество) – это весьма массовое течение политического и религиозно-философского характера в Индии XX – XXI веков, связанное с конструированием индийской национальной идеи, как идеи возрождения индусских культурных ценностей, а также с представлениями об особом, отличном от европейского, пути развития индийской цивилизации. Крупнейшими идеологами этого направления являются: В. Саваркар, Пармананд, Хедгевар, М.С. Голвалкар.

Кама – часть четырехкратного принципа человеческой жизни, означающая желание, чувственную страсть, наслаждение, физические удовольствия.

Карма (поступок, деяние, ритуал) – одна из значительных частей индусской традиции, закон причинно-следственной зависимости, обуславливающий для живых существ приятность или тягость их

переживаний, опыта, а также значительную долю его содержания их поступками в прошлых жизнях.

Карма-йога – в философии Вивекананды один из путей, дающих возможность растворить эго в высшем начале. Содержанием этого пути является социальная деятельность, такая, как помощь нуждающимся, без ожидания награды и благодарности.

Коммунализм (от англ. communal – общинный) – религиозный шовинизм в поликонфессиональной стране.

Кшатрий – одна из четырех варн индийской кастовой системы. Варна правителей и воинов.

Майя (колдовские чары, наваждение) в адвайта-веданте понятие, называющее, но не объясняющее мир. Это понятие придает окружающему миру атрибут «кажимости», нереальности, в противовес истинной реальности Брахмана. Майя, очень противоречивое понятие в индийской философии. Она является «причиной» того, что мир кажется миром, а не Брахманом, в то же время, она не является чем-то сущим. Майя не тождественна и не отлична Брахману. Она не имеет качеств, в отличие от Брахмана, но в то же время ее «нереальность», в каком-то смысле, тоже ее качество. Майя может сама предстать как качество Брахмана, его качество «как бы, творения» мира. Майя – это одно из тех идеальных, по своей сути, неопределимых понятий, чьи грани высвечиваются в тех или иных философских системах.

Мантра (от корня «ман» - мнить, полагать + орудийный суффикс – тра, т.е., «орудие осуществления психического акта») – сугубо необыденный текст, произнесение которого много тысяч раз, бормотание считается производящим особые результаты, магические или духовные.

Миманса – одна из ортодоксальных даршан, чье изначальное, предметное поле исследования есть ритуал, основанный на ведической традиции и его обоснование.

Миманса-сутра – первый текст Мимансы, относящийся к третьему веку до н.э. Предполагаемый автор: Джаймини; комментарий (бхашья) Шабары. В этом тексте впервые появляются элементы философствования о понятии восприятия и познания. Он посвящен изучению дхармы.

Мокша (избавление, освобождение) – предельная и окончательная цель стремлений индивида, мыслимая, как избавление от всякой изменчивости, от перерождений, страданий и прерывности бытия. Слияние с Абсолютом.

Нация (от лат. Natio – племя, народ) – историческая общность людей, складывающаяся в процессе формирования общности их территории, экономических связей, языка, литературы, этнических особенностей, особенностей культуры и характера. В современных подходах, зачастую, определяют нацию, как общность по принадлежности к определенному государству, не предъявляя требований к наличию всех признаков.

Неоиндуизм – термин, в современном мире понимаемый в двояком смысле: 1. В обыденном смысле термин «неоиндуизм» обозначает явление культурной индусской экспансии, ряд учений, таких как вишнуизм, тантризм, шактизм, шиваизм, пришедших из Индии в XX веке в Европу и Америку и ведущих там свою религиозную и просветительскую деятельность.

2. Как научный термин «неоиндуизм» возник на Западе и несет в себе следующее содержание: «Неоиндуизм» - в западных академических кругах отождествляется с комплексом направлений индийской мысли, ставящими своей целью апологетику современной Индии и ее самоактуализацию через применение своего философского наследия в области построений мировых социальных теорий, а также, в области морали.

Общий субстрат (Common Substratum) – единый, неделимый комплекс проявлений единого, одного и того же духа, который внутренне присущ всем людям в равной степени; комбинация многообразия форм проявлений

внутренних уз со всей совокупностью связей, положительных и отрицательных, и с тем миром, который она создает вокруг себя.

Парамахамса (санскр., букв. Высочайший гусь) – термин, обозначающий высшее состояние духа, совершенный Атман. Применяется к выдающимся духовным авторитетам.

Пураны (санскр., букв. древние предания) – разряд священных текстов индуизма, по времени своего создания более поздние, чем эпические поэмы. Первоначально представляли особый жанр устной поэзии мифологического, космологического и историко-генеалогического содержания.

Раштрия Сваямсевак Сангх (РСС) – «Союз добровольных слуг родины» - правая коммуналистская индусская организация, основанная в 1925 году Хедгеваром.

Садхана – в йоге процесс или средство осуществления духовных целей. В тексте употребляется в широком смысле, как мистическое необщественное богопостижение путем упражнения духа.

Самскары (исполнение, обряд, ритуал) в широком смысле этого слова это – различные ритуальные действия, сопровождающие жизненный цикл человека, и участвующие в социальной регуляции.

Саттва – это истовость, в философии санкхья одна из гун (свойств, качеств), связанная с гармонией, постижением, ясностью, прозрачностью, легкостью, умиротворенностью. Саттва употребляется в случае, когда не предпринимается вопрос о способе бытия индивидуума: если Атман – есть бытие индивидуума, как субстанции, то саттва может означать и бытие процесса или акциденции.

Упанишады – произведения, составляющие завершающий цикл канонического свода вед и сложившиеся в VII-VI вв.

Хинду раштра – индусское государство в его идеальном виде.

Хиндутва (индусскость) – термин, очерчивающий всю совокупность того, что принадлежит индусской реальности. В узком смысле означает индусские принципы, индусский образ мысли и жизни.

Шакти - сила, энергия; усилие; Божественная сила становления; (очевидный) кажущийся динамический аспект вечного бытия; Абсолютная сила или космическая энергия.