

400/8
164

А. Д. Литман

ФИЛОСОФИЯ В НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ

Проблемы,
противоречия,
дискуссии



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.Д.Литман

ФИЛОСОФИЯ В НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ

*Проблемы,
противоречия,
дискуссии*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1988

Ответственный редактор
Л. Р. ПОЛОНСКАЯ

Рецензенты
А. Н. КОЧЕТОВ, Р. Б. РЫБАКОВ

На основе литературы и источников, относящихся главным образом к последним двум десятилетиям и в большинстве впервые вводимых в научный оборот, раскрывается острая идейная борьба в рамках немарксистской философии современной Индии, конфронтация различных философских течений при одновременной принципиальной общности их идейно-теоретического фундамента, классово-исторической обусловленности и неоднозначной, глубоко противоречивой роли в сложнейших социальных процессах и политических сдвигах, переживаемых индийским обществом.

Л 0302010000-112
013(02)-88 9-88

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

Внимание обществоведов следует сосредоточить на изучении и всестороннем анализе опыта мирового развития... В глубоком изучении нуждаются процессы, происходящие в коммунистическом, рабочем, национально-освободительном движениях, в капиталистическом обществе. Ход мирового развития выдвигает перед человечеством немало вопросов глобального масштаба. Научная мысль должна давать на эти вопросы верные ответы.

Программа КПСС

XXVII съезд КПСС поставил перед обществоведами исключительно ответственные задачи: настойчиво преодолевать проявления застоя, догматизма и делячества в идейно-теоретической работе, активизировать научные исследования новых явлений и процессов в общественной жизни на основе овладения ленинским стилем, ленинской методологией научного анализа. На съезде указывалось, что в сфере обществоведения необходимы творческая смелость, абсолютная честность и объективный подход к добытым в ходе исследования фактам, углубленный поиск истины в самих процессах общественной жизни, а не на пути схоластического теоретизирования, отказ от пережевывания общеизвестных, давно усвоенных истин в соответствии с ленинским предостережением, что «предубеждение дальше от истины, чем незнание».

В Политическом докладе ЦК КПСС съезду указывалось, что нынешнее время «требуется, чтобы ученые-обществоведы чутко реагировали на происходящие перемены в жизни, держали в поле зрения новые явления...». В докладе выражена надежда, что атмосфера творчества, которую партия утверждает во всех областях жизни, «будет активно использована нашими экономистами и философами, юристами и социологами, историками и литературоведами для смелой, инициативной постановки новых проблем, для их творческой теоретической разработки»¹.

Одна из таких новых, назревших проблем, обстоятельное исследование которых стало велением времени и подготовлено ходом современного общественного развития, — наиболее общие процессы, происходящие в духовной жизни, в идеологии, в национально-классовом сознании народов освободившихся стран Востока. Советскими востоковедами проделана важная и значительная работа в этом направлении. В последнее время

был издан ряд трудов, либо затрагивающих данную проблематику, либо специально ей посвященных и в совокупности существенно содействующих выявлению тех принципиально значимых методологических посылок, на которые мы опирались в ходе подготовки данной монографии. Следует выделить коллективный трехтомный труд «Зарубежный Восток и современность», в котором третий том целиком отведен анализу процессов, происходящих в общественно-политической мысли стран Востока. Характеризуя наиболее общие особенности идеологической ситуации в этих странах, сложившейся в 60—70-е годы XX в., авторы показали усиление влияния национальных духовных традиций, выявили новые черты современной буржуазной и мелкобуржуазной идеологии (указав, в частности, на сужение сферы влияния консервативной добуржуазной идеологии и т. п.). Большие по объему главы этого труда касаются эволюции современных направлений буржуазной общественно-политической мысли, революционно-демократических теорий социализма, роли религии в современной социально-политической борьбе, причем специальный параграф отведен философской мысли народов Востока (он написан автором данной монографии) ².

Важный вклад в исследование рассматриваемой тематики сделали авторы коллективного труда «Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока», в котором на большом фактическом материале всесторонне охарактеризовано доминирующее течение в идеологии развивающихся стран Востока — буржуазный и мелкобуржуазный национализм. В книге, в частности, говорится: «В условиях незавершенности процесса классового размежевания при определении места национализма в теориях общественного развития особое значение приобретают позиции интеллигенции, поскольку именно из ее среды выходят авторы этих теорий» ³.

Обстоятельный, всесторонний анализ эта проблема получила в коллективной монографии «Интеллигенция и социальный прогресс в развивающихся странах Азии и Африки», в которой три части из пяти посвящены раскрытию динамичной связи интеллигенции с идеологическими и культурными процессами в освободившихся странах. Нельзя не выделить здесь следующее положение, имеющее, на наш взгляд, принципиальное значение: «Идеологическая ситуация в развивающихся странах и соответственно идейное творчество интеллигенции отличаются рядом специфических, в чем-то уникальных черт. Идейные течения возникают как бы на „перекрестке“ двух крупных идейно-культурных потоков — теоретико-идеологических влияний, идущих из развитых стран, и традиционного идейного наследия, традиционных систем ценностей и взглядов. Это обстоятельство не может не отразиться на характере идеологий и социальных учений в развивающихся странах, на их внутренней противоречивости, мировоззренческой „многоукладности“. Соче-

тание весьма разнородных и нередко полярных элементов, синкретизм (а порой эклектизм) является характерной определяющей чертой практически всех идейных построений немарксистского типа в среде национальной интеллигенции»⁴. Как будет показано в нашей работе, данное положение в полной мере обнаруживается и в сфере философии.

Дальнейшее развитие идеи, содержащиеся в рассмотренных трудах, находят в монографии Л. Р. Полонской и А. Х. Вафы «Восток: идеи и идеологи (Критика буржуазных и мелкобуржуазных концепций „третьего пути“ развития)». Характеризуя данный труд, чл.-кор. АН СССР Г. Ф. Ким в своем введении к нему отмечает, что авторам «удалось показать, в каких сложных условиях протекали в прошлом и разворачиваются теперь процессы духовного развития афро-азиатских стран, какое место заняли в нем концепции „третьего пути“, в сколь сложных условиях идет освоение афро-азиатской демократией самой передовой идеологии современности — научного социализма»⁵. Нас особенно привлекает в данной книге рассмотрение идейно-политических аспектов мировоззрения таких выдающихся мыслителей Индии, как Джавахарлал Неру и Мухаммад Икбал.

В собственной капитальной монографии «От национального освобождения к социальному» чл.-кор. АН СССР Г. Ф. Ким значительное внимание уделил анализу и освещению общих явлений и закономерностей в сфере идеологии и общественного сознания развивающихся стран Востока. Четвертый раздел книги (из пяти) озаглавлен: «Современные тенденции идеологической борьбы в освободившихся странах». Здесь рассматривается столкновение современных и традиционных идей в ходе независимого развития стран Азии и Африки, показана эволюция основных идейных течений, составляющих стержень идущей там идеологической борьбы, охарактеризовано влияние марксистско-ленинской идеологии на сознание трудящихся масс в этих странах. В книге убедительно показано, что плюрализм, теоретическая пестрота буржуазно-националистических, как и мелкобуржуазных, учений отражают неодинаковый уровень общественного развития отдельных стран, разнообразие конкретной политической обстановки, различную степень решенности общенациональных задач и т. п. «В целом, — заключает автор, — подводя итоги обзору современной эволюции основных идейных течений афро-азиатского мира, следует отметить, что главной осью идеологической борьбы является вопрос о социальном раскрепощении народов. Важная закономерность этой борьбы проявляется в дальнейшем нарастании классовой направленности идеологии национально-освободительного движения, приведшем к идейно-политическому размежеванию различных сил»⁶.

Профессор Р. А. Ульяновский в своих трудах неизменно уделяет внимание анализу идейно-политической сущности национализма, его роли в современных национально-освободи-

тельных революциях и перспективам развития в освободившихся странах. В частности, в монографии «Победы и трудности национально-освободительной борьбы» обстоятельно раскрыты конкретные проявления этой идеологии в новейших политических событиях и процессах, происходящих в наиболее «горячих точках» развивающегося Востока. Показав «богатую палитру» региональных, политических и идеологических оттенков современного национализма, автор приходит к важному выводу общеметодологического порядка: «Если тезис о возрастании роли реакционных элементов в буржуазном и феодальном национализме по мере обострения социальных противоречий в принципе верен, то не должно пройти незамеченным и то, что демократическое содержание национализма политически угнетенных или экономически эксплуатируемых слоев, классов, народностей, племен и наций в освободившихся государствах проявляется с новой силой в период кризиса неокOLONиальной системы современного империализма. Следует учитывать обе тенденции — точнее, все тенденции — и конкретно определять, какая из них преобладает на данном этапе, куда ведет, какая борьба происходит между ними, какие классы выступают с этими тенденциями и какова возможная перспектива их развития»⁷.

Особое место в ряду трудов, посвященных идеологической ситуации в развивающихся странах, занимает третий, заключительный том коллективного исследования «Борьба идей в современном мире»⁸. Он подготовлен преимущественно усилиями философов, занимающихся общественной мыслью Востока. Том содержит главы, в которых освещаются общие проблемы идеологической борьбы в странах Азии и Африки, идейная борьба вокруг социально-культурного наследия в развивающихся странах, идеология национализма и концепции культурной самобытности, критически рассмотрены буржуазные теории культурного развития освободившихся народов, роль ислама в идеологической борьбе и т. п. Авторы стремились дать цельную картину борьбы идей, отражающих классовые интересы различных социальных сил, вскрыть основные идеологические аспекты социального, политического и культурного прогресса народов стран Востока. И хотя в рецензии на данный том выражен упрек в том, что «в ряде мест книги проявляется тенденция свести многообразие идеологических процессов в молодых государствах к единой универсальной схеме»⁹, именно философия из этой схемы практически выпала. В данном томе не нашли отражения те общие процессы, которые происходят в этой важнейшей (наряду с религией) сфере духовной жизни и идеологической борьбы в освободившихся странах.

Пожалуй, единственную плодотворную попытку проблемного анализа современной философии стран Востока предприняла М. Т. Степанянц. Но этот анализ носит, так сказать, сегментарный характер, потому что он охватывает лишь так называемую

мусульманскую философию и соответственно ограничен регионом распространения ислама. Главное внимание автора концентрируется преимущественно на вопросе реформации данной религии, причем Индия, несмотря на наличие там огромной по численности мусульманской общины, занимает в этих исследованиях более чем скромное место¹⁰.

Мы упомянули лишь основные труды, в которых усилия авторов направлены на обобщенный анализ идеологической ситуации в развивающемся мире. В совокупности они демонстрируют несомненные успехи, достигнутые советским востоковедением в этом направлении. Однако очевидно, что здесь серьезным пробелом остается философия. Последняя, несомненно, подчиняется определенным закономерностям и обладает общими особенностями и тенденциями развития, подобно западной философии. Выявление этих особенностей, закономерностей и тенденций одно из определяющих условий обстоятельного анализа идеологической ситуации в развивающихся странах Востока. С другой стороны, обобщающие исследования (в частности, и упомянутые выше) служат надежным фундаментом и методологическим подспорьем для выработки синтетической картины развития философской мысли Востока. Таким образом, обе задачи — анализ идеологических процессов в развивающихся странах и исследование основных проблем и тенденций развития там философии — оказываются органически взаимосвязанными.

Между тем, если первая из этих задач, как было показано выше, уже имеет значительный задел, то вторая еще остается делом будущего. При этом следует учитывать, что свойственная идеологии относительная самостоятельность обретает свое реальное воплощение, свою конкретизацию в относительной самостоятельности составляющих ее форм общественного сознания, а среди них прежде всего философии.

Напомним, что, согласно Ф. Энгельсу, в зависимости от характера взаимосвязи с экономическим базисом идеологические формы подразделяются на два разряда: политическая и правовая формы образуют идеологии «первого порядка», поскольку они непосредственно отражают экономические отношения общества, тогда как такие формы, как искусство и философия, образуют идеологии «высшего порядка», так как они наиболее удалены от экономического базиса и поэтому в наибольшей мере проявляют свою относительную самостоятельность. Благодаря этой и ряду других особенностей философия как определенная форма общественного сознания выполняет в ходе исторического развития специфическую функцию: она служит теоретической основой мировоззрения различных классов, социальных слоев, политических партий и отдельных идеологов, непосредственно вовлеченных в идеологическую борьбу; вырабатывая на ее основе свое миропонимание, свой взгляд на сущность человека, свое толкование соотношения бытия и:

сознания, свои подходы к явлениям действительности, они вступают в острые противоречия между собой, которые и служат идейно-теоретической основой общей политической и идеологической борьбы.

Вот почему исследование последней во всей ее сложной, многогранной, комплексной и глубоко противоречивой природе не может быть в полной мере осуществлено без учета и анализа противоборства идей и концепций, которые сопровождают развитие философии. Обобщенное изучение этих процессов в философии освободившихся стран Востока все еще отстает от аналогичных исследований философии Запада.

Нельзя не отметить тот факт, что синтезирование и обобщение огромного эмпирического материала и обширнейшего комплекса специальных критико-аналитических разработок конкретных течений, школ, систем, учений и частных аспектов немарксистской философии Запада — результат творческой работы на протяжении многих десятилетий большого коллектива специалистов — позволило подготовить, особенно в последнее десятилетие, серию фундаментальных работ, посвященных анализу ведущих направлений, генеральных закономерностей развития и современной ситуации в буржуазной философии Европы и Америки, равно как и общим методологическим принципам историко-философских исследований ¹¹.

В отношении же философии освободившихся стран Востока пока что ничего подобного не сделано. А между тем ей принадлежит чрезвычайно важная роль в сложной и противоречивой идеологической борьбе, сопровождающей современные национально-освободительные революции, в ходе которой сталкивается множество разнообразных социально-политических идей, теорий и представлений, порожденных крайней неоднородностью, многоукладностью социально-экономических условий, а также специфическим воздействием религии и стереотипов обыденного сознания широких масс населения. Национальное возрождение этих стран, происходящее в контексте поляризации, конфронтации и ожесточенных схваток сил демократии и прогресса с силами реакции, получает и определенное отражение, и конкретное выражение в формирующихся философских системах и учениях, в той или иной степени подкрепляющих мировоззренческие, идейно-теоретические позиции этих сил.

Но философия не только специфическим образом отражает в своих концепциях процесс национального возрождения народов развивающихся стран, но и нередко прямо или косвенно вторгается в этот процесс, выдвигая теоретические, мировоззренческие принципы, которые используются в целях обоснования путей и перспектив дальнейшего суверенного развития этих стран. Естественно, характер такого обоснования, равно как и сущность философских принципов, на которых оно строится, имеет прежде всего классовую обусловленность. Углубляющаяся социальная дифференциация влечет за собой и идейное

размежевание, обострение противоречий и борьбы по коренным философским проблемам между прогрессивными демократическими силами и силами реакции.

После завоевания независимости для большинства идеологов непролетарских социальных слоев — политических деятелей и философов — в развивающихся странах становится все более очевидным несоответствие старого идеологического арсенала новым задачам, выдвинутому ходом общественного развития на современном этапе. Во многих освободившихся странах получили хождение заявления об «идеологическом вакууме», «кризисе» общественно-политической и философской мысли.

При этом философы, придерживающиеся относительно радикальной, прогрессивной ориентации, предлагают критически переосмыслить традиционные религиозно-философские идеи и принципы и решительно отказаться от тех из них, которые устарели и превратились в своеобразный духовный анахронизм. Они становятся на путь выработки принципиально нового, действенного мировоззрения, соответствующего новым историческим условиям освободившихся стран и творчески опирающегося на передовые демократические и гуманистические традиции национальной общественно-философской мысли.

Примеры этого можно видеть почти во всех освободившихся странах. Преднамеренно не касаясь в данном случае Индии, поскольку ее философия является предметом нашего исследования, обратимся, скажем, к свидетельствам арабских мыслителей. Так, видный египетский философ Махмуд Амин аль-Алим, отметив огромный вклад, который внесла в сокровищницу мировой цивилизации «арабо-мусульманская философия», констатирует вместе с тем ее несоответствие современным условиям арабского мира, задачам строительства новой жизни. «Философия эта, — пишет он, — не дала, да и вряд ли могла дать для новой жизни сколько-нибудь необходимую пищу. Напротив, она стала синонимом всего заумного и непонятного, всего запутанного, формального и оторванного от жизни». Аль-Алим решительно подчеркивает настоятельную потребность «выработать в себе объективную, целостную, универсальную точку зрения на жизнь, на человека и мир» посредством критического пересмотра как древнего, так и современного философского наследия. «Мы нуждаемся, — заявляет он, — в таком восстановлении нашего философского наследия, которое... раскрывало бы все, что в нем есть существенного, гуманистического и нового. Мы нуждаемся в том, чтобы это наследие стало одним из источников нашей современной мысли, чтобы оно давало пищу для нашего нового сознания»¹².

Говоря об усилиях, прилагаемых современными арабскими мыслителями к созданию «национальной философии», Махмуд Амин аль-Алим отмечает: «Как много пишется о том, что нам нужна „идейная ясность“, как много публикуется трудов и исследований о кризисе, охватившем арабских левых... как

много появилось людей, призывающих создать „новую философию“... Ради поисков „новой самобытной философии“ многие авторы готовы захлебнуться в неимоверно громоздких фразах, сложнейших анализах и спекулятивных конструкциях, не имеющих ровно никакого отношения к реальной жизни... Иные авторы принимаются отбирать для себя нужные идеи из самых различных источников... в любом случае черпая из них лишь дополнительные детали общей картины кризиса идеалистической мысли в Европе». «Мы, — заявляет далее аль-Алим, — безусловно, испытываем исключительно большую потребность в идейной ясности, потребность в такой философии, которая была бы творческим выражением нашей новой, революционной действительности»¹³.

Осуществляемые в условиях динамичной классовой дифференциации как социальный заказ не только определенных непролетарских социальных слоев, но и различных политических объединений внутри того или иного класса, попытки выработать идеальную «философию жизни» или «национальную философию» неизбежно порождают плюрализм философских систем и учений в развивающихся странах. Каждая из таких систем рассматривается ее творцом как вершина философской мысли; ей приписывается способность открывать истины в последней инстанции и служить универсальным идейным средством решения всех актуальных жизненных проблем. Претензии такого рода не могут не повлечь за собой острые противоречия, идейно-теоретическое размежевание и борьбу между различными системами и учениями, несмотря на объединяющую их общую идеалистическую основу. Плюрализм систем и учений немарксистской философии в развивающихся странах, будучи специфическим отражением их многоукладной структуры и сложной системы классовых отношений, является вместе с тем неизбежным и единственным способом ее существования и идейного влияния в происходящей идеологической борьбе.

В ходе этой борьбы традиционные стереотипы философского мышления подвергаются трансформации, сопровождаемой столкновениями мнений по кардинальным, «фокусным» или «базисным» философским проблемам. Поэтому анализ этих проблем под углом зрения развернувшихся вокруг них дискуссий и полемики приобретает принципиально важное значение для выяснения особенностей и направления развития происходящей в освободившихся странах Востока идеологической борьбы в целом.

Таким образом, можно с полным основанием утверждать, что *проблемный анализ* философии в развивающихся странах Востока становится настоящей и назревшей потребностью. Он не только не противостоит *системному анализу*, который пока остается преобладающей, если не единственной формой изучения данного предмета, но и служит его продолжением и углублением. Мы полагаем, что творческое сочетание обеих

форм анализа поднимет весь комплекс исследований указанного предмета на более высокую ступень.

Следует заметить, что, говоря «проблемный» или «системный» анализ, мы употребляем эти понятия в прямом смысле, имея в виду непосредственно предмет исследования. В первом случае таковым служит ряд глобальных и актуальных для философии данной страны (или целого региона) проблем, обобщенное изучение которых дает возможность яснее понять и осмыслить природу теоретических и идеологических особенностей этой философии на современном этапе ее развития. Системный же анализ предполагает, что его предметом является совокупность систем и учений, характерных для данного типа философии.

Системный анализ мы отличаем от системного стиля мышления, который «выступает как интегративная тенденция научного познания нашей эпохи. Поэтому и основной методикой его изучения служит прием вычленения из реального познавательного процесса обобщающих тенденций...». Кроме того, «системный стиль мышления невозможен без ориентации на всеобщую концепцию развития через противоречия — диалектику. В этом плане сам системный стиль мышления, несмотря на его достаточно большую широту применимости, выступает лишь в качестве элемента всеобщей тенденции возрастания роли диалектики в познавательном процессе...»¹⁴.

Следовательно, системный анализ философии и системный стиль мышления — явления разные, но взаимосвязанные: последний необходим при изучении философии как в плане составляющих ее систем, школ и учений, так и в плане характерных для нее проблем. И в том и в другом случае системный стиль мышления обеспечивает выявление конкретного своеобразия, сложности, диалектической противоречивости процесса развития философии; проблемный же анализ позволяет более выпукло высветить противоборство мнений, подходов, интерпретаций, относящихся как к основному вопросу философии, так и ко всем его производным, в контексте происходящей в стране общей идеологической борьбы. Поэтому обращение к проблемному анализу современной индийской философии мы считаем оправданным.

* * *

Обобщенный анализ истории философии приводит специалистов к любопытному наблюдению: «В мировой литературе с конца XIX — начала XX века заметно тяготение именно к „проблемной“ истории философии, т. е. построение историко-философского исследования как истории проблем»¹⁵. К сожалению, это относится лишь к работам, посвященным истории западной и нашей, отечественной философии.

Что же касается истории философской мысли народов Востока

ка, то конкретно-эмпирический материал, накопленный целенаправленными марксистскими исследованиями в этой области, пока еще нельзя признать достаточным для глобальных проблемных обобщений по истории философии всего региона освободившихся стран. Не только в вертикальном — хронологическом, но и в горизонтальном — страновом или региональном разрезе здесь имеются еще значительные пробелы и лакуны. Поэтому сами объективные обстоятельства диктуют необходимость начать с анализа общих проблем и идейного противоборства в сфере философии отдельных стран и народов Востока на определенных этапах их исторического развития.

Особенную актуальность приобретает такой анализ применительно к современности в связи с теми масштабными по размаху и исторической значимости процессами, которые происходят в зоне национально-освободительных революций, как и во всем мире. В Политическом докладе ЦК КПСС XXVII съезду партии дана четкая характеристика нынешнего этапа общественного развития: «Современный мир сложен, многообразен, динамичен, пронизан противоборствующими тенденциями, полон противоречий. Это мир сложнейших альтернатив, тревог и надежд...

Мировое развитие подтверждает фундаментальный вывод марксизма-ленинизма о том, что история общества — не сумма случайных слагаемых, не беспорядочное „броуново движение“, а закономерный поступательный процесс. Его противоречия не только выражают приговор старому миру, всему, что мешает двигаться вперед, но и являют собой источник, движущую силу общественного прогресса»¹⁶.

Предметом нашего исследования является группа наиболее общих и, как нам представляется, злободневных проблем философии независимой Индии с преимущественным акцентом на период 70—80-х годов и главным образом в свете той идейной конфронтации по этим проблемам, которая составляет интегральный компонент происходящей в данной стране идеологической борьбы. Последняя, включая и противоборство в сфере философии, в свою очередь, является неотъемлемым компонентом всего сложного, противоречивого процесса политического, социально-экономического и культурного возрождения Индии.

Предпринятое нами исследование опирается на проведенную советскими специалистами за последние три десятилетия работу по анализу различных систем современной индийской философии, а также на накопленный за это время немалый фактический материал и сделанные на его основе теоретические выводы и обобщения. Вместе с тем данный труд основывается на значительном по объему комплексе новых источников, по существу впервые вводимых в научный оборот.

Непосредственным импульсом к проведению проблемного анализа современной индийской философии послужила заметная активизация в последние годы в Индии идеологической

деятельности марксистов, в особенности их обращение к философской проблематике.

Напомним в этой связи, что в ходе идеологической борьбы, которую ведут в этой стране приверженцы марксизма-ленинизма против реакции, главные усилия они направляют на разоблачение антинародной сущности, беспочвенности и несостоятельности всевозможных буржуазных «теорий» и концепций социально-политического порядка, прежде всего антикоммунизма и антисоветизма, на защиту революционных идей научного социализма и пролетарского интернационализма. Индийские марксисты все более отчетливо сознают неуклонное возрастание роли идеологического фактора по мере углубления национально-освободительной революции. Уже в Политической резолюции X съезда Коммунистической партии Индии, состоявшегося в январе 1975 г., говорится: «В нынешней обстановке в Индии и во всем мире идеологическая борьба приобретает большее, чем когда-либо, значение. Контраст между двумя системами, между миром капитализма и миром социализма, создает исключительно благоприятные условия для широкой активизации всесторонней борьбы на идеологическом фронте... Следует также уделить соответствующее внимание борьбе с различными направлениями буржуазной идеологии, пропагандируемыми правящим классом»¹⁷.

За истекшее с тех пор десятилетие задачи индийских коммунистов в области идеологии получили существенную конкретизацию, и в Политической резолюции XIII съезда КПИ, состоявшегося в середине марта 1986 г., в качестве одного из компонентов политической платформы левой демократической национальной альтернативы выдвигалось четкое требование: «Защита единства простого народа и развитие прогрессивного, секуляристского, демократического мировоззрения в противовес всем силам коммунизма, кастеизма, местного шовинизма, обскурантизма и религиозного фундаментализма...»¹⁸.

Особенно существенно то, что в своей многосторонней идеологической деятельности индийские марксисты стали все больше внимания уделять философии. Творчески опираясь на положения и принципы диалектического и исторического материализма, используя законы материалистической диалектики, руководствуясь марксистско-ленинской методологией при разработке и решении конкретных теоретических и практических вопросов, они подвергают научной интерпретации и историю отечественной общественно-философской мысли.

Вскрывая объективный процесс развития философии, показывая историческую роль и значение материалистических течений в общественной мысли, марксисты на деле выступают подлинными носителями и хранителями передовых, прогрессивных духовных традиций своего народа. Серьезные исследования проводят они и по истории отечественной общественно-философской мысли нового и новейшего времени, выясняют

подлинное существо и реальное значение учений, созданных в этот исторический период, их роль в формировании идеологии национально-освободительного движения, а также их социально-классовые основы и идейно-политическую направленность. Марксисты подвергают научному анализу и критике наиболее влиятельные идеалистические учения, оказавшие и продолжающие оказывать воздействие на сознание широкой общественности их страны. Критическое рассмотрение таких учений служит одновременно и формой борьбы против буржуазной идеологии, и средством активной защиты и пропаганды марксистско-ленинского мировоззрения.

Специального внимания заслуживают выступления индийских марксистов-теоретиков, в которых они прямо указывают на необходимость глубокого анализа противоречий и идейного противоборства в современной философии Индии. Подобные призывы особенно настойчиво звучат в публикациях ветерана коммунистического движения в стране, видного деятеля Компартии Индии Ш. Г. Сардесаи. Так, в статье «Почему нас заботит интерпретация индийской философии?», опубликованной в 1981 г., он писал: «В настоящее время мы нуждаемся в истолковании противоречий в индийской философии, которое вооружит нынешнее устремленное вперед, секуляристское, научно ориентированное молодое поколение оружием для борьбы за демократию и прогресс в современном мире»¹⁹. Здесь, как видим, подчеркнуто не только идейно-политическое, но и практическое значение поставленной задачи.

Приведенное положение Ш. Г. Сардесаи развивает и углубляет и в ряде других своих работ. В своей последней книге «Прогресс и консерватизм в древней Индии», изданной в 1986 г., он снова подчеркивает исключительную актуальность борьбы за «широкий, рационалистический, научный взгляд на прошлое Индии, ее настоящее и будущее». Автор указывает, что со времени обретения страной независимости правая реакция не оставляет попыток «поднять на щит» реакционные, отживающие идеи и принципы для борьбы против сил научного прогресса, демократии и социализма. «Насущные революционные задачи наших дней, — пишет Ш. Г. Сардесаи, — социальные, политические и идеологические — требуют революционных изменений в массовом сознании и прежде всего в идеологической подготовке авангардных сил в стране. Это требует искоренения предрассудков, отсталых взглядов и обскурантизма. Это требует разоблачения всех теорий индийского мистицизма и индийской исключительности. Это требует... развития подлинно научного, современного мировоззрения и философии»²⁰.

Такое заострение вопроса о противоречиях и идейной борьбе в сфере индийской философии, разумеется, нельзя считать случайным. Оно, в частности, обусловлено специфической особенностью противоборства двух главных философских направлений — идеализма и материализма — в общественно-филосо-

софской мысли Индии наших дней; это противоборство в общем совпадает с противоположностью между буржуазной философией и философией марксизма. Современная индийская философия развивается в контексте сохраняющихся противоречий между национальной буржуазией, еще не исчерпавшей своих позитивных потенций, с одной стороны, и империализмом и внутренней реакцией — с другой. В немарксистской философии независимой Индии происходят сложные процессы не просто дифференциации различных систем и учений, но и размежевания и противоборства разных концептуальных подходов как к коренным философским вопросам, так и к разного рода теоретическим частностям.

Разобраться в этом «водовороте» противоречий, раздирающих современную индийскую философию, провести четкие демаркационные линии между противоборствующими сторонами, наметить ясные критерии идейно-политического и социально-классового порядка для разграничения соперничающих направлений и тенденций — дело чрезвычайно сложное. Трудность усугубляется еще одной спецификой идеологического процесса в Индии: далеко не всегда и не все идеалисты (даже, к примеру, ведантисты) могут быть безоговорочно причислены к разряду «реакционных философов». В упомянутой статье Ш. Г. Сардесаи объясняет, «как, почему и до какой степени некоторые приверженцы веданты и *даже индуистской религии* играли прогрессивную роль в истории и *могут делать это и теперь*»²¹. В дальнейшем он приходит к более широким обобщениям, указывая, что «марксизм не отрицает прогрессивной роли, какую может играть идеализм в определенных условиях», что «Маркс и марксизм всегда относились к религиозному сознанию с уважением», что индийские марксисты «придерживаются такого же подхода по отношению к тем, кто интерпретирует веданту и индуизм в том смысле, который служит прогрессивным целям»²².

Вместе с тем современная индийская действительность демонстрирует и явления противоположного характера. Многие философы, широко рекламирующие свою верность разуму, рационализму и научному прогрессу, на деле выступают с реакционными попытками «синтеза» науки и религии, придерживаются ретроградных идей и предрассудков в своем мировоззрении. С другой стороны, философы, расходящиеся во мнениях по одним проблемам, нередко обнаруживают общность взглядов по другим. Все это создает серьезные трудности в деле выявления основных противоборствующих направлений в индийской философии наших дней.

Наконец, как никогда ранее, острейшие противоречия вызывает ныне проблема отношения не только к современным философским построениям и концепциям, но и к философскому наследию и традициям, которые вплетены в живую ткань обыденного сознания миллионов индийцев и продолжают жить

в мышлении творческой интеллигенции. Здесь мы вновь вынуждены апеллировать к мнению Ш. Г. Сардесаи. В статье, озаглавленной «Наследие, которое мы отстаиваем, и наследие, которое мы отвергаем» и опубликованной в 1984 г., он призывает к выявлению разногласий и разграничению противоборствующих сил по проблеме наследия. «...Не только коммунисты, — говорится в этой статье, — но и все истинные демократы и патриоты понимают наши собственные исторические традиции и черпают в них вдохновение. Но мы, — подчеркивает автор, — не можем этого сделать, пока не отделим зерна от плевел и не дадим боя тем, кто извращает наше прошлое, прославляя то, что должно быть отвергнуто, и замалчивая то, что подлежит восхвалению и сохранению»²³.

К этому вопросу Ш. Г. Сардесаи вновь обращается в своей книге «Прогресс и консерватизм в древней Индии»: «Пришло время, когда молодому поколению надо в ясных выражениях сказать, что было действительно возвышенным и прогрессивным в нашем древнем прошлом и что было реакционным, эксплуататорским и несправедливым. Оно должно знать, чем оно может гордиться и что может вдохновить его на решение современных проблем. Оно должно также знать, что должно быть преодолено и отвергнуто»²⁴.

Вполне очевидно, что здесь Ш. Г. Сардесаи выступает за объективно-научную интерпретацию существа и значения национальных религиозно-философских традиций, которые продолжают оставаться активным фактором формирования общественного сознания различных слоев индийского общества, в особенности молодежи.

* * *

В своем исследовании мы не можем не коснуться и тех своеобразных и сложных метаморфоз, какие претерпевает господствующая в освободившихся странах идеология национализма, неразрывными узами связанная с философией²⁵. Примечательной особенностью периода 70-х — начала 80-х годов является необычайное усиление сепаратистских разновидностей национализма. К Индии это относится прежде всего, что обусловлено рядом причин как глобального, так и регионального порядка.

Во-первых, к 70-м годам особенно ощутимым стало отставание процессов формирования наций на бывшей колониальной периферии. При решении общенациональных задач социально-экономических и культурных преобразований правящие круги освободившихся стран столкнулись с крайней сложностью, порой даже запутанностью и болезненной противоречивостью широкого комплекса этнонациональных отношений. Обретенный государственный суверенитет явился объективной предпосылкой межэтнической интеграции. Однако те национально-этнические общности, которые еще в условиях колониального режима

натравливались друг на друга, теперь, после завоевания независимости, стали все громче заявлять о своих «национальных» притязаниях, а в самом процессе интеграции усматривали опасность для своего национального самоопределения.

Во-вторых, пришедшие к власти группировки, будучи в основном представителями непролетарских социальных сил — мелкой буржуазии, национальной буржуазии, частично компрадорских кругов или даже феодальной аристократии, — в силу своей классовой ограниченности оказались не в состоянии в полной мере решать проблемы национальных отношений на подлинно демократической основе. Нередко осуществляемые новыми правительствами мероприятия (зачастую вопреки их намерениям) задевали самолюбие и интересы тех или иных социально-этнических общностей, что вызывало со стороны последних ответную реакцию в форме сепаратизма.

В-третьих, усилению подобных форм националистической идеологии способствуют сохраняющиеся поныне общинно-конфессиональные противоречия как в рамках целых регионов, так и в пределах отдельных стран. Это служит питательной средой для роста настроений, подогреваемых шовинистическими элементами и приобретающих идеологическую окраску религиозно-сепаратистского национализма.

Наконец, в-четвертых, сепаратистские формы национализма усиленно пропагандируются и насаждаются внешними империалистическими и реакционными силами, которые спекулируют и паразитируют на нерешенности национального вопроса в освободившихся странах, блокируясь с реакционными группировками внутри этих стран. Эти силы особенно активизируют свою антинародную деятельность в отношении тех стран, где осуществляемые преобразования объективно приобретают антиимпериалистическую направленность.

Афро-азиатская действительность последнего десятилетия демонстрирует небывалую активизацию всех факторов усиления сепаратистских и партикуляристских тенденций в националистической идеологии. В этом отношении особенно показательны многонациональные страны, а среди них прежде всего Индия.

Общеизвестно нарастание сепаратистских движений в северо-восточном регионе страны, включающем в себя крупный штат Ассам, а также шесть штатов, населенных племенами, — Нагаленд, Мизорам, Манипур, Трипура, Мегхалая и Аруначал-Прадеш. Используя тяжелое экономическое положение населения этих штатов, реакционные силы стали раздувать шовинистические настроения под лозунгом «Прочь чужаков». Смысл его состоит в изгнании из Ассама проживающих там бенгалцев и других неассамцев, а также мусульман. В последние годы практическое осуществление лозунгов сепаратистского национализма вылилось в широкомасштабное насилие над «чужаками», приведшее к полной дезорганизации хозяйственной жизни штата и повлекшее за собой гибель тысяч людей и

огромный материальный ущерб. В 1982 г. наиболее экстремистские элементы даже выдвинули лозунг «Индийцы, убирайтесь из Ассама!», явно выражающий нацеленность сепаратистского национализма на отделение штата Ассам от Индии. Аналогичные тенденции, хотя и в менее острых формах, проявляются и в других штатах указанного региона.

Одновременно отмечена вспышка сепаратистского национализма в другом районе Индии — в относительно процветающем штате Пенджаб. Это выразилось в том, что в марте 1981 г. одна из сепаратистских организаций сикхов, составляющих большинство населения в этом штате, устроила конференцию, которая потребовала отторжения Пенджаба от Индии и образования на его основе чисто сикхского государства «Халистан» (от слова «халса», что значит «чистые»; так назвал сикхов их духовный вождь Говинд Сингх еще в XVII в.). И здесь осуществление сепаратистского национализма сопровождается кровопролитными столкновениями между сикхами и индусами. Жертвой сикхского сепаратизма, подкрепленного террористическими акциями экстремистов против индусов, явилась премьер-министр Индии Индира Ганди, убитая выстрелами в упор в конце октября 1984 г.; 2 октября 1986 г. те же элементы предприняли попытку покушения на жизнь нынешнего главы правительства Раджива Ганди, которая, однако, провалилась. Имели место убийства и сикхов — противников сепаратизма, выступающих против отделения Пенджаба от Индии. Тем временем эмигрантские группировки сикхов-сепаратистов, окопавшихся в европейских странах и Канаде, опираясь на помощь спецслужб Запада, стали печатать «деньги республики Халистан», открывать «консульства» и другие представительства в США, Англии, Канаде, ФРГ, Бельгии, Пакистане²⁶.

Подобные тенденции время от времени проявляются в других, в частности в южных, штатах Индии. Хотя широкая демократическая общественность страны, большинство политических партий и массовых организаций осуждают сепаратистский национализм, тем не менее нельзя не считаться с тем фактом, что он проник в сознание и психологию довольно значительных масс населения. Говоря о причинах этого, Ш. Г. Сардесаи пишет: «Подобная раскольническая тактика способствует росту настроений пессимизма, фатализма, подозрительности, цинизма и отчаяния среди широких слоев населения, и в особенности среди образованной молодежи, оказавшейся в рядах безработных. Мучительная безработица, утрата веры в демократические и гуманистические ценности, утрата веры в будущее — все это и составляет почву, на которой произрастают обскурантские, садистские „движения“. В подобных условиях не составляет особого труда ввести в заблуждение людей (и тем более молодых) дешевыми, вульгарными и броскими лозунгами, обещающими разрешить все проблемы, какие только есть на белом свете»²⁷.

В указанных событиях сепаратистский национализм является безусловно реакционным, поскольку подрывает единство страны, противостоит происходящим в ней интеграционным процессам, вносит раскол в ряды трудящихся разных национальностей и в целом противоречит социальному прогрессу.

Сепаратистские тенденции в националистической идеологии подкрепляются и конкретными проявлениями религиозного фактора. Не только в прошлом, но и в наши дни национализм сохраняет идейно-теоретический комплекс, связанный как с влиянием и использованием религии, так и с интерпретацией ее общественной роли в жизни народов развивающихся стран. Разумеется, необходимо иметь в виду специфические особенности этого комплекса в каждой стране или группе стран в зависимости от того, являются ли они «монорелигиозными» или же там распространено несколько религий, охватывающих значительные массы населения, а также в зависимости и от самих бытующих там религий.

На протяжении истекшего десятилетия в отдельных странах наблюдается значительное усиление воздействия религиозного фактора на националистическую идеологию, причем политический смысл этого явления получает отнюдь не однозначное выражение: соответственно конкретно-историческим особенностям каждой страны оно может быть как реакционным, так и относительно прогрессивным.

Одним из наиболее пагубных проявлений воздействия религии на националистическую идеологию явилась активизация религиозно-шовинистических течений национализма, повлекшая за собой вспышки религиозно-общинной розни во многих освободившихся странах Востока как на национальном, так и на региональном межгосударственном уровне.

Чрезвычайно острые формы эти вспышки приобрели в Индии. Напомним, что завоевание независимости страны в 1947 г. и принятие затем в 1950 г. Конституции, в которой Индия была провозглашена светской республикой, основывающейся на принципах секуляристской демократии, отнюдь не повлекли за собой автоматического устранения всех противоречий и подозрительности в отношениях между религиозными общинами, которые усиленно разжигались на протяжении двух веков колонизаторами. Как известно, в период раздела Британской Индии в 1947 г. на два государства — Индию и Пакистан — эти противоречия привели к трагическим событиям: между индусами и мусульманами произошли самые ожесточенные за всю историю страны столкновения, стоившие многих тысяч человеческих жизней, сотен тысяч искалеченных и изуродованных, огромного материального ущерба, неописуемых страданий, горя и отчаяния многих миллионов людей.

Угли религиозно-общинной, особенно индусско-мусульманской, розни, оставшиеся от пожара индусско-мусульманских столкновений 1947 г., продолжают тлеть, а зачастую даже

вспыхивать и в условиях независимой Индии. Их усиленно раздувают правые реакционные силы, и прежде всего коммуналистские партии — как индуские, так и мусульманские. Эксплуатируя религиозность подавляющих масс населения страны, составляющую важнейший элемент их социальной психологии, идеологи коммунализма стремятся внушить народу, будто виновником всех его социальных невзгод и жизненных неурядиц является та или другая религиозная община, что угроза его коренным интересам исходит от иноверцев, населяющих страну. Разжигаемый этими силами религиозный шовинизм, общинный сепаратизм возводятся в ранг главного средства разрешения социальных, экономических и культурно-идеологических проблем. Поэтому и поныне религиозно-общинная рознь продолжает оставаться и трагическим феноменом повседневной жизни, и наиболее реакционным компонентом религиозно-шовинистического национализма правых сил в Индии²⁸.

Однако, хотя налицо усиление религиозного фактора в националистической идеологии, этот процесс имеет и свои пределы, контуры которых обнаруживаются уже сейчас. Мы отмечали и считаем необходимым еще раз подчеркнуть, что спорадические «взлеты» религии в рамках национализма, которые периодически могут наблюдаться и в будущем в силу глубокой религиозности основных масс населения в развивающихся странах, все же не составляют единственно определяющего направления эволюции национализма в современных условиях. Эта эволюция обнаруживает также симптомы и тенденции поворота от апологии религии к ограничению сферы ее общественно-идеологической «юрисдикции» и даже к критике ее наиболее одиозных установлений, особенно остро ощущаемых как тормоз на пути прогресса.

Как показывает действительность некоторых стран, и в особенности Индии, не отвергая религию прямо, радикальные круги национальной буржуазии все более склоняются к выдвижению такой альтернативы, которая придала бы национализму «светский» колорит, и в качестве таковой провозглашается концепция секуляризма. Хотя секуляризм интерпретируется как «уважение» ко всем верованиям, тем не менее ему приписывается вполне отчетливая антишовинистическая, антикоммуналистская направленность, и поэтому прокламирование его в качестве идейно-политического кредо национализма обретает позитивный смысл в конкретных условиях развивающихся стран.

Следует, однако, иметь в виду, что нарастание секуляристских тенденций — процесс далеко не равномерный. Если в одних странах на конкретном историческом этапе имеет место реальный, эмпирически фиксируемый факт упрочения позиций секуляризма в идеологии и политике правящих сил, то в других в тот же период может наблюдаться засилье религии и обскурантизма как в идеологии, так и во внутренней и внешней

политике стоящих у власти националистических группировок. Даже в отдельно взятой стране на конкретном этапе ее развития нередко обнаруживается сложный дисбаланс секуляризма и религии в соответствии с динамикой идеологической борьбы и расстановкой политических сил. Тем не менее там, где явно наметился поворот от апологии религии к секуляризму, это объективно содействует углублению дифференциации и противоборства различных социальных сил и их идеологов по принципу их отношения к религии, что находит отражение и в сфере философии.

Особенно реакционный облик национализм обретает тогда, когда ему придается откровенная и воинствующая антимарксистская, антикоммунистическая и антисоветская направленность. Эти тенденции наблюдаются именно в сепаратистских, религиозно-шовинистических разновидностях этой идеологии. Но типичной для национализма в целом — и это демонстрируют идейные процессы как раз в Индии — является его конфронтация с марксизмом.

Идеологи национализма выдвигают против марксизма целый ряд доводов, призванных главным образом доказать его «неприменимость» к условиям освободившихся стран. Объявляя противоречащим «национальному единству» марксистское учение о классовой борьбе и диктатуре пролетариата, они вменяют в вину марксизму якобы присущие ему приверженность насилию, ущемление прав личности и т. п. Одним из важнейших пунктов принципиальных расхождений между марксизмом и национализмом они провозглашают отношение к религии. Но, пожалуй, наиболее распространенным и избитым «аргументом» против марксизма явилось утверждение, будто капитализм, претерпевая существенные изменения, в значительной мере изжил те глубокие противоречия и пороки, которые в свое время гениально вскрыли основоположники марксизма. Поэтому, дескать, принципы, разработанные ими применительно к капитализму XIX в. и первых десятилетий XX в., совершенно неприменимы к условиям современного мира, и в особенности к условиям развивающихся стран, в которых капитализм не достиг такой же степени развития, как в буржуазных странах Запада.

Здесь конфронтация национализма и марксизма непосредственно касается проблем философии, и учет этого аспекта чрезвычайно важен для анализа идейного противоборства в рамках современной индийской философии.

Методологическую основу данного исследования, естественно, составляют марксистско-ленинские принципы анализа проблем истории философии и общественной мысли в целом. Однако очерченный выше специфический характер нашей работы

обусловил вычленение из всего комплекса этих принципов тех именно, которые в наибольшей мере отвечают поставленной задаче. При этом мы исходим из того общетеоретического положения, что методологические принципы исследований в любой отрасли знаний органически связаны с ее спецификой, они предопределяются теми характерными особенностями, которые присущи объекту данной науки, своеобразием фактов и явлений, которые она изучает и обобщает.

На общественную мысль Востока (прежде всего зарубежного) в полной мере распространяются те общие закономерности развития, которые открыты марксизмом применительно к такой сфере действительности, как духовная культура, и поэтому общеметодологические принципы изучения истории общественной мысли вообще не только не противоречат научному подходу в исследовании конкретных проблем истории философской мысли Востока, а, напротив, обуславливают такой подход, обеспечивают подлинное научное исследование этих проблем. В данном случае, определяя принципиальный подход к общественной мысли вообще, общеметодологические принципы не вступают в противоречие со спецификой, присущей общественной мысли Востока и, конечно, не «отменяются» этой спецификой, а лишь конкретизируются, уточняются и обогащаются ею. Говоря словами В. И. Ленина, «единство в основном, в коренном, в существенном не нарушается, а обеспечивается *многообразием* в подробностях, в местных особенностях, в приемах *подхода* к делу»²⁹.

Значение этого ленинского общетеоретического положения неизмеримо возрастает в современных условиях, когда после краха колониальной системы империализма усугубилось многообразие стран и народов, особенно среди тех, что вступили на путь национальной независимости; подчас они разительно отличаются друг от друга по образу жизни, и специфику общественного развития каждой из этих стран необходимо не просто учитывать, но основательно исследовать. На это указал, в частности, Генеральный секретарь ЦК КПСС М. С. Горбачев: «У каждой страны — свой общественный и политический строй со всеми мыслимыми оттенками, свои традиции, достижения и трудности, свой образ жизни и верования, свои убеждения и предубеждения, свое понимание духовных и материальных ценностей. У каждой есть чем гордиться и что отстаивать в сокровищнице общечеловеческой цивилизации.

Это впечатляющее многообразие, этот колоссальный человеческий и социально-политический массив требует пристального внимания, изучения и уважения»³⁰.

Излишне говорить, сколь важное, глубоко принципиальное значение для исследования истории общественной мысли Востока имеет принцип *историзма*. Пожалуй, ни в одной области науки пренебрежение этим принципом или его неправильное понимание и применение не принесло больше вреда, чем в

востоковедении вообще и истории общественной мысли Востока в частности. Достаточно напомнить односторонние, ошибочные оценки роли национальной буржуазии и ее идеологии в национально-освободительном движении, а отсюда — тенденциозное освещение мировоззрения ее представителей, равно как и различных течений в общественной мысли.

Нельзя не вспомнить в этой связи предупреждение В. И. Ленина о необходимости строго исторического подхода к самому понятию «идеолог буржуазии»; он указывал, что недопустимо «без различия исторических эпох» связывать с ним «своекорыстную защиту интересов меньшинства»³¹. Это положение приобретает особую методологическую значимость именно для нашего исследования: мы по возможности стремились избегать зачисления рассматриваемых нами современных индийских философов по «ведомству» тех или иных произвольно определяемых группировок буржуазии, которым якобы бесспорно присуща «своекорыстная защита интересов меньшинства».

В принципе историзма органически сплетены два кардинальных и решающих требования марксистско-ленинской методологии исследования истории общественной мысли: строгий учет временных рамок изучаемого явления и тех его специфических черт и особенностей, которые предопределяются материально-производственной практикой и духовной атмосферой, характерных для данной страны в данный исторический период. Если первое требование ориентирует исследователя на выявление общего, принципиального смысла и значения того или иного идейного течения на определенной ступени исторического развития, то второе предполагает раскрытие того реального содержания, тех специфических форм, в которых это течение проявляется соответственно особенностям каждой отдельной страны. Поскольку общественная мысль как таковая проявляет себя именно как общественно-философская мысль определенных эпох и народов, выявление специфических черт и особенностей любых идейно-теоретических концепций и доктрин становится категорическим условием научного исследования последних.

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал необходимость руководствоваться этим условием не только в научных исследованиях, но и — что не менее важно — в политической и идеологической борьбе. Он подчеркнул это, например, определяя задачи борьбы с оппортунизмом и «левым» доктринерством: «Все дело теперь в том, чтобы коммунисты каждой страны вполне сознательно учли как основные принципиальные задачи борьбы с оппортунизмом и „левым“ доктринерством, так и *конкретные особенности*, которые эта борьба принимает и неизбежно должна принимать в каждой отдельной стране, сообразно оригинальным чертам ее экономики, политики, культуры, ее национального состава... ее колоний, ее религиозных делений и т. д. и т. п.»³².

Это указание Ленина имеет решающее значение для научно-

объективных оценок различных течений в общественной мысли Востока на разных ступенях исторического развития. Ленин показал, что классовая сущность того или иного идеологического течения сама по себе еще ничего не говорит о его конкретно-историческом значении: заключение о реакционности этого течения лишь на том основании, что оно, к примеру, буржуазное, столь же несостоятельно, как и безапелляционное отнесение его к разряду прогрессивных. Только принцип историзма, творчески применяемый к анализу конкретных течений общественной мысли, позволяет точно определить и ту конкретную роль, какую каждое из них выполняет в данных конкретных условиях. Мы подчеркиваем здесь конкретность как важнейший компонент принципа историзма, ибо, как указывал В. И. Ленин, «самая суть», «живая душа марксизма: конкретный анализ конкретной ситуации»³³.

Блестящий образец такого творческого применения принципа историзма показывал сам В. И. Ленин в своем анализе эпохи «пробуждения Востока»; с присущей ему глубиной и пронизательностью он вскрыл специфические черты и особенности, характерные для стран Азии и Африки, и эти особенности в полной мере нашли свое отражение в общественной мысли этих стран. Нельзя в этой связи не вспомнить указание В. И. Ленина на необходимость тщательного учета при анализе идейных процессов в странах Востока факта их зависимого положения в определенные периоды их истории.

Вследствие этого для прогрессивных течений в их общественной мысли оказалась характерной антиколониальная, антиимпериалистическая направленность. Последняя получала подчас весьма своеобразное выражение: она выступала не только как прямое обличение колониального гнета и его производных (расизма, мальтузианства, европоцентризма и т. п.), но и в форме идей, по видимости (а нередко и по существу) ретроградных, например идеализации доколониального прошлого, прославления архаических социальных институтов и отживающих принципов религиозной морали, а также крайне негативного и даже враждебного отношения к западной цивилизации, которая третировалась как «материалистическая», а потому чуждая некоему «сокровенному мистическому духу» Востока. Такие явления, как, впрочем, и все другие, невозможно правильно понять и оценить, игнорируя принцип историзма. Наследие колониализма обнаруживает свою живучесть и в независимой Индии, причем не только в области экономики и сфере социальных отношений, но и в ходе идеологической борьбы по поводу таких «утонченных объектов», как актуальные проблемы философии.

Следование ленинскому методологическому принципу историзма предполагает также учет многоукладности общественной структуры стран Востока, доминирования своеобразных «переходных форм» производственных отношений, которые сущест-

венно отличны от «западных» типов общественного устройства. Здесь имело место (а в известной мере сохраняется и до сего времени) уникальное, невиданное в мировой истории соотношение укладов: происходит борьба не между нарождающейся и отмирающей формациями (когда первая в итоге побеждает и утверждается), а между пережитками разных формаций, отстаивающих свое существование и позиции, подорванные колониальным господством и общим социально-историческим прогрессом.

Этот феномен также получил свое отражение в общественной мысли, предопределив ее специфическое своеобразие: калейдоскопическое переплетение идей, относящихся к различным эпохам, привнесение в современные концепции и теории идейных традиций, насчитывающих не только столетия, но и тысячелетия своего существования и развития. Неудивительно поэтому наличие весьма архаических, подчас, казалось бы, примитивно-наивных элементов в учениях, созданных в новое и новейшее время. Но в своем существе эти элементы несут вполне определенную социально обусловленную функциональную нагрузку в строго конкретных исторических условиях. Эти элементы неотделимы от всего комплекса общественной мысли данного народа в данную эпоху, и в частности от идеологии национально-освободительного движения в этот период, и только обстоятельный анализ на основе принципа историзма может привести к их правильной оценке, к определению их реального места и роли в общественной жизни и идеологической борьбе.

Как указывал К. Маркс, «один и тот же экономический базис — один и тот же со стороны главных условий — благодаря бесконечно различным эмпирическим обстоятельствам, естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т. д. — может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирически данных обстоятельств»³¹. Такое требование, в сущности составляющее ядро принципа историзма, приобретает характер «категорического императива» применительно к специфическим условиям Востока, где экономический базис именно «со стороны главных условий» отличается многоукладностью, порождающей поистине «бесконечно различные эмпирические обстоятельства», а эти последние получают свое отражение в сложном конгломерате идей, концепций, учений, в своей совокупности образующих то, что охватывается понятием «общественная, философская мысль».

Эти обстоятельства накладывают серьезный отпечаток и на характер классовой борьбы в странах Востока, предопределяя и своеобразие классовой сущности и исторической роли различных течений в общественной мысли этих стран. Прежде всего крайне затруднено вычленение «чисто» буржуазных учений: в них причудливо переплетаются идеи, отражающие интересы не

только национальной буржуазии, но и широких слоев мелкой буржуазии, крестьянства, ремесленников. В силу этого весьма относительна и реакционность таких буржуазных учений. В них находит отражение тот факт, что национальная буржуазия в странах Востока еще не исчерпала своих прогрессивных потенций и не сошла полностью с антиколониалистских, антиимпериалистических и антифеодальных позиций.

В то же время широкое распространение в странах Востока имеют собственно мелкобуржуазные течения в общественной мысли, отражающие бурную политическую активность мелкобуржуазных слоев, которые в силу своей неустойчивости и непоследовательности могут придерживаться как революционного, так и реакционного курса в политике и идеологии.

Таким образом, сложилась ситуация, в которой доминирующими в общественной мысли стран Востока оказываются непролетарские течения, чрезвычайно сложные по своей классовой сущности и политической направленности. Они не поддаются однозначной квалификации как прогрессивные или реакционные, хотя зачастую свидетельствуют о росте политической сознательности и социальной активности широких мелкобуржуазных и трудящихся масс в странах Востока. Следует вспомнить указание В. И. Ленина о том, что «можно пробудить в массах стремление к самостоятельному политическому мышлению и к самостоятельной политической деятельности и там, где нет почти пролетариата»³⁵.

Что же касается пролетарской идеологии в странах Востока, то степень ее зрелости варьируется в разных странах в зависимости от уровня их социально-политического развития. В общем и целом присущая этим странам в прошлом, а во многом сохраняющаяся и сейчас социально-экономическая и культурная отсталость оказала и продолжает оказывать прямое воздействие и на уровень идейной зрелости рабочего класса. «Марксизм, — указывал В. И. Ленин, — всего легче, всего быстрее, полнее и прочнее усваивается рабочим классом и его идеологами в условиях наибольшего развития крупной промышленности. Отсталые или отстающие в своем развитии экономические отношения постоянно ведут к появлению таких сторонников рабочего движения, которые усваивают себе лишь некоторые стороны марксизма, лишь отдельные части нового мирозерцания или отдельные лозунги, требования, не будучи в состоянии решительно порвать со всеми традициями буржуазного мирозерцания вообще и буржуазно-демократического мирозерцания в частности»³⁶.

В силу этих обстоятельств анализ и оценка различных течений в общественной мысли стран Востока с точки зрения противоборства двух основных идеологий нового и новейшего времени — буржуазной и пролетарской — оказываются недостаточными, а зачастую и попросту несостоятельными. Нигилистический, негативно-пренебрежительный подход к тем или иным

течениям в общественной мысли Востока ввиду их непролетарского характера не только теоретически не оправдан, но и практически неправомерен, так как мешает рабочему классу и его авангарду правильно ориентироваться в вопросе о союзниках, о формировании единого фронта в антиимпериалистической борьбе.

Нельзя в этой связи не вспомнить о резкой критике В. И. Лениным тех горе-теоретиков, которые сводят марксизм к «такому убого-либеральному извращению, что кроме противопоставления буржуазной и пролетарской революции, для них ничего не существует, да и это противопоставление понимается ими донельзя мертвенно»³⁷. Догматизация противопоставления буржуазной и пролетарской идеологий применительно к многообразной и сложной идейно-политической ситуации в странах Востока неминуемо приводит к субъективизму, к надуманным выводам и предвзятым оценкам, к подгонке доводов под заранее готовые схемы и тенденциозные заключения, а это в корне противоречит принципу историзма и марксистско-ленинской методологии в целом.

Наконец, следует отметить еще одну примечательную особенность общественной мысли Востока, без учета которой, в сущности, невозможно ее подлинно научное исследование, — огромную и специфическую роль религии в общественной жизни в целом и в идеологическом процессе в особенности. В результате научно-критического анализа ученые пришли к заключению — и это уже не вызывает сомнений, — что такой солидной традиции «войны с религией», какая, как указывал Ленин, была присуща европейским странам в эпоху поднимающегося капитализма, в странах Востока не было. Здесь религия не только оставалась решающим компонентом социальной психологии подавляющего большинства населения, но и служила одной из форм националистической реакции на колониальное порабощение, была важнейшей мировоззренческой основой идеологии национально-освободительного движения. Если, по словам В. И. Ленина, «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам на известной стадии их развития»³⁸, то большинством народов Востока эта стадия еще полностью не преодолена.

Даже после завоевания политической независимости в несоциалистических странах Востока религия остается едва ли не определяющей силой в идейном арсенале непролетарских политических партий, в том числе и тех, что провозглашают в своих программах социалистические лозунги. В данном случае имеет место такое же соединение социализма с религией, о котором в свое время В. И. Ленин говорил как о приеме «педагогического воздействия»; подобно известному выражению «социализм есть моя религия», религиозные формы обоснования и интерпретации социализма буржуазными и мелкобуржуазными идеологами в странах Востока преследуют ту же цель: «реаль-

нее оттенить свои взгляды в терминах, наиболее обычных для неразвитой массы»³⁹.

Здесь определена самая суть воздействия религии на общественную мысль в странах Востока: не только реакционные, но и многие прогрессивные идейные течения выступают в религиозной оболочке либо широко используют религиозную аргументацию, терминологию и символику. Это не просто детерминирует необходимость глубокого и всестороннего анализа таких течений, но и требует осторожного отношения к той их стороне, которая представлена комплексом религиозно-идеалистических, а порой даже мистико-фидеистских рассуждений. Понятно, что данная задача далеко выходит за пределы чисто академического интереса — она имеет чрезвычайно важное значение в происходящей политической и идеологической борьбе, которое неуклонно возрастает в связи с тем, что в странах Востока религиозность остается определяющим, ведущим элементом социальной психологии не только отсталых крестьянских масс или городских низов, но и рабочего класса. Более того, даже политические выступления последнего имели в прошлом и в значительной мере сохраняют до сих пор религиозную окраску. В. И. Ленин отмечал, что история знает немало примеров того, как «борьба демократии и пролетариата шла в форме борьбы *одной религиозной идеи против другой*»⁴⁰.

Отмеченные здесь особенности общественной мысли Востока, хотя и далеко не исчерпывают всей ее специфики, тем не менее отчетливо свидетельствуют, сколь настоятельную потребность представляет дальнейшая разработка методологических проблем истории общественной мысли с учетом опыта Востока. Именно в свете этого опыта, который сам нуждается в систематическом и целенаправленном изучении, особенно актуальное значение приобретает указание В. И. Ленина о настоятельной необходимости «усвоить себе ту бесспорную истину, что марксист должен учитывать живую жизнь, точные факты *действительности*, а не продолжать цепляться за теорию вчерашнего дня, которая, как всякая теория, в лучшем случае лишь намечает основное, общее, лишь *приближается* к охватыванию сложности жизни»⁴¹.

* * *

Обрисованные нами контуры наиболее важных ленинских идей, лежащих в основе научной методологии исследования истории общественной мысли народов Востока, как нам представляется, имеют прямое отношение к предмету данной работы — к анализу идейной борьбы в современной Индии по кардинальным философским проблемам. Эти идеи получили дальнейшее развитие, подняты на новый теоретический уровень применительно к переживаемому нами этапу исторического развития XXVII съездом КПСС. Творческим вкладом съезда в марксистско-ленинскую теорию (следовательно, и в методологию) явилось научное обоснование теоретических и политических из-

менений в мышлении и действиях в соответствии с коренным научным и гуманистическим фундаментом марксизма-ленинизма и новыми условиями, особенностями современной стадии развития социализма и мирового революционного процесса.

«В материалах XXVII съезда КПСС, — говорится в редакционной статье журнала „Коммунист“, — сделан исключительной важности вывод о необходимости выработки в современных внутренних и международных условиях нового образа мышления, новой психологии, новой ценностной ориентации...» В статье далее приводится следующее положение из Политического доклада ЦК КПСС съезду: «Именно та конкретная экономическая и политическая обстановка, в которой мы находимся, именно та особая *полоса* исторического процесса, через которую проходит советское общество и весь мир, требуют от партии, от каждого коммуниста творчества, новаторства, умения выйти за рамки привычных, но уже отживших представлений» ⁴².

В материалах XXVII съезда КПСС убедительно проводится мысль о том, что на каждом новом историческом этапе общие принципы марксистско-ленинской теории по-новому актуализируются, раскрываются с новых сторон, обретают конкретное, адекватное времени звучание. «В современных условиях, — говорится в цитированной передовой статье журнала „Коммунист“, — требующих нестандартных подходов и решений, особое значение приобретает методологическая сторона марксизма-ленинизма, его понимание как руководства к действию. Именно в конкретном применении универсальных принципов марксизма-ленинизма... — ключ к пониманию существа нового вклада нашей партии в революционную теорию, его соответствие „решающему в марксизме“, его „живой душе“ — материалистической диалектике, не совместимой ни с каким застоём мысли, доктринерством и схематизмом... Критическая функция диалектики есть не что иное, как утверждение принципов строгого и всепроникающего анализа, в котором органично соединяются научная объективность и партийность. Это и обеспечивает успех социальному исследованию, использующему диалектический метод» ⁴³.

Эти руководящие методологические установки XXVII съезда КПСС открывают новые горизонты, новые перспективы в сфере общественных наук в целом и истории общественно-философской мысли в частности. Не случайно этим установкам было уделено существенное внимание на Всесоюзном совещании заведующих кафедрами общественных наук, состоявшемся в начале октября 1986 г.

На совещании отмечалось, что, подобно самой жизни, теория не может стоять на месте, оставаться неизменной и тем более отставать от поступательного развития и насущных потребностей жизни. В теории новое не может утвердиться, не вытесняя утвердившиеся, но уже отжившие стереотипы. В речи на дан-

ном совещании Генеральный секретарь ЦК КПСС М. С. Горбачев подчеркнул, что в нашей стране в ходе коренной перестройки, как и на мировой арене, «идет острая, не всегда открытая, но бескомпромиссная борьба идей, психологических установок, стилей мышления и поведения. Старое не сходит без боя, оно находит новые формы приспособления к динамике жизни в различных схоластических хитросплетениях»⁴⁴.

Нельзя не отметить, что это положение имеет самое прямое, непосредственное отношение и к предмету нашего исследования: и в среде индийских философов на протяжении длительного периода, и особенно напряженно в последние два десятилетия, идет острая, подчас бескомпромиссная борьба по кардинальным философским и общественно-политическим проблемам, и это начисто развеивает усиленно насаждаемый буржуазными идеологами миф о бесконфликтном характере современной индийской философии, о якобы присущих ей «толерантности», «непротиворечивости», «всепоглощающей способности» к абсорбции и «синтезу» всех и всяческих идей и теорий.

Не менее важное значение для нашей работы имеет и общеметодологическое определение М. С. Горбачевым сущности мировоззрения и его общественно-исторической значимости. Напомним, что в упомянутой речи он подчеркнул: «...мировоззрение — это не только совокупность общих сведений о мире. Это одновременно и осознанные классовые интересы и идеалы, правовые и нравственные нормы, социальные приоритеты и гуманистические ценности — все то, что определяет выбор линии поведения человека в жизни, его ответственное отношение к обществу и самому себе»⁴⁵. Анализируя взгляды современных индийских философов по ряду принципиально важных философских вопросов, мы, следовательно, не можем отвлекаться от их мировоззрения, игнорировать их классовые интересы, упускать из виду их социальные приоритеты и гуманистические ценности. Только в таком контексте делаются ясными и логика, и смысл позиций этих философов по упомянутым проблемам.

Наконец, в чисто практическом плане нельзя пройти мимо той критики, какой подверглась на совещании наряду с другими общественными науками философия. В материалах совещания отмечается, что стараниями некоторых ученых эта наука сейчас, пожалуй, дальше всех удалилась от действительности, что создано очень мало доступных и интересных людям философских трудов, которые вызывали бы широкий общественный резонанс⁴⁶.

В наши дни интерес советских людей к культуре и общественно-философской мысли дружественного индийского народа настолько возрос, что прямым долгом советских специалистов-исследователей является разработка и освещение как можно более широкого круга вопросов, относящихся к данной сфере.

«...История идей, — указывал В. И. Ленин, — есть история смены и, следовательно, борьбы идей»⁴⁷. Руководствуясь этим

исключительно важным принципом марксистской методологии историко-философской науки, мы и попытались раскрыть борьбу идей в современной индийской философии по ряду ее фундаментальных проблем. Такого рода исследование предпринимается, по существу, впервые. Как в марксистской, так и вообще в индологической и историко-философской науке до сих пор аналогичных попыток проблемного анализа современной индийской философии практически не было.

Пожалуй, единственный труд, близкий по замыслу, но отнюдь не по исполнению и содержанию, — это книга проф. К. Сатчидананды Мурти «Философия в Индии. Традиции, преподавание и исследования», изданная в 1985 г. В целом положительно оцененная нами, она, однако, носит не столько аналитический, сколько информативно-описательный характер⁴⁸.

В нашем исследовании мы обратились к наиболее важным источникам в целях выявления ключевых, животрепещущих вопросов, вызывающих особенно острые разногласия и противоречия среди индийских философов. Нет оснований ожидать от данной монографии исчерпывающего анализа всего многообразия привходящих проблем. По изначальному замыслу она строилась как дальнейшее осмысление и углубленная разработка тех принципиально значимых теоретических вопросов, которые были лишь намечены в наших предыдущих трудах, в частности в монографии «Современная индийская философия», изданной в 1985 г. Хотелось бы надеяться, что это намерение оказалось реализованным; тогда у нас будет скромное основание полагать, что данный труд в определенной мере расширит наши представления об особенностях развития индийской философии на нынешнем поворотном этапе истории Индии.

ИДЕЙНАЯ БОРЬБА ВОКРУГ ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СТАТУСА ФИЛОСОФИИ

1. Общественный статус философии как глобальная проблема

С середины XX в., когда мир вступил в новую фазу своего развития после пережитой трагедии самой разрушительной в истории войны, крушения колониальной системы империализма и выхода на международную политическую арену освободившихся государств Азии и Африки, образования мировой социалистической системы и общего стремительного научно-технического прогресса, все более рельефно и колоритно обозначился кризис буржуазной философской мысли. Она оказалась несостоятельной перед лицом новой исторической реальности и выдвинутых ею задач, обнаружила свою отчужденность от общественно-политической практики и не смогла служить человечеству руководством в его продвижении вперед, ибо не давала ясного представления о будущем и тем более о путях его достижения.

Такое положение заставило многих представителей буржуазной философии задуматься над вопросом о назначении самой философии (не какой-либо ее конкретной системы или школы, а философии как таковой), о ее месте и роли в сложном комплексе человеческих отношений, о ее общественном статусе. Говоря о дискуссиях по этому вопросу в самых различных культурных регионах западного мира, Б. Т. Григорян констатирует: «Содержание дискуссионных выступлений и определенные попытки выработки философских концепций свидетельствуют не только о сохранении кризисной ситуации в буржуазной философии, но и о стремлении ряда ее представителей восстановить или утвердить правомочность философии в научной и общественной жизни, сориентировать ее на решение актуальных проблем современного существования... Вопросы „зачем философия?“, „нужна ли еще философия?“ и другие, ставящие под сомнение оправданность и правомерность философии как самостоятельной духовной деятельности или научной дисциплины, в последнее десятилетие не сходят со страниц журнальных статей и специальных, посвященных именно этой теме монографических изданий. Библиография публикаций на эту тему насчитывает сотни названий»¹.

Действительно, уже к началу 70-х годов состоялся ряд семинаров и симпозиумов в США, Англии, Франции, ФРГ, на которых широко дебатировался вопрос о месте и роли философских систем и учений в современной культуре и политической жизни Запада². Разумеется, трудно ожидать полного единогласия участников упомянутых дискуссий; напротив, выявились острее, порой принципиальные расхождения в подходах и оценках обсуждаемых проблем. В ФРГ, например, по характеристике Б. Т. Григоряна, из всего многообразия существующих подходов наибольший резонанс получили два — критико-пессимистический и проблемно-оптимистический³. Они с полным основанием выявляются и в решениях рассматриваемых проблем во всем западном мире.

Оба эти подхода касаются положения философии в индустриально развитом капиталистическом обществе с его сложной, противоречивой динамикой социальных процессов, отмеченных периодическими экономическими, валютными, экологическими и прочими кризисами, политическими конфликтами, культурно-ориентационными зигзагами. Если скептики и пессимисты упрекают современную философию в несостоятельности и беспомощности перед лицом реальных потребностей и устремлений человечества, то их оппоненты полны оптимизма по поводу возможности включения философского творчества в сложную и разветвленную систему человеческой деятельности, и прежде всего в такую ее созидательную сферу, как научное производство.

Нельзя не учитывать то — и это нередко осознают буржуазные философы, — что соотношение между философией и практической жизнью общества, ее связь с политическими и массовыми идеологическими движениями не могут проявляться непосредственно и прямолинейно. Они имеют подчас сложную, многосторонне опосредованную детерминацию прежде всего различными другими формами общественного сознания — религией, правом, моралью, наукой, а также наличным комплексом социальных институтов и стереотипов межличностных, межгрупповых и классовых отношений. «Современные западные философы, — справедливо констатирует Б. Т. Григорян, — живут и действуют в жесткой зависимости от общественных институтов, получая от них работу и исследовательские задания. Все более обрывается обратная связь, в которой осуществляется влияние философа на деятельность учреждений»⁴.

Именно углубляющаяся эрозия этой «обратной связи» и вызывает озабоченность западных мыслителей. По-видимому, это и породило поворот «от мира к социуму» — тенденцию, удачно названную Ю. К. Мельвилем «коммунологической». Он поясняет: «...коммунологическая, или социоцентристская, тенденция в современной буржуазной философии представляет собой искаженное проявление общекультурной тенденции изменения положения индивида в обществе и их взаимоотношений. Речь идет о тенденции социализации человека... и о потребности в

едином... мировоззрении, которое могло бы духовно объединить человечество единой системой ценностей»⁵. Иными словами, речь идет об утверждении творчески-созидательной, практически направленной функции мировоззрения, философии.

Проблема практической самооценности философии стала предметом озабоченности и научной общественности в ряде стран Востока. В Японии, например, философы активно вырабатывают новые принципы соотношения философской мысли с социальными изменениями, с позитивным научным познанием, ставшим одной из движущих сил того технического прогресса, которого добилась эта страна в последние два-три десятилетия. В результате «общественная мысль Японии нашла выход для удовлетворения социальных потребностей в обращении к философской мысли европейских народов, в усвоении ее и постепенной замене ею традиционного японского буддийско-конфуцианского идейного материала, вытеснения его из сферы активного функционирования философии»⁶.

Дискуссии о практической направленности и общественном статусе философии не миновали и некоторые страны арабского мира. Упомянутый прогрессивный египетский ученый Махмуд Амин аль-Алим еще в конце 50-х и в 60-х годах неоднократно обращался к этому вопросу. Так, в статьях «В защиту философии» и «Еще раз в защиту философии», полемизируя со своими соотечественниками — приверженцами логического позитивизма и других «модных» течений философии на Западе, он отстаивал такую «научную философию», которая, по его словам, «не ограничивает себя чисто познавательной деятельностью. Она вооружается строгим научным знанием и обобщениями для осуществления еще одной задачи, неотделимой от ее познавательной цели, — задачи по изменению мира... Так философия становится универсальным знанием, опирающимся на объективное обобщение и критическое осмысление научных законов, и одновременно выковывает оружие для овладения этими законами и использования их в интересах общечеловеческого прогресса»⁷.

Таким образом, правомерно рассматривать проблему переориентации философии в сторону утверждения и укрепления ее практически действенного статуса в современном мире как глобальную проблему, характерную для немарксистской философии последних двух десятилетий XX в. В этом свете особенно примечательны и поучительны попытки решения данной проблемы индийскими философами, которые наиболее интенсивно обращаются к ней с момента завоевания страной национальной независимости.

2. «Идеологический вакуум» и «реориентация» индийской философии

Завоевание национальной независимости Индии в августе 1947 г. явилось поворотным пунктом в исторических судьбах

индийского народа, открыло новый этап коренных преобразований во всех областях его жизни, явилось знаменательной вехой на пути политического, экономического и культурного развития страны. Особенно заметные и принципиально значимые сдвиги наметились в сфере идейно-политической. Сложившееся в ходе национально-освободительного движения общенациональное единство (противостоявшее непрестанным усилиям колонизаторов разжигать религиозно-общинную, межкастовую, национальную рознь), идеологический фундамент которого составлял гандизм, стало ослабевать под воздействием неуклонно углублявшейся социальной дифференциации, повлекшей за собой обострение противоречий социально-политического и идеологического плана.

Первые два десятилетия после завоевания независимости духовная атмосфера Индии была отмечена феноменом, который общественные и политические деятели почти единодушно характеризовали как «идеологический вакуум». Последний сложился как продукт такой ситуации, когда пришедшая к власти национальная буржуазия уже не могла, как прежде, опираться на те идеологические принципы, которыми она руководствовалась, возглавляя антиимпериалистическую борьбу. Теперь она нуждалась в новой идеологии, отвечающей новой исторической реальности — ее собственного классового господства в условиях независимости страны. Эта идеология призвана была служить альтернативой гандизму, который сохранял свое огромное влияние на сознание широчайших масс индийского народа, тогда как многие его коренные принципы, включая и главный — ненасилие, все более утрачивали свое общенациональное значение, отвечающее интересам различных социальных сил страны, и перестали служить идеологическим оружием национальной буржуазии.

Нельзя не напомнить, что подобную участь гандизма в условиях независимой Индии в свое время предчувствовал один из наиболее дальновидных национальных лидеров — Джавахарлал Неру. В «Автобиографии», написанной в 1934—1935 гг., он прозорливо, хотя и осторожно, указывал, что гандизм представляет собой «расплывчатую буржуазную идеологию» и поэтому может «исчерпать свою способность приносить пользу» в новых исторических условиях, когда «националистические стремления» уступят место социальным⁸. Правда, впоследствии, став главой правительства национальной буржуазии, Неру, несмотря на свое весьма критическое отношение к гандизму и не найдя ему оптимальной альтернативы, обратился именно к нему как к той «философии жизни», которой надлежит руководствоваться в условиях независимой Индии. В интервью журналисту Р. К. Каранджиа в 1961 г. Неру со всей определенностью заявил: «Я бы назвал нашу эпоху подлинно гандистской эпохой, а осуществляемую нами политику и философию — политикой и философией, которым учил нас Ганди»⁹. Более того,

именно в гандизме он видел единственное средство разрешения возникших проблем. «...Я думаю, — продолжал он, — что подход и философия, которые мы унаследовали от Ашоки, Ганди и других великих мыслителей и правителей, — философия принципов „живи и давай жить другим“, ненасилия, терпимости и сосуществования — дают единственное практическое решение проблем нашего времени»¹⁰.

В то же время Джавахарлал Неру был одним из немногих в Индии политических деятелей, кто выражал озабоченность состоянием дел после завоевания независимости страны именно в сфере идеологии. Так, в своей известной статье «Основной подход», опубликованной в 1958 г., он писал: «Часто отмечают, что в Индии наблюдается некий застой и упадок и что нет былого подъема духа именно тогда, когда крайне нужны энтузиазм и напряженная работа... Поэтому, чтобы дать личности и стране определенную цель, что-то такое, ради чего стоило бы жить и, если надо, умереть, мы должны возродить какую-то философию жизни и дать, в широком смысле слова, духовную пищу для нашего размышления»¹¹.

Такие же идеи активно развивал в начале 60-х годов видный идеолог индийской национальной буржуазии Сампурнананд, который выделял именно философию как основу идеологического перевооружения. «Я хотел бы, — писал он, — чтобы наше руководство перестало избегать и сторониться философии. Только философия может придать согласованность образованию, праву, политике, этике и международным отношениям. Только философия может вытащить нашу молодежь из умственного болота, в котором она находится, и освободить ее энергию, которая оживит все наши усилия. Она даст идеал, во имя которого стоит жить и умереть...»¹².

Аналогичные идеи Сампурнананд провозглашал и четыре года спустя. Как губернатор штата Раджастан, он открывал 40-ю сессию Индийского философского конгресса, состоявшуюся в декабре 1966 г. в г. Джотхпуре. В своей вступительной речи он заявил: «Следует признать, что вопреки тому факту, что мы живем в мире, где великие нации обычно движутся вперед под знаменами тех или других идеологий, мы в Индии, к сожалению, не имеем никакой идеологии, в которой были бы убеждены народные массы. Но нельзя допустить, чтобы подобное состояние вещей продолжалось вечно. Люди, занимающие положение подобное вашему, господа, должны, если никто другой этого не сделает, собраться и выработать основу философии жизни, отвечающей требованиям времени, в котором мы живем, и созвучной нашим великим традициям». В данной речи Сампурнананд указал также на девальвацию духовных ценностей в сознании индийской молодежи и возникновение своеобразного «культурного вакуума», который может оказаться «весьма опасным для общества»¹³. Показательно, что сам правоверный гандист, а в прошлом и соратник Махатмы Ганди, Сампурна-

нанд даже не упомянул о гандизме как идеологии, под знаменем которой индийский народ мог бы продолжать движение вперед, как это, по его словам, делают другие «великие нации» под «знаменами» своих идеологических систем.

Именно это объективное несоответствие коренных принципов сохраняющего свой авторитет гандизма новым историческим условиям независимого развития страны и вынудило ведущих идеологов национальной буржуазии признать наличие в стране «идеологического вакуума» и поставить вопрос о необходимости выработки некоей новой «философии жизни». Это обстоятельство отмечал и Аджой Кумар Гхош, бывший в 60-х годах Генеральным секретарем Национального совета Коммунистической партии Индии. В речи на конференции по вопросам единства страны в сентябре 1961 г. он указал, что после завоевания независимости надо было поставить перед народом воодушевляющую цель, т. е. выдвинуть такую программу коренных социально-экономических преобразований, которые привели бы к «ликвидации пропасти между богатством и нищетой». На этой основе, по мнению А. К. Гхоша, могло быть создано единство широчайших слоев индийского народа. «К сожалению, — констатировал он, — ничего подобного сделано не было. Поэтому неизбежно возникло нечто вроде *идеологического вакуума* (курсив наш. — А. Л.). Идеалы, прежде воодушевлявшие борцов за национальную свободу, уже утратили свою притягательную силу, а новые не пришли им на смену. При таких условиях устаревшие и даже реакционные представления, все еще не исчезнувшие из жизни, опять начали овладевать умами. Определенные круги постарались использовать создавшуюся обстановку, а также настроения разочарованности и недовольства»¹⁴.

В этой атмосфере «идеологического вакуума» индийские философы, придерживающиеся разных идейно-политических ориентаций, старались определить реальные перспективы развития отечественной философии с целью выявления путей и средств такой ее «реориентации», которая привела бы ее в соответствие с современными требованиями и превратила в искомую «философию жизни». Это направление творческой активности индийских философов стимулировалось тем «социальным заказом», каковым фактически и были призывы национальных лидеров к выработке подобной философии.

Что касается оценок состояния философии в независимой Индии, то, как мы показали в ряде наших работ и считаем целесообразным вновь подчеркнуть это в данном контексте, индийские философы были почти единодушны в довольно безотрадных заключениях относительно ее способности адекватно отражать объективную действительность и тем более активно содействовать процессу национального возрождения. Все более откровенно и настойчиво, особенно в период первого десятилетия независимой Индии, они высказывали мнение о стагнации и

даже кризисе философской мысли страны. Напомним, в частности, что еще в 1954 г. П. Р. Дамле, например, признавал, что «современная индийская мысль не обнаруживает даже признаков роста, жизненности или инициативы». Он утверждал, что «ей нечего сказать миру, в котором мы живем». Индийские философы, добавлял он, «удовлетворены реконструкцией или реинтерпретацией древнеиндийских спекуляций» и не задаются вопросом, как реагируют их системы «на комплекс загадок, которые порождает цивилизация в процессе своего развития»¹⁵. Еще более определенно говорилось об этом в опубликованной в 1955 г. статье С. К. Даса «Кризис философской науки в Индии». Причину кризиса современной индийской философии он не без оснований усматривал в том, что в ее системах доминирует этическая и религиозная мотивация, которая в конце концов «враждебна делу философского прогресса и неминуемо приводит к стерилизации философских побуждений»¹⁶.

Какой же выход предлагали индийские философы? Многие осознавали, что в новых исторических условиях их отечественная философия нуждается в «реориентации». Но такие идеи отнюдь не у всех встречали сочувствие. Развернувшаяся между философами острая полемика вызвала необходимость обсудить этот вопрос на крупнейшем форуме философов Индии — Индийском философском конгрессе. В ходе 31-й сессии этой организации, состоявшейся в 1956 г., был проведен симпозиум по проблеме «Нуждается ли индийская философия в реориентации?».

С обстоятельными докладами выступил ряд видных философов, которых, несмотря на различия их конкретных суждений по поставленному вопросу, объединяла сугубо идеалистическая платформа, окрашенная преимущественно колоритом веданты. Наиболее активные приверженцы последней, стоявшие на позициях традиционализма и консерватизма, не только не проявили склонности к какой-либо «реориентации» индийской философии, но и решительно отвергли ее необходимость.

Так, редактор журнала «Философикал куотерли» Г. Р. Малкани указал на два пути предлагаемой «реориентации»: в направлении авторитетных или «модных» течений западной философии и в сторону национальных духовных традиций. «Есть ли что-либо, — спрашивает он, — в западной философии или какой-нибудь другой форме философствования, известной интеллектуальному миру, что мы могли бы с пользой копировать и что может сделать стремление к философской истине более плодотворным для нас или в конечном счете более благоприятным?» Нетрудно заметить, что уже сама постановка вопроса предполагает отрицательный ответ на него. Действительно, Г. Р. Малкани утверждает, что индийский философ нуждается в том, чтобы «вернуться к своей собственной традиции», что ему не требуется «менять эту традицию или реориентировать индийскую философию к некоей экзотической системе мысли».

Отметив далее, что «западная философия не помогает» индийской философии, что она «имеет лишь второстепенное значение» для последней, он со всей категоричностью заключает: «...индийская философия не нуждается в какой-либо «реориентации». Она требует лишь ясной и осмысленной репрезентации... Не индийская философия нуждается в реориентации, а ложные философские ценности, которые мы усвоили в результате наших контактов с западной культурой»¹⁷.

В принципе эту точку зрения разделяет и Дж. Н. Чабб, ярый приверженец воззрений выдающегося индийского философа Ауробиндо Гхоша, которые, в свою очередь, также отмечены сильной традиционалистской, в частности, ведантистской направленностью¹⁸. Исходя из учения своего учителя и также отвергая необходимость какой-либо «реориентации» отечественной философии, он утверждает: «Прежде всего для индийской философии требуется обрести критическую уверенность в себе самой, в своих коренных положениях, или постулатах, в своих методах подхода и своем месте как философии или интеллектуального познания тотальной ориентации человека в направлении Верховной Сущности». Указав далее, что следует выработать новый подход ко всем философским проблемам на основе «концентрации внимания на концепции философии», Чабб противопоставляет индийскую философию западной: первая, по его мнению, является, в сущности, столь же философией, что и вторая, но с одним существенным отличием — она достигла «более высокого уровня, так как она целиком и полностью аксиологична, тогда как западная философия преимущественно научна»¹⁹. И поскольку, по убеждениям Чабба, иррационализм и мистицизм стоят «выше» сциентизма и рационализма и расцениваются как важнейшее достоинство индийской философии, постольку последняя по логике вещей не нуждается ни в какой «реориентации».

Несмотря, однако, на «установочный» характер данных докладов, на симпозиуме прозвучали и выступления противоположного характера, причем даже среди приверженцев традиционализма. Так, К. Варадачари утверждал, что именно адвайта-веданта указывает пути «реинтерпретации» и «реконструкции» всей индийской философии. Выдвинув на первый план ведантистскую категорию Бесконечного, идентичную так называемой божественной Реальности, он заключал: «...ясно, что ныне мы обладаем способностью предпринять тщательную реконструкцию индийских философских школ или самой индийской философии на основе Логики и опыта Бесконечного»²⁰. Безотносительно к тому, насколько такая абстрактно-идеалистическая «реконструкция» индийской философии практически осуществима и тем более плодотворна, здесь важно безусловное признание необходимости самой идеи «реориентации».

В пользу «реориентации» индийской философии, хотя и не столь определенно, высказался и Нарсингх Нарайн²¹. Со свои-

ми «рекомендациями» относительно путей «реориентации» выступил также бельгийский католический священник Р. В. де Смет; он предложил ориентировать индийскую философию на принципы неотомизма, которых придерживается сам: их совокупность, утверждал он, «выражает определенное воззрение и дух, в соответствии с которыми может быть образована четко сформулированная структура философии, каковой и может оказаться индийская философия завтрашнего дня»²².

На симпозиуме было представлено далеко не все многообразие мнений индийских философов по вопросу о «реконструкции», или «реориентации», их отечественной философии и не было выдвинуто сколько-нибудь действенных рекомендаций для разрешения данной проблемы. Но он весьма убедительно свидетельствовал об озабоченности индийской философской общественности этой проблемой и о реально назревшей потребности в выработке новой «философии жизни», отвечающей задачам национального возрождения Индии уже в первом десятилетии после обретения ею политического суверенитета.

3. Поиски путей «реориентации» индийской философии

Вопрос об общественном статусе индийской философии волновал ее представителей прежде всего в конкретном аспекте: их интересовало, в какой мере индийская философия может и должна участвовать непосредственно в процессе социально-экономических и культурных преобразований. О том, что она вовлечена в этот процесс, у индийских философов не было сомнений. Ч. Т. К. Чари, например, еще в 1958 г. констатировал: «После завоевания политической независимости Индия переживает муки возрождения. Происходящие изменения нашли выражение во всех сферах ее жизни. Философия также не осталась в стороне от национального „шторм унд дранг“»²³.

Однако многие индийские философы стремились выявить сам механизм воздействия философии на процесс национального возрождения. Они осознавали, что этот процесс должен представлять собой неординарное осуществление комплекса социально-экономических реформ, призванных обеспечить деколонизацию различных сфер общественной жизни, а такое преобразование всей структуры политической власти и социальных отношений, которое по своему существу равнозначно социальной революции. Само понятие «социальная революция» в 50-х годах становилось все более популярным как в философских кругах, так и среди политических и общественных деятелей, и это явилось не только и не столько следствием осознания ими необходимости коренных, кардинальных социально-экономических и культурных преобразований, сколько развитием в новых условиях традиции, наиболее ярким выразителем которой был Джавахарлал Неру.

Как трезвый мыслитель и проницательный политик, Неру осознавал, что общественная активность должна основываться на творческом, динамичном мировоззрении, способном указать реальные, конструктивные пути и средства осуществления социально-политических идеалов. Одну из слабостей индийского национально-освободительного движения Неру усматривал именно в известном пренебрежении к вопросам мировоззрения, к философско-рационалистическим выводам и обобщениям. Неру справедливо отмечал, что «Гандиджи всегда делал упор не на интеллектуальный подход к проблеме, а на характер и благочестие» и это невольно приводило к своеобразной теоретической индифферентности и беспечности особенно при выдвижении и обосновании целей освободительной борьбы. «Сейчас кажется удивительным, — писал он, — насколько мы игнорировали теоретическую сторону нашего движения, его философию, насколько мы были невнимательны к выдвижению какой-либо определенной цели, которой мы должны были руководствоваться в своей деятельности»²⁴.

Как уже отмечалось, подобный мотив звучал в выступлениях Дж. Неру и после завоевания независимости страны. Примечательно, что это привело его непосредственно к постановке вопроса о соотношении и взаимосвязи передовой, прогрессивной идеологии именно с социальной революцией. Еще в начале 30-х годов Неру выдвинул следующее положение общетеоретического порядка: «Крупные движения почти неизменно отправляются от ясно очерченной идеологии, базирующейся на определенных принципах, и имеют определенные цели и программы»²⁵. К разряду «крупных» Неру относил прежде всего национально-освободительное движение. Однако индийский мыслитель обладал способностью заглядывать в будущее, и он понимал, что освободительная борьба неминуемо завершится победой и задача ликвидации старых колониальных порядков уступит место новой, не менее сложной, но еще более возвышенной цели созидания независимой, демократической и процветающей Индии. Достижение такой цели Неру и расценивал как социальную революцию, которой соответственно надлежит опираться на передовую идеологию. «Индия сегодня, — писал Неру еще в 1933 г., — находится в каком-то смятении. Она обнаружила, что ее прежняя националистическая идеология не соответствует новым условиям, существующим в мире. Поэтому она стремится воспринять новый образ мышления. Эти усилия перейти от старого к новому болезненны и трудны. Но необходимо продолжать эти усилия, потому что, только восприняв прогрессивную идеологию социальной революции, Индия сможет сыграть существенную роль в освободительной борьбе, в мировой борьбе»²⁶.

Поиски такой «прогрессивной идеологии социальной революции» закономерно вели Джавахарлала Неру к идеологии самого передового и революционного класса современности —

пролетариата. Несмотря на то что сам Неру не встал на его позиции и в основном оставался чуждым марксизму, он тем не менее заявлял, что в восприятии «нового образа мышления» следует исходить из необходимости самого широкого использования основополагающих принципов идеологии рабочего класса. И хотя после завоевания независимости Индии Неру все больше отходил от столь радикальной постановки вопроса, его идея «прогрессивной идеологии социальной революции» отнюдь не утратила своей привлекательности для ряда прогрессивных индийских общественно-политических деятелей и философов. Для последних же она представляла интерес именно в аспекте определения общественного статуса индийской философии в условиях независимого развития страны.

Об этом свидетельствует тот факт, что на упомянутой 31-й сессии Индийского философского конгресса наряду с симпозиумом по вопросу о «реориентации» индийской философии был проведен также симпозиум на тему «Философский базис социальной революции». Хотя взаимосвязь проблематики обоих симпозиумов вполне очевидна, последний имеет особенно важное значение в свете идейных исканий индийских философов: на нем отчетливо обнаружились их понимание и трактовка проблемы действительности философии; выступившие на симпозиуме с обстоятельными докладами философы Д. М. Датта и Дж. Б. Крипалани затронули широкий круг важных теоретических вопросов.

Сразу же отметим, что оба докладчика решают поставленную проблему в сугубо абстрактном плане и с нарочито идеалистических позиций. Они не признают, что социальная революция — это понятие, обозначающее относительно длительный объективно-исторический процесс перехода от старой общественно-экономической формации к новой, более высокой на пути общественного прогресса. Они даже пытаются оспаривать научную обоснованность и подтвержденную историческим опытом действительность марксистской теории социальной революции. В действительности же они демонстрируют непонимание этой теории, вследствие чего они вольно или невольно ее извращают. Тем не менее выраженные в докладах идеи заслуживают внимания как продукт первых в независимой Индии коллективных усилий, направленных на концептуальное разрешение исключительно актуальной для судеб индийской философии проблемы, вокруг которой развернулась идейная борьба, не затихавшая весь последующий период вплоть до наших дней.

Лейтмотивом доклада Д. М. Датты служит выдвинутый им идеалистический тезис об определяющей роли философско-этических категорий в развитии и функционировании общества. Суть его выражена следующим образом: «Философия человеческих групп определенного возраста и конкретной страны отражается в основополагающих категориях, выраженных в словах и направляющих общественную мысль, суждения и эмоции,

а тем самым и социальную активность. Сравнительное изучение различных комплексов ключевых категорий, которые сознательно руководят различными обществами, приведет к весьма конструктивному и интересному знанию внутренней динамики общественной жизни»²⁷.

Д. М. Датта не разъясняет конкретно, какие категории он имеет в виду, но упоминает, в частности, «социальные категории», которые в его понимании остаются абстрактно-философскими, так как «возникают из общей социальной атмосферы идей, верований, эмоций и потребностей». Вместе с другими категориями они претерпевают изменения — устаревшие отбрасываются, новые утверждаются, и в докладе делается обобщенное заключение: «Никакие фундаментальные изменения в каком-либо обществе не могут произойти без изменений в присущих ему категориях...»²⁸.

Это заключение логически подводит Д. М. Датту к определению важнейшей задачи философии: она должна подвергнуть обстоятельному, всестороннему изучению весь наличный комплекс существующих в данном обществе категорий и претерпеваемые ими изменения. Лишь в этом случае философия, по его мнению, окажется способной указать действенные пути и средства влияния на общественные процессы в направлении осуществления «социальной революции». Д. М. Датта утверждает: «Эффективная философия, показывающая слабость, несоответствие и несостоятельность существующих категорий, создает рациональную основу желаемых социальных изменений»²⁹.

Нетрудно заметить, что представленная здесь интерпретация как сущности «социальной революции», так и роли философии в ее осуществлении страдает по меньшей мере одним кардинальным пороком: это абстрактно-идеалистическая интерпретация, оторванная от реальной социально-исторической действительности. В трактовке же «социальной революции», помимо всего прочего, начисто игнорируется подтвержденный всемирно-исторической практикой принцип, согласно которому «самым главным вопросом всякой революции является вопрос о государственной власти»³⁰. Далеко Д. М. Датта и от понимания классовой природы социальной революции: «Переход государственной власти из рук одного в руки другого класса есть первый, главный, основной признак *революции* как в строго научном, так и в практически-политическом значении этого понятия»³¹. Игнорирование этого положения исключает возможность выявления подлинной роли философии (притом не всякой, а вполне конкретной) в ходе социальной революции.

Что же касается самих категорий, то они предстают в концепции Д. М. Датты не как обобщения реального исторического процесса, а как некие априорные, имманентно присущие человеку абстрактные идеи, эмоции и нравственные ценности, которые, по его мнению, и детерминируют общественное развитие в целом и «социальные революции» в частности. Вполне оче-

видно, что Д. М. Датта не признает положения о том, что категории как определенные абстракции сами зависят от уровня действительных отношений, которые они отражают. «Абстракции эти, — как показали К. Маркс и Ф. Энгельс, — сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоёв... эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи»³². Между тем Д. М. Датта поступает как раз таким образом, и поэтому его теоретические построения неизбежно оказываются несостоятельными.

Доклад Дж. Б. Крипалани покоится на той же идеалистической основе, но отличается большей критической направленностью по отношению к марксистской теории социальной революции. Философ полностью разделяет идеалистический тезис о детерминированности общественных процессов идеями и, следовательно, о зависимости социальных революций от субъективных по своему генезису и абстрактных по своей сути представлений и идеалов. «В истории, — заявляет Дж. Б. Крипалани, — революции были причинно обусловлены в большей мере идеями, идеалами и ценностями, нежели материальными причинами... Октябрьская революция явилась результатом марксистских идей и идеологии, воспринятых Лениным и его соратниками»³³.

Положение о детерминирующей роли идей в социальной революции обосновывается в данном докладе ссылками на само марксистское учение о творческой функции революционной идеологии. Упомянув известный тезис К. Маркса о том, что до сих пор философы лишь различным образом объясняли мир, тогда как задача состоит в его преобразовании, Дж. Б. Крипалани утверждает, что до Маркса не было «философии, или науки, революции» и лишь его теория «представляет по всей видимости логичный и содержательный образец, обеспечив принятие ее коренных положений. Она придала убежденность и принесла удовлетворение многим критически мыслящим интеллектуалам, разочаровавшимся в демократическом либерализме, который поддерживал и оправдывал социальный строй, основанный на эксплуатации большинства меньшинством...»³⁴.

В докладе содержится и смутное признание значения экономического фактора в социальной революции. Приравнивая к последней завоевание Индией национальной независимости, Дж. Б. Крипалани отмечает: «Наша собственная индийская революция была результатом в такой же мере идей, сколько и неблагоприятных экономических условий, созданных чужеземной империалистической эксплуатацией»³⁵. Однако обертон доклада выражается в признании именно идей в качестве детерминирующего фактора социальной революции. Все революции, по словам докладчика, «если они являются не слепым восстанием народа, а осознанным усилием, направленным на об-

ществленные изменения и преобразования, обязаны в большей мере духовным, нравственным и идейным причинам, нежели подорванным экономическим условиям»³⁶.

Таким образом, оба докладчика, выдвинув духовные, идейные факторы в качестве определяющих в развитии социальных революций, утверждают мысль, что последние не могут быть успешно осуществлены без руководящей и направляющей роли соответствующей философии. Из этого вытекает и конкретная задача, выдвигаемая ими перед индийской философией: она должна быть пересмотрена или «реориентирована» таким образом, чтобы в полной мере служить мировоззренческой основой и руководящим началом тех социально-экономических и культурных преобразований, которые поставило в повестку дня развитие Индии по пути независимости и прогресса. И хотя Д. М. Датта и Дж. Б. Крипалани не поясняют, какому именно типу философии они прочат указанную роль, таковым, судя по их выступлениям, мыслится некий ведантистско-гандистский вариант. Однако сама постановка вопроса о связи философии с социальной революцией имела, несомненно, позитивное значение, послужив стимулом к решению проблемы «реориентации» индийской философии в направлении ее связи с жизнью, с потребностями и задачами национального возрождения страны.

Последовавшие затем дискуссии по данной проблеме далеко не всегда приобретали конкретный и целеустремленный характер — некоторые из них отличались и аморфностью суждений, и довольно поверхностными обобщениями, и крайней расплывчатостью заключений и выводов.

Примером такого рода может служить симпозиум, посвященный вопросу об общественном статусе философии в современной Индии и организованный авторитетным общественно-политическим журналом «Семинар» (№ 25, сентябрь 1961 г.). Хотя в данном симпозиуме приняла участие группа видных представителей индийской философской общественности, в их выступлениях трудно обнаружить не только обоснованные рекомендации, но даже просто реалистические суждения о путях и направлениях реконструкции отечественной философии.

Уже в первой проблемной статье, автором которой является П. С. Рай, выражена скептическая позиция по поводу возможности и даже необходимости четкого ответа на дискутируемый вопрос. Автор утверждает, что не может быть однозначного определения самого понятия «философия»: оно включает в себя философию как всеобщий, «интернациональный» вид интеллектуальной деятельности, как «национальную идеологию», как «частный ритуал», как «авторитетное разъяснение», как «любительское спекулятивное философствование» и, наконец, как элемент народного образования. Поэтому исключается возможность и целесообразность поднимать вопрос о «реориентации» философии в целом — можно говорить лишь о требованиях, предъявляемых к какой-либо из разновидностей философии,

притом только на личностном, субъективно-ограниченном уровне. «Когда человек создает философию, — пишет П. С. Рай, — его конечным критерием является или должно быть то, что ей следует быть хорошей, творческой философией...»³⁷.

Характерно, что человек, о котором говорится как о создателе философии, — это отнюдь не профессиональный философ, обладающий необходимой подготовкой и способностями, а рядовой, правда, грамотный, т. е. получивший определенное образование, человек. П. С. Рай утверждает: «Каковы бы ни были статус и качества, присущие профессиональной философии, они не могут поднять уровень ее учения и познания, пока обыкновенный образованный гражданин не найдет, что существующая профессиональная философия в какой-либо мере для него полезна... философия призвана служить ему в его усилиях осознать и направить его собственную практику и действия»³⁸.

Такая абстрактно-субъективная и утилитаристская постановка проблемы едва ли содействовала активизации усилий участников симпозиума в направлении ее решения в сколько-нибудь творчески конструктивном и реалистическом духе. Дж. Д. Свамидасан, например, вообще ушел от решения данной проблемы, хотя при этом правильно заметил, что философские идеи следует рассматривать, основываясь «на современном фундаменте науки, исходя либо из социального развития, расстановки экономических и политических сил, либо из нравственной практики»³⁹. По-иному подошел к проблеме Дж. Моханти. Он призвал к отказу от догматизации традиций и в большей мере акцентировал внимание на «синтезе» идей Востока и Запада. «Дух синтеза», по его мнению, является впечатляющей особенностью современной индийской философии. На этом основании Моханти заключает: «Новый жизненный опыт, обретение нового знания, новые контакты с другими течениями мысли и, кроме того, новые исторические исследования традиций — все это укажет новые пути мысли, которые, со своей стороны, создадут новые традиции»⁴⁰. К данной точке зрения склоняется и Н. К. Девараджа, который прямо заявляет, что «индийская почва — это идеальное место, где может быть успешно достигнут и осуществлен подлинно жизненный синтез между древней мудростью и современной наукой...» При этом он сделал шаг вперед по пути выявления более определенного направления «реориентации» индийской философии: он указал, что стоящая перед ней особая задача состоит в том, чтобы «придумать точные методы формулирования и апробации общих принципов в области аксиологических исследований, подобно тому как западные философы сделали это в сфере физических и других наук»⁴¹.

В отличие от упомянутых участников дискуссии Раджендра Прасад более решительно выступил против традиционализма, догматической приверженности национальным духовным тра-

дициям и подчеркнул необходимость связи индийской философии с современным естествознанием, указав при этом, «насколько шаткими становятся позиции того, кто начинает говорить о сверхчувственных объектах»⁴². Но и связь с естественными науками не может исчерпать главного, что требуется от индийской философии, — она должна быть оригинальной и конструктивной: «... ни один народ не может преуспевать продолжительное время на основе заимствования идей»⁴³.

Крайне противоречивую позицию на симпозиуме занял Суриндар Сури. С одной стороны, он выступил против «синтеза» восточной и западной философии, поскольку «они представляют различные стадии в эволюции человеческой мысли». С другой стороны, он восхвалял американский прагматизм, объявляя его «философией социальной терапии», а также марксизм, который характеризовал как единственную систему мысли, развившую «видение человеческой жизни, достойной человека, жизни, освобожденной от иллюзий, от подчинения собственности... жизни поистине свободной». В результате Сури пришел к выводу, который едва ли можно признать четким и конкретным: «Индийские философы должны заняться всей реальностью, проблемами всего человечества»⁴⁴.

Дискуссия на страницах журнала «Семинар» явилась, пожалуй, первой и единственной, в которой приняли участие теоретики-марксисты Дебипрасад Чаттопадхья и Мохит Сен. В их выступлениях прозвучала обоснованная критика превалирующей в индийской философии ведантистской формы идеализма, равно как и предубеждений индийских философов против марксизма. Они подчеркнули, что именно марксистская философия может служить надежным ориентиром для «реориентации» индийской философии.

Однако в целом дискуссия оказалась безрезультатной: не было предложено сколько-нибудь существенных, подлинно действенных мер реконструкции современной индийской философии. Многие ее представители осознавали, что необходим не просто реалистический, но вполне конкретный подход к постановке вопроса о связи индийской философии с жизнью, подход, который позволил бы выявить рычаги для ее «реориентации» в направлении подлинно действенной и активной «философии жизни». Такой подход наметился на состоявшейся в том же, 1961 г. 36-й сессии Индийского философского конгресса.

Здесь уже был выдвинут на обсуждение сугубо утилитарный вопрос, нуждается ли государство в какой-либо философии, и речь, таким образом, уже шла не об абстрактной взаимосвязи между некоей философией вообще и смутно очерченной социальной революцией, а о такой философской системе, которая стояла бы непосредственно на службе не какого-то воображаемого идеального, а именно индийского государства. Это свидетельствовало о том, что индийские философы стали более серьезно и углубленно задумываться над тем, каким образом при-

дать философии подлинно действенный, творчески-созидательный характер, чтобы она могла служить орудием тех органов, которые руководят процессом национального возрождения, прежде всего государства.

Так, выступивший на данной сессии Индийского философского конгресса В. П. Девасенапати, руководствуясь принципом, согласно которому «государство должно иметь свою философию», вслед за Н. К. Девараджей, выдвинувшим аксиологию в качестве ориентира «реориентации» индийской философии, предложил «философию ценностей» как систему, которую государству следует взять на свое вооружение. О сугубо идеалистической сущности данной системы красноречиво свидетельствует тот факт, что она рассматривается как метафизика в смысле спекулятивной философии, которая имеет дело с потусторонним бытием, стремится постигнуть ту самую мистическую «божественную» реальность, что служит онтологической основой современного неоведантизма. Со своей стороны, метафизика, по мнению Девасенапати, несмотря на присущую ей абстрактно-мистическую природу, не отрешена от политики, а органически с ней связана. «Представляется, таким образом, — заключает он, — что политика тесно сопряжена с философией, а философия по необходимости включает в себя метафизику. Необходимо, особенно в современных условиях, осознать тесную связь между философией и политикой»⁴⁵.

Почему же все-таки «философия ценностей», а не какая-либо другая система рекомендуется государству в качестве его духовного оружия? Дело в том, что именно к началу 60-х годов, со значительным запозданием в сравнении с Европой, в Индии получила распространение аксиология, т. е. философия ценностей. В ряде европейских стран последняя получила довольно сильное развитие благодаря теологическому идеализму немецкого философа и естествоиспытателя Г. Лотце, а также деятельности двух видных представителей неокантианства Фрейбургской школы — В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Их идеалистическая трактовка сущности ценности импонировала индийским философам в условиях интенсивных поисков «философии жизни», и они тоже обратились к конструированию аксиологических концепций. Они стали оперировать духовными, нравственными, религиозными ценностями, включая в эти понятия категории религиозно-философских учений страны, среди которых наиболее общими и безусловными признаются принципы веданты. Один из наиболее авторитетных индийских философов, Т. М. П. Махадеван, создал самостоятельную систему ведантистской аксиологии⁴⁶.

В духе аксиологических установок В. А. Девасанапати выдвинул категорию «ценность» в качестве узлового и основополагающего пункта той философии, которой, по его мнению, должно руководствоваться государство. «Государство, — заявляет он, — эксплицитно или имплицитно принимает определенные

ценности. Задача философии состоит в выяснении того, что представляют собой эти ценности». Докладчик осознает, что существуют как духовные, так и материальные ценности, но большинство индийских философов делают акцент только на первых, нередко отвергая и третируя вторые, что, по его представлениям, противоречит функциям государства и не может содействовать прогрессу. Поэтому он добавляет: «Несомненно, материальные ценности не следует отвергать. Было бы издевательством говорить о духовных ценностях, в то время как нищета и болезни заполнили страну. Но в равной мере было бы предосудительно концентрировать внимание только на материальном процветании»⁴⁷. Лишь координируя, уравнивая ценности в соответствии с принципами современной аксиологии, государство сможет успешно осуществлять свои функции.

Второй философ, выступивший по данному вопросу, А. К. Мазумдар, также констатирует «тот факт, что государство по необходимости должно иметь философию», и это «ныне осознается гораздо более важным, чем когда-либо», особенно в свете Декларации прав человека, принятой Организацией Объединенных Наций⁴⁸. Но в отличие от предыдущего докладчика он считает, что философия, которой должно руководствоваться государство, — это та, что выдвинул еще в 1904 г. Рабиндранат Тагор. Докладчик именует ее философией «самовыражения индивидуумов и групп» и утверждает, что ее коренную основу составляет провозглашенный поэтом «принцип уважения достоинства групп и индивидуумов». Этот принцип государство должно положить во главу угла своей практической деятельности, тогда «результатом станет общественное добро в высшей степени». «Я совершенно убежден, — заявляет Мазумдар, — что, если государства будут преданы этой философии жизни, они смогут избежать риска погибнуть на корню»⁴⁹.

Таким образом, налицо искреннее стремление индийских философов конкретизировать пути «реориентации» отечественной философии, но они не смогли подняться над уровнем абстрактно-теоретических рассуждений и практически мало чем содействовали решению данной проблемы. В своем существе она все еще остается открытой, и поиски «философии жизни» продолжаются. Между теоретиками продолжается острая полемика, хотя платформа у них общая — идеалистическая. Некоторые из философов понимали, что наличие таких разногласий не только затрудняет, но и попросту исключает эффективное решение проблемы «реориентации». Так, еще в 1959 г. П. Дж. Чаудхури констатировал: «Подлинные плоды философии показывают ее банкротство. Поэтому истинно философские вопросы кажутся неразрешимыми: каждый философ по-своему на них отвечает, другие же находят ответ ошибочным. Философские разногласия, подобно вендетте, никогда не прекращаются»⁵⁰.

На 40-й сессии Индийского философского конгресса в Джотхпуре (декабрь 1966 г.) Дж. Н. Чабб, президент сессии, свой

вступительный доклад посвятил проблеме «Философские аргументы и разногласия». Он считает, что «философия является ареной сражений, стычек и соперничества», и пытается выявить теоретические основы такого положения. Эта попытка осуществляется с позиций иррационализма, которых придерживается сам Дж. Н. Чабб. Он убежден, что «глубоко укоренившийся догматизм» проистекает из «рационалистических заблуждений» и «тирании разума»; поэтому вывод, к которому он приходит, весьма любопытен: «Глубоко укоренившееся всеобщее заблуждение состоит в предположении — которое никогда не проверялось, но просто принимается за само собой разумеющееся, — будто все утверждения в философии должны быть настолько твердо обоснованы, чтобы их считали бесспорными. Вот почему споры неизбежно усиливаются, ибо каждая из альтернативных и взаимоисключающих систем претендует на то, что она покоится на бесспорных основаниях»⁵¹.

Таким образом очевидно, что при всем многообразии философских систем ни одна из них не отвечает и не может отвечать тем требованиям, которые их творцы предъявляют к искомой «философии жизни». Как отмечалось, стремления индийских философов найти или выработать такую действенную философию остаются малоэффективными вследствие научной несостоятельности религиозно-идеологической основы, на которой строятся эти устремления. В этом коренится существо кризисных явлений, характерных для современной индийской философии вплоть до середины 60-х годов.

4. Особенности подхода к проблеме «реориентации» в конце 60-х — начале 70-х годов

Противоречия, разногласия и идейная борьба в среде индийских философов как по общим и частным мировоззренческим вопросам, так и по проблеме «реориентации» отечественной философии не только не утихли, но еще более обострились в последующий период, который отмечен некоторыми принципиально важными особенностями.

Со смертью в 1964 г. Джавахарлала Неру с политической арены Индии стали уходить так называемые «интеллектуалы» — национальные лидеры, которые руководствовались возвышенными «философскими» идеями и идеалами и выступали инициаторами и поборниками выработки новой «философии жизни», отвечающей потребностям и задачам нового этапа исторического развития страны. Их выступления служили и «социальным заказом», и существенной моральной поддержкой деятельности индийских философов. Теперь же последние лишились и того и другого. Новые государственные деятели стали руководствоваться преимущественно прагматическими соображениями, оставаясь индифферентными к абстрактно-спекулятивным философ-

ским проблемам. Хотя «идеологический вакуум» в своем существе не был преодолен, разговоры о нем практически прекратились, а идея выработки «философии жизни» на основе «реориентации» отечественной философии все более утрачивала значение национально-государственного мероприятия и превращалась в частнопрофессиональную прерогативу индийских философов.

Кроме того, все попытки выработать действенную «философию жизни» на протяжении первых двух десятилетий после завоевания независимости оказались тщетными. Дискуссии и симпозиумы по проблеме «реориентации» индийской философии, как было показано выше, никаких практически ощутимых результатов не дали — свойственные ей кризисные явления продолжали углубляться. Многие творчески мыслящие индийские философы начали понимать, что одними конференциями и симпозиумами, сколь бы активными и целенаправленными они ни были, эффективно решить проблему невозможно, необходимы другие, кардинальные меры, которые позволили бы перейти от разговоров о «реориентации» к ее конкретной реализации.

И наконец, углубление внутривнутриполитических противоречий в ходе капиталистического развития страны, нарастание социальной напряженности и обострение идеологической борьбы — все это сопровождалось и размежеванием в среде философской общественности. Все более обозначался водораздел между большинством сторонников «традиционализма», т. е. приверженцев национальных духовных традиций, в которых они видели испытанный прочный фундамент отечественной философии, и «вестернизированной» элитой, представленной преимущественно молодыми философами, которые считают необходимым «ориентировать» отечественную мысль на «модные» образцы буржуазной философии Запада. Неуклонно усиливавшаяся конфронтация между ними также выдвигала требование принятия действенных мер для выработки искомой «философии жизни».

Одним из первых в данный период шагов в этом направлении явилось создание в 1966 г. специального Университетского комитета по философии для определения новых путей преподавания философских дисциплин и осуществления исследований в этой области. Обращает на себя внимание мотивировка создания данного Комитета: «Ныне в Индии положение философии является чрезвычайно критическим... Каждый по некотором размышлении может понять, что философия играет уникальную роль в академической сфере. И если эта истина не признана в наших университетах, то это частично объясняется неспособностью самой философии вдохновлять и руководить в обстановке, которая во многих отношениях отличается от той, что существовала в недавнем прошлом... Ибо старый экзегетический стиль философствования уже не может полностью соответствовать требованиям современного мира с его напряженными ситуациями и сложными проблемами... Именно к философии должны мы

обращаться для истолкования наших целей и руководства в условиях конфликтующих идеалов и направлений действия»⁵². Указав далее на «растущий интерес» широкой общественности страны к «современным течениям философской мысли» и необходимость внедрения «новой ориентации в преподавании философии как основной интеллектуальной дисциплины»⁵³, Комитет действительно наметил обширный комплекс мер, призванных повысить уровень преподавания философии в университетах Индии.

Однако в целом эти меры общественного статуса философии практически не изменили, и вопрос о ее «реориентации» продолжал занимать индийских философов. Уже на 40-й сессии Индийского философского конгресса в декабре 1966 г. Девасенапати, избранный председателем секции истории философии, счел необходимым посвятить свой вступительный доклад теме «Философия как теория и практика». Если раньше, в 1961 г., он прочил аксиологию в качестве духовного оружия государства, то теперь, в ходе долгих и довольно путаных рассуждений, он уже не касался вопроса о том, нуждается ли государство в какой-либо философии, а пришел к обобщенно-абстрактному выводу, что она сможет выполнять «практическую» функцию при условии, что «соплется» с религией. Если последняя, рассуждал он, обеспечивает человеку «воссоединение с источником всех существ и бесстрашие более, чем все другие науки, то именно Философия (т. е. абстрактная философия с большой буквы.— А. Л.) может определять, насколько предписания религии отвечают потребностям момента». Поэтому, заключает Девасенапати, «религия и философия, хотя и отличающиеся друг от друга, никогда не должны быть разъединены, если человек намерен обеспечить себе здоровье — физическое, умственное и духовное»⁵⁴.

Именно в утверждении связи с религией философы-ведантисты усматривали «подлинную» практическую задачу индийской философии. В статье «Соотношение философских теорий и практической деятельности человека» С. К. Саксена утверждал: «Философия и религия являются двумя аспектами одной и той же человеческой активности. Философия — это теория религии, а религия — это реализация теории на практике». При этом он пояснял, что «акцент на практическом в Индии в большей мере предполагает внутреннюю перестройку человека, нежели какое-либо социализированное преобразование его образа жизни»⁵⁵. Вполне очевидно, что такая традиционно-ведантистская постановка вопроса не могла содействовать выявлению эффективных путей «реориентации» индийской философии.

Этот подход, типичный для большинства индийских философов вплоть до настоящего времени, тем не менее многих из тех, кто стремился к подлинно практической «реориентации» отечественной философской мысли, естественно, не мог удовлетворить. Они продолжали поиски в этом направлении, нередко при-

бегая к помощи уже не государственных, как было в прошлом, а авторитетных общественных деятелей, которые, со своей стороны, также обнаруживали заинтересованность в решении данной проблемы.

Еще во второй половине 60-х годов известный общественный деятель, бывший лидер социалистической партии и один из руководителей так называемого гандистского движения сарвадайи (создания «общества всеобщего благоденствия»), Джайапракаш Нарайян, возглавивший впоследствии кампанию под лозунгом «тотальной революции», проявил инициативу в выработке действенного мировоззрения. В Гандистском институте исследований была создана под его председательством рабочая группа, которая в 1966 г. провела конференцию на тему «О выработке философии общественной деятельности в Индии». Хотя сам Джайапракаш Нарайян признал, что изучение материалов этой конференции свидетельствует о том, что ее выводы и заключения «еще далеки от создания философии общественной деятельности, тем не менее он утверждал, что «достигнут некоторый прогресс в определении пути к этому»⁵⁶. На деле этот «прогресс» состоял в том, что таковой философией провозглашалась «философия конструктивной работы», которая, в свою очередь, мыслится как «часть общей философии социально-экономических преобразований»⁵⁷. По существу же это была модернизированная гандистская «философия сарвадайи», или абстрактно-идеалистическая «философия общества всеобщего благоденствия»⁵⁸.

Обращение ряда индийских философов к этой мировоззренческой системе как образцу практически действенной философии обусловлено и тем обстоятельством, что ее главным представителем, внесшим большой вклад в ее развитие в условиях независимости страны, был ученик и последователь Махатмы Ганди, видный общественный деятель Ачария Виноба Бхаве. Основанное им движение бхудан (добровольное пожертвование землевладельцами шестой части своих земельных угодий в пользу безземельных крестьян) расценивалось как практический элемент «философии сарвадайи». К середине 60-х годов Бхаве стал характеризовать ее как «революционную сарвадайю», которая, как он утверждал, указывает новый путь коренного преобразования индийского общества. Активный сторонник движения сарвадайи В. Нарголкар в предисловии к книге своего учителя Винобы Бхаве «Революционная сарвадайя» отмечал: «Сарвадайя подчеркивает, что радикальные изменения в существующих образцах мысли, ценностей, верований и общественного поведения образуют революцию... Успешная замена насилия ненасилием как средства социальных изменений есть сама по себе революция... Сарвадайя, таким образом, является интегральной философией жизни»⁵⁹.

Казалось бы, поиски действенной «философии жизни» увенчались наконец успехом. Однако разочарование не заставило себя ждать. Руководители движения сарвадайи обещали к

1972 г. построить в Индии «царство истины». Действительность же показала, что эти обещания, как и движение в целом,— чистейшая утопия. Не случайно марксисты охарактеризовали это движение как «индийский вариант утопического социализма»⁶⁰. Индийские философы убедились, что «философия сарвадайи» весьма далека от идеальной «философии жизни», и поиски последней возобновились с новой силой.

В начале 70-х годов группа из 23 ученых подготовила сборник «Современные течения в индийской философии». Его редакторы К. Сатчидананда Мурти и К. Рамакришна Рао специально коснулись вопроса о практической «реориентации» отечественной философской мысли. Первый вернулся к идее, которая обсуждалась на 31-й сессии Индийского философского конгресса в 1956 г., о связи философии с социальной революцией (он именует ее «народной»). Ссылаясь на высказывание В. И. Ленина, К. Сатчидананда Мурти утверждает, что в Индии не было такой революции, в которой народные массы, прежде всего пролетариат и крестьянство, выступали бы как активная самостоятельная политическая сила со своими собственными социально-экономическими требованиями. «Это потому,— констатирует он,— что до сих пор нет широкого, упорядоченного и организованного движения, которое развило бы среди них революционное сознание. По разным причинам коммунистическое движение в Индии не имело успеха. Другие политические партии не сумели выработать философию революции... Без философии революции не может быть никакой революции...»⁶¹. Из этого логически следует, что, поскольку Индия стоит перед необходимостью глубоких социально-экономических преобразований, адекватных по своему значению и размаху «народной революции», постольку и предполагается «реориентация» индийской философии в сторону «философии революции».

Хотя данные суждения и отмечены известным радикализмом, в них не раскрываются ни структура, ни содержание «философии революции», которая поэтому остается в основе своей надуманной, абстрактно-идеалистической моделью. В большей мере отмечена реализмом статья К. Рамакришны Рао, озаглавленная «Практический подход к философии». Она открывается примечательным утверждением: «С моей точки зрения, философские системы, по существу, являются пособиями для решения соответствующих проблем, и поэтому их характер и содержание обусловлены контекстом той социальной обстановки, в которой они возникли, и теми проблемами, для решения которых они предназначены»⁶².

Исходя из этой теоретически верной предпосылки, К. Р. Рао постулирует: «Истинная философия Индии должна обладать способностью не только отражать течения культуры прошлого и настоящего, но и проливать свет на будущие проблемы. Изменяющиеся условия политической, экономической и социальной жизни современной Индии требуют изменения и образа мышле-

ния... Существует необходимость в переоценке традиционных ценностей... Поэтому существует и потребность в философии, которая сделала бы такую переоценку возможной, — философии, которая не отчуждена от прошлого, но смотрит в будущее и соответствует современности»⁶³. Такая философия квалифицируется как «практическая», «формулирующая и прогнозирующая философские проблемы», открывающая «новые пути для действия»⁶⁴. В заключение К. Р. Рао отмечает, что отнюдь не стремится дать «всеобъемлющую характеристику философии для изменяющейся Индии», что он определяет лишь подход, который поэтому может выражаться в различных формах⁶⁵.

Позиция К. Р. Рао примечательна тем, что философ призывает своих коллег больше думать не об абстрактной «реориентации» отечественной философской мысли, а о конкретных мерах по приближению философии к реальной жизни, вовлечению ее в решение практических проблем, которыми озабочены как индийский народ, так и человечество в целом. К середине 70-х годов намечился новый существенный шаг в направлении реализации данной задачи: группа «озабоченных» философов Индии в сотрудничестве с коллегами из некоторых других стран предприняла издание нового периодического органа — журнала «Философия и социальное действие» (*Philosophy and Social Action*), который начал выходить в Дели с января 1975 г. Его девизом стал известный тезис К. Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».

Как название нового журнала, так и помещаемые в нем материалы свидетельствуют о серьезном намерении его основателей придать философии подлинно практическую направленность. В редакционной статье первого номера журнала отмечалось, что его издание предпринято «в надежде основать движение заинтересованных философов во всем мире, которые могли бы содействовать развитию в их среде стратегии общественной деятельности на национальной и международной арене»⁶⁶. Эта стратегия, указывается в статье, должна основываться на ненасилии: «Как философы, мы убеждены в могуществе идей и силе разума»⁶⁷.

Имея в виду трудности, переживаемые освободившимися странами, особенно экономического порядка, авторы статьи заявляют: «Перед лицом лавины бедности... сторонники статус-кво и те, кто говорит о духовных методах социальной революции, на деле являются безмолвными виновниками *невидимой войны*, не прекращающейся в третьем мире, где живые скелеты, тени человеческих существ, потерявшие надежду мужчины, женщины и дети стали жертвами... эксплуататорской и несправедливой системы...»⁶⁸. В статье ставится резонный вопрос: «Следует ли нам продолжать понапрасну вековечное стремление к *нирване*?» И дается вполне определенный ответ: необходимо снабдить людей «социально-экономическим и научным ана-

лизом реальностей, а не позволять им оставаться жертвами метафизических мифов»⁶⁹.

Под этим углом зрения Прем Натх рассматривает положение философии и особенно преподавание философских дисциплин в Индии и приходит к весьма безотрадным заключениям. В статье «Философские исследования в Индии», помещенной в том же первом номере журнала, он констатирует, что «философская арена страдает от отсутствия свежести и оригинальности», а преподавание философии стоит на низком уровне и не дает студентам тех знаний, которые сделали бы их способными понимать нынешние проблемы и компетентно их решать⁷⁰. Из этого можно заключить, что за истекшие 10 лет рекомендации Университетского комитета по философии не привели к существенным сдвигам в преподавании философии. Автор статьи отмечает с сожалением, что «ресурсы философии» полностью не используются, он подчеркивает, что, «если бы философия вступила в плодотворный диалог с другими отраслями знания и обратилась бы к возникшим проблемам, она улучшила бы свои шансы стать более созидательной»⁷¹. Закljučая статью, он выдвинул идею создания Совета по философии, который содействовал бы «развитию и прогрессу творчески действенной философии в Индии»⁷².

Это предложение было реализовано: в марте 1977 г. был создан Индийский совет философских исследований, перед которым была поставлена задача проведения комплексных исследований в области философии и смежных дисциплин, более активного использования философского и культурного наследия страны в интересах дальнейшего прогресса страны по пути национальной независимости. В соответствии с уставом Совет призван оценивать состояние философских исследований в стране, поддерживать (финансовыми субсидиями и организационными мерами) программы развития этих исследований, обеспечивать их методологическое руководство и координацию и т. п. Таким образом, создан официальный орган для практического осуществления идей приближения индийской философии к жизни. И хотя еще рано говорить о сколько-нибудь ощутимых результатах его деятельности, позитивное значение предпринимаемых усилий представляется несомненным.

5. Философия будущего и будущее индийской философии (дискуссии последнего десятилетия)

Одним из явных положительных последствий широкого обсуждения индийскими философами проблемы связи их отечественной философской мысли с жизнью явилось то, что понятие «реориентация» как крайне неопределенное и абстрактное к середине 70-х годов фактически исчезло из их лексикона. Разуме-

ется, оно еще спорадически появлялось в некоторых трудах. Например, в 1975 г. Н. В. Банерджи подготовил капитальный труд «Дух индийской философии», по его словам, специально с целью «предложить пути реориентации», в которой, как он полагает, все еще «нуждается индийская философия»⁷³. Но это уже не было выражением целостной линии в философии, как это имело место в предшествующий период.

Теперь индийские философы обратились к проблеме философии будущего, а в этой связи и к вопросу о будущем индийской философии: по их мнению, та и другая должны быть идентичны по своему назначению, а именно способствовать творчески-созидательной общественной деятельности. Это также не было чем-то абсолютно новым: в общественной мысли Индии нового и новейшего времени вопрос о «философии будущего» поднимался неоднократно разными мыслителями, особенно активно С. Радхакришнаном⁷⁴.

Напомним, что С. Радхакришнан придерживался оптимистического взгляда на процесс развития философии, признавая его неизменно поступательный и прогрессивный характер. Он исходил из убеждения, что при всей незавершенности и даже неисчерпаемости процесса философского освоения действительности человечество не может обойтись без философии в силу специфической функции, которую она выполняет в жизни: «Функцией философии является регулирование жизни и руководство в действии. Философия сидит за рулем и управляет нашими действиями... Когда философия жизненна, она не может быть отделена от жизни людей. Идеи мыслителей развиваются в процессе их жизненной истории. Мы должны учиться не только почитать их, но и овладевать их духом»⁷⁵.

Это положение Радхакришнан распространял и на индийскую философию. Он считал, что последняя, хотя и носит преимущественно спиритуалистический характер, вместе с тем «интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни и, пройдя сквозь различные школы, возвращается в жизнь... Основатели философских систем прилагают усилия к социально-духовному преобразованию страны»⁷⁶. Намечая контуры такой философии и перспективы ее создания, Радхакришнан указывал: «Сегодня перед индийской философией стоит проблема: будет ли она сведена до культа, ограниченного в своей сфере и не имеющего никакого применения к современным фактам, или она должна стать живой и реальной, с тем чтобы посредством установления связи необычайно выросшего знания современной науки с древними идеалами индийских философов стать тем, что будет одним из великих созидательных элементов в человеческом прогрессе.

Все признаки говорят о том, что будущее связано с последней альтернативой»⁷⁷.

Эта почти полувековой давности постановка вопроса оказалась особенно актуальной в современных условиях независимо-

го развития страны, и в середине 70-х годов к ней вернулись представители нового поколения индийских философов. Они проявили особую заинтересованность в том, чтобы определить структуру и содержание той самой «философии будущего», которая действительно стала бы «одним из великих созидательных элементов в человеческом прогрессе», и по ее образу и подобию проектировать здание отечественной философской мысли.

Свидетельством этого явилось выступление на XV Международном философском конгрессе, состоявшемся в 1973 г. в Варне, двух индийских философов: Дж. П. Атрейя сделал доклад о будущем индийской философии в свете всемирной философии и А. К. Синха — о будущем философии вообще, или о «философии будущего» с проекцией на индийскую философию. Оба доклада представляют несомненный интерес в плане рассматриваемой нами проблемы.

Дж. П. Атрейя исходит из того, что индийская философия стоит перед двойственной задачей: сохранить свои традиционные основы и в то же время ассимилировать современные идеи. Решением этой задачи она сможет «содействовать созданию всемирной философии, соответствующей нынешней эпохе и приемлемой для современного человека...»⁷⁸. Однако пока такая всемирная философия не создана, индийская философия должна сохранять свою самобытность, свои специфические черты, соотнося их с научным духом нашего века. Правда, к таким чертам Атрейя относит пресловутую «спиритуалистичность», признание наряду с индивидуальными душами некоего «космического духа» и т. п. Из этого он заключает, что «индийский и западный взгляды на жизнь — это противостоящие полюсы, и между ними имеется глубокая пропасть, через которую необходимо перебросить мост»⁷⁹.

Атрейя намечает целую программу для индийских философов, осуществление которой, по его мнению, должно обеспечить их отечественной философии статус, согласующийся с универсальной «всемирной философией». Суть этой программы сводится к требованию максимального учета научных достижений современности, с одной стороны, и к призыву, обращенному к индийским философам, «превратить политические и социальные проблемы наших дней в предмет своих забот и внимания» — с другой. Индийская философия, утверждает Атрейя, должна учитывать все аспекты жизни — политический, социальный, культурный, познавательный, этический, религиозный; она не может не считаться с реальными, естественными потребностями жизни; ее предназначение — стать «в высшей степени всеобъемлющей системой концепций, которые созданы под руководством Разума и в которых должны получить соответствующее место все понятия науки, религии и других философских учений»⁸⁰. Главное требование в упомянутой программе сформулировано вполне отчетливо: «Мы все живем в век науки и научного мышления, которое охватило все народы мира, и их проблемы и доктрины иг-

норировать нельзя. Поэтому индийская философия, если она намерена произвести впечатление в западном мире, должна изменить свой ортодоксальный характер и начать мыслить в новых направлениях и над новыми проблемами, созданными наукой. В общем она должна соотноситься с научной мыслью сегодняшнего дня»⁸¹.

Помимо изложенных программно-установочных суждений Атрейя высказывает весьма оптимистические мысли о будущем индийской философии, связывая его с приписываемой ей «духовностью»: «Индийская философия имеет светлое будущее по крайней мере в аспекте этико-духовных ценностей, на которых она акцентирует внимание... Это ее уникальная черта, и, если она хочет оказать сильное влияние на западный мир, она должна изучать свои собственные ортодоксальные проблемы в научном духе, который приемлем для современного мира»⁸². Таким образом, несмотря на все уступки традиционным представлениям о «спиритуалистичности» и «духовности» как якобы определяющих чертах индийской философии, ее будущее в конечном счете все же связывается с научным прогрессом, и в этом — важнейшая позитивная черта суждений Дж. П. Атрейи.

А. К. Синха подходит к проблеме будущего индийской философии с позиций будущего философии вообще. Последняя, по его мнению, должна быть «светской» и даже сверхсветской (*trans-mundane philosophy*). Но философия как таковая выступает в двух видах: глобальном и региональном. Анализ философских систем, созданных на протяжении многих столетий, показывает, что подавляющее большинство их по своему характеру были региональными. И самая значительная региональная философия Востока — индийская. Последняя, по мнению Синхи, переживает сложные процессы: «Доминирующую особенность индийских метафизиков составляла мимикрия прошлого, которая выражается в некритическом восприятии авторитета священных текстов. В последние годы некоторые индийские философы стали подражать философским подходам современных западных мыслителей. В настоящее время у философов Индии период декаданса, так как они обесценили автономность философской деятельности»⁸³.

Эти процессы наводят А. К. Синху на грустные размышления, и он в отличие от Атрейи приходит к крайне пессимистической оценке будущего отечественной философии: «Культура бедности индийских философов является источником бедности их мысли». Симптоматично, что эту «культуру бедности» он связывает с социально-историческими условиями современной Индии: «Бессмысленная погоня высших сословий индийского общества к захвату позиций на высших уровнях блокировала почти все пути для творчества оригинальных мыслителей в Индии. Эта ситуация, по-видимому, в будущем будет усугубляться... Банкротство мысли будущих индийских философов, вероятно, явится отражением культуры, охваченной синдромом бед-

ности. Эта деградация мышления индийских философов представляется неизбежной, и есть указания на то, что большинство из них не сможет избежать такой ситуации»⁸⁴.

Эти два доклада, противоположные по своим подходам и выводам, уже сами по себе демонстрируют поляризацию и конфронтацию взглядов индийских философов по одному из кардинальных вопросов развития отечественной философии — о ее судьбах в обозримом будущем, прежде всего с точки зрения ее эффективности и действенности, а также соответствия современному уровню философской культуры человечества. Помимо различия социально-политических ориентаций здесь сказывается влияние тех сложных объективных процессов, которые происходят в среде индийской философской общественности: идет естественная смена поколений ее представителей — от активной научной деятельности отходят философы старшего поколения, тяготеющие в большей мере к традиционализму; на авансцену выходят молодые ученые, у которых отсутствие большого опыта компенсируется творческим дерзанием и стремлением идти в ногу с научным духом нашей эпохи. Последние осознают, что энергичная постановка их учителями вопроса о практической «реориентации» индийской философии к осязаемым результатам не привела, и поэтому бремя выработки действенной «философии жизни» возлагается на молодых.

Не случайно, по-видимому, в последующий период дискуссии о будущем индийской философии в среде академической и университетской научной общественности не только не ослабли, но, напротив, развернулись с новой силой. При этом обозначилась тенденция возрождения прежнего подхода к определению этого будущего в плане связи философии с «социальной революцией».

Так, в книге «Философия, история и образ человека», изданной в 1973 г., видный ученый Н. А. Никам напрямую касается этого вопроса, хотя и трактует его с сугубо идеалистических позиций, впадая в явные противоречия. С одной стороны, он утверждает, что «ленинская критика» философии (он имеет в виду известный тезис К. Маркса) за то, что она только объясняла, или «интерпретировала», мир, тогда как дело заключается в его преобразовании, относится лишь к западной, а не к индийской философии. С другой же стороны, он считает, что самой «интерпретацией» философия — и именно индийская — участвует в весомых общественных преобразованиях. «В истории Индии, — пишет он, — имеются свидетельства, показывающие, что большие социальные изменения могут быть вызваны «интерпретацией»⁸⁵. Будущее индийской философии Никам видит именно в том, что соответствующей «интерпретацией» она будет связывать воедино мысль и действие, цели и средства их достижения. В этом и состоит ее «практическая» функция.

В сущности, эту же идею развивает Сирипелле Карунаратне Джа в статье, специально посвященной будущему индийской

философии. Автор исходит из того, что как в настоящее время, так и тем более в будущем индийская философия не должна ограничиваться повторением традиционных образцов мысли классического периода. По его мнению, она «не может рассматриваться как законченный продукт», это — «живой процесс, который будет непрерывно расти», и, как всякая философия, индийская философия должна быть органически связана с «социальной революцией». «Мир,— утверждает Джа,— был свидетелем многих революций, но они были бы невозможны без определенной философской мотивации. Пока революция не утвердится в разуме человека, невозможно никакое радикальное преобразование общества... Поэтому, вместо того чтобы быть безмолвными наблюдателями... и вести разговоры обо всем человечестве, философы должны быть призваны дать направление и руководство новому поколению, которое знает, как действовать, и готово к самопожертвованию, но недостаточно просвещено, чтобы знать цели, достойные самопожертвования»⁸⁶.

Видный исследователь Н. К. Девараджа, который с середины 70-х годов много внимания уделяет рассматриваемой проблеме, также считает, что в перспективе индийская философия не может и не должна ориентироваться лишь на национальные традиции, а должна впитывать в себя современные ценности, в том числе и те, что являются продуктом западной цивилизации. Только в этом случае она обретет статус подлинной «философии жизни». Он писал в 1974 г.: «Действенная философия жизни не может утвердиться в сознании народа одним лишь порицанием подходов и ценностей, характерных для новой эпохи. Приемлемая философия жизни обязана выполнять две задачи: оказывать рациональную поддержку характерным ценностям общества и цивилизации, а также поднять народ до способности разумно различать высшие и низшие типы ценностей». До тех пор, предупреждает далее Девараджа, пока это не будет достигнуто, «индийское национальное сознание будет продолжать, как и прежде, существовать в философском вакууме... будучи неспособным проложить мост между требованиями традиционных философских систем, с одной стороны, и современных представлений и устремлений — с другой»⁸⁷.

Противоположной точки зрения придерживаются авторы вышедшего в 1975 г. сборника «Индийская философия сегодня»⁸⁸. Одну из важнейших особенностей отечественной философии в будущем они усматривают в полном освобождении от каких-либо заимствований извне. В рецензии на этот труд Ашок Мельхотра подчеркивает: «Так как значительная часть нынешнего философского мышления в Индии зависит от иностранных парадигм, индийская философия переживает переходный период. Его можно преодолеть, если современные индийские философы найдут философскую структуру, специфичную и соответствующую их собственной культуре и традициям. Открытие такой теоретической структуры, имплицитно выраженной в индийской

культуре, может породить импульс, необходимый для оживления сегодняшней философской мысли Индии»⁸⁹.

Активные попытки философов нового поколения наметить контуры будущего их отечественной философии и определить пути реализации завещанной «учителями» задачи выработки действенной «философии жизни» диктовали необходимость целостного, комплексного рассмотрения проблемы, подобно тому как это имело место в середине 50-х годов на сессии Индийского философского конгресса и других форумах. Результатом новых практических усилий в этом направлении явилась публикация в 1982 г. коллективного труда «Индийская философия: прошлое и будущее», треть которого посвящена непосредственно указанной проблеме.

Показательно, что выступления некоторых авторов отмечены известным реализмом и даже радикализмом в подходе к решению данной проблемы. Так, Динеш Матхур утверждает, что Индия нуждается в «интегральном философском воззрении, которое наилучшим образом может быть определено как *натуралистический гуманизм*». Суть его, подчеркивает автор, состоит в обращении к реальному миру: философы «могут оказать бесценную услугу, распространяя новый философский взгляд как руководство к осмысленной общественной деятельности с целью изменения окружающего мира и введения его в эру спокойствия, процветания и счастья для всех, независимо от кастовой принадлежности, убеждений, вероисповедания и пола»⁹⁰.

Не определяя конкретно тип будущей индийской философии, подчеркнул необходимость ее связи с повседневной жизнью и Н. К. Девараджа: «Особая задача, стоящая перед современными индийскими мыслителями, состоит в том, чтобы выковать прочные узы между традиционными морально-религиозными или духовными идеями, с одной стороны, и социокультурными проблемами, возникающими в нашем нынешнем демократическом обществе с его многообразием языков, верований, обычаев и т. п., — с другой»⁹¹.

Между тем в этом же сборнике представлены статьи, в которых высказываются и другие точки зрения. Так, Н. С. С. Раман полагает, что будущее индийской философии связано прежде всего с оживлением религиозно-идеалистических традиций, и новая система народного образования «должна прекратить попытки заимствования западных идеалов»⁹². Со своей стороны, Ашок К. Гапгадин утверждает, что ему будущее индийской мысли видится «в контексте мировой философии», которую он определяет как философскую «герменевтику»⁹³.

Вопрос о «практической» направленности отечественной философии и перспективах ее развития волнует и индийских ученых, работающих за пределами родины. Так, преподающий в США историю индийской философии проф. Р. Пулигандла исходит из постулирования именно ее «прагматического» характера, очевидно руководствуясь стремлением не столько выявить ее ре-

альное существо, сколько сблизить ее с прагматическим духом американской мысли. Он, например, утверждает: «В самом точном смысле индийские философы прагматичны ввиду их активной практической устремленности... Если философия, независимо от того, насколько она сложна и удовлетворительна с интеллектуальной точки зрения, не имеет отношения к нашей жизни, она считается пустой и несостоятельной софистикой»⁹⁴.

Если первое положение своей категорической формой вызывает серьезные сомнения и возражения, то второе отмечено несомненным реализмом, в своем существе соответствующим общей тенденции, неуклонно утверждающейся в прогрессивных кругах философской общественности Индии. В последние годы эта тенденция рельефно отразилась в недавно опубликованных трудах и выступлениях профессора К. Сатчидананда Мурти. В частности, в монографии «Индийская философия в 1498 г.», изданной в 1982 г., он вновь вернулся к выдвинутой им же в начале 70-х годов идее выработки «философии революции». Отметив, что с завоеванием независимости «переход власти из одних рук в другие не привел к коренным изменениям в жизни народа», он, ссылаясь на В. И. Ленина, указал, что в Индии не было широкого движения по развитию революционного сознания среди масс. Ни одна из политических партий, по его мнению, не сумела выработать «философию революции», а без таковой «не может быть никакой революции». Из этого следовал логический вывод: для радикального, революционного преобразования жизни народных масс требуется «философия революции»⁹⁵.

Необходимость практической устремленности индийской философии, естественной связи с жизнью К. Сатчидананда Мурти активно отстаивает и в других своих выступлениях. Избранный президентом Индийского философского конгресса на очередной срок, он специально подчеркнул это в своей речи на открытии 57-й сессии данной организации в декабре 1982 г., указав, что «метафизическое познание должно быть связано с действительной жизнью». Он, в частности, отметил, что «ведантистская философия несовместима с неравенством и несправедливостью. Но многие из тех, кто считает себя последователями веданты, не отстаивают и сами не придерживаются активного образа действий, соответствующего социально-экономическому прогрессу и идеалу справедливости». К. Сатчидананда Мурти провозгласил: «Пусть даршанические (философские.— А. Л.) изыскания будут коррелятивно связаны с наукой, техникой и практической жизнью»⁹⁶.

Наконец, в своем последнем обобщающем труде «Философия в Индии. Традиции, преподавание, исследования», изданном в 1985 г., касаясь непосредственно вопроса о будущем отечественной философии, К. Сатчидананда Мурти также высказывает реалистическую мысль о том, что нет и не может быть одной-единственной «современной индийской философии»: «В будущем, как и в прошлом и в настоящее время, будут существовать

многие философские учения... И, как и в прошлом, в разное время они или некоторые из них могут оказаться доминирующими и более распространенными, чем другие»⁹⁷.

С точки зрения нарастающего интереса индийских философов к поискам эффективных средств увязки их теоретико-мировоззренческих построений с практикой общественной жизни специального упоминания заслуживает коллективный труд, название которого говорит само за себя: «Философская теория и социальная реальность»⁹⁸. Он был издан в 1984 г. на основе материалов одноименного симпозиума, состоявшегося двумя годами ранее. В нем приняли участие как философы, так и социологи и историки, которые пытались рассматривать проблему в разных аспектах, но интегральной мыслью всех выступлений было признание безусловной необходимости динамичной связи философии с социальной реальностью.

Подобные реалистические суждения о практической направленности и будущем индийской философии приходят в противоречие с весьма распространенными представлениями, которых придерживаются как ортодоксально мыслящие философы, так и консервативно настроенные общественные деятели, продолжающие отстаивать пресловутую «духовность» в ее абстрактно-идеалистическом смысле. К примеру, известный экономист, бывший министр просвещения В. К. Р. В. Рао, выступая сторонником строительства в Индии «общества социалистического образца», в 1979 г. выражал «твердое убеждение в том, что социализм без духовности подобен соли без ее вкуса или мотору без горючего»⁹⁹. Понимая под «духовностью» не что иное, как религию, он утверждал: «Именно эту духовность мы находим недостающей в нынешней Индии... Индия может прогрессировать, приближаясь к западному миру, в аспекте энергии, науки, техники и материального процветания, но она не достигнет цели гармонической и счастливой страны, если не будет твердо держаться за религию, понимаемую как духовность, призывающую ко всеобщей любви и служению. В чем нуждается эта страна, так это в том, что Викекананда называл практической ведантой и что я определил как ведантистский социализм»¹⁰⁰.

Таким образом, перед нами существенные расхождения во взглядах индийских философов на будущее их отечественной философской мысли. Эти расхождения, с одной стороны, отражают поиски действенной «философии жизни», которые, как мы видели, предприняли философы старшего поколения и передали как эстафету представителям нового поколения, хотя ни те, ни другие не сумели достичь желаемых результатов. С другой же стороны, здесь выражена не только различная социально-идеологическая ориентация участвующих в дискуссии философов, но и бесперспективность, беспочвенность их попыток решить проблему с позиций философского идеализма вообще и «традиционалистски» окрашенного индийского идеализма в частности. Эти попытки, безрезультатно предпринимаемые на протяжении по-

следних трех десятилетий, лишь подтверждают ту неоспоримую истину, что в новых исторических условиях никакие «реконструкции» или «реориентации» не способны превратить идеализм в практически действенное мировоззрение, способное служить подлинным руководством к действию, что даже на службе национальной буржуазии, еще не исчерпавшей своих прогрессивных потенций, он все более превращается в идеологический анахронизм, лишенный реального контакта с современностью, с запросами и нуждами широких народных масс.

Небезразличны к дискуссиям о судьбах отечественной философской мысли и индийские марксисты. Их подход к данной проблеме, естественно, принципиально отличается от теоретических, мировоззренческих позиций философов-идеалистов. Учитывая системный плюрализм, они видят будущее современной индийской философии не в примирении, «синтезе» и «интегрализме» ее противоположных тенденций и течений, а в выработке подлинно научного мировоззрения, которое служило бы оружием в борьбе против реакции, за социальный и культурный прогресс.

Специальное внимание марксистской трактовке статуса философии и ее роли в жизни человека и общества уделил Ш. Г. Сардесан в книге «Прогресс и консерватизм в древней Индии». Опираясь на известные высказывания классиков марксизма-ленинизма, он показывает, что ни одно общество не может нормально и эффективно функционировать без мировоззрения, без общих представлений о природе и человеке, без миропонимания, которое направляет и регулирует человеческие поступки и поведение в различных сферах личной и общественной жизни. Такое миропонимание и есть философия, без которой «общество превратилось бы в бедлам»¹⁰¹. Ш. Г. Сардесан заключает: «Нам надлежит, таким образом, иметь полную ясность по двум пунктам. Во-первых, без философии общество лишено идейной связующей силы, сознания направленности своего движения, компаса, который служил бы указателем действий, необходимых для достижения общественных целей. Во-вторых, и это особенно важно, в мире, в котором мы живем, нельзя избежать философии»¹⁰².

Следовательно, дискуссии и споры о том, нужна ли обществу философия, вообще лишены серьезных оснований, являются схоластическими и бесплодными. Вопрос состоит лишь в том, *какая* именно философия нужна обществу для его подлинного прогресса, для продвижения человечества вперед. И здесь, по мнению Ш. Г. Сардесан, существует «альтернатива между приверженностью философии, соответствующей человеческому прогрессу и счастью, и подчинением некоей обскурантистской, эгоцентристской, циничной философии... выбор состоит между научной, обращенной к народу философией и той или иной формой мистицизма и обскурантизма»¹⁰³.

Индийские марксисты считают, что для обретения статуса

активного, творчески действенного мировоззрения индийская философия должна быть «ориентирована» не на те или иные течения национального либо зарубежного идеализма, не на религиозное сознание или мистическую «духовность», а прежде всего на материализм и науку. Только в таком случае она сможет приблизиться к рациональной постановке и решению коренных онтологических и гносеологических проблем и прийти к той подлинной «философии жизни», каковой является диалектико-материалистическая философия, которая соответствует научному прогрессу и общественно-исторической практике и дает адекватное отражение объективной действительности, служа могучим инструментом ее революционного преобразования.

ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИСТОЧНИК РАЗВИТИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ДИВЕРГЕНЦИЯ ПОДХОДОВ И МНЕНИЙ

Наряду с проблемой общественного статуса индийской философии и ее перспектив на обозримое будущее объектом острой идейной конфронтации служит вопрос о двух важнейших источниках ее развития — национальных духовных традициях и общественной мысли Запада. В среде индийских ученых бытует множество разноречивых мнений как о сущности каждого из упомянутых источников, так и о характере и результатах их влияния на развитие общественно-философской мысли современной Индии. Трактовка этих вопросов осуществляется в контексте общетеоретической проблемы «Восток—Запад», которая давно приобрела самостоятельную методологическую значимость.

1. Проблема «Восток—Запад»: общетеоретический аспект

Проблема взаимоотношений Востока и Запада возникла как продукт становления и развития капиталистического способа производства, и потому она явилась предметом пристального внимания К. Маркса и Ф. Энгельса уже с первых шагов их теоретической деятельности. В «Немецкой идеологии», выявляя наиболее общие закономерности и тенденции общественного развития, основоположники научного социализма выдвинули идею всеобщности исторического процесса. «Чем шире,— писали они,— становятся в ходе этого развития отдельные воздействующие друг на друга круги, чем дальше идет уничтожение первоначальной замкнутости отдельных национальностей благодаря усовершенствованному способу производства, общению и в силу этого стихийно развернувшемуся разделению труда между различными нациями, тем во все большей степени история становится всемирной историей. Так, например, если в Англии изобретается машина, которая лишает хлеба бесчисленное количество рабочих в Индии и Китае и производит переворот во всей форме существования этих государств, то это изобретение становится всемирно-историческим фактом... Отсюда следует,— заключали Маркс и Энгельс,— что это превращение истории во

всемирную историю не есть некое абстрактное деяние „самосознания“, мирового духа или еще какого-нибудь метафизического призрака, а есть совершенно материальное, эмпирически устанавливаемое дело...»¹.

Развивая и углубляя эти мысли, классики марксизма доказали, что «эмпирически устанавливаемое дело» есть не что иное, как утверждение капиталистического способа производства, которое сопровождается образованием мирового рынка, а это, в свою очередь, влечет за собой неизбежную реализацию экспансионистских устремлений капитала в виде колониальных захватов. Уже в «Манифесте Коммунистической партии» они констатировали, что буржуазия «совершила совсем иные походы, чем переселение народов и крестовые походы... Потребность в постоянно увеличивающемся сбыте продуктов гонит буржуазию по всему земному шару. Всюду должна она внедриться, всюду обосноваться, всюду установить связи... К великому огорчению реакционеров она вырвала из-под ног промышленности национальную почву. Исконные национальные отрасли промышленности уничтожены... Их вытесняют новые отрасли промышленности, введение которых становится вопросом жизни для всех цивилизованных наций...»².

Одним из наиболее примечательных следствий деятельности буржуазии явилось вовлечение в систему капиталистических производственных отношений народов Востока, находившихся на более ранних ступенях общественного развития. «Буржуазия,— писали далее К. Маркс и Ф. Энгельс,— быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские нации. Дешевые цены ее товаров — вот та тяжелая артиллерия, с помощью которой она разрушает все китайские стены и принуждает к капитуляции самую упорную ненависть варваров к иностранцам... Так же как деревню она сделала зависимой от города, так варварские и полуварварские страны она поставила в зависимость от стран цивилизованных, крестьянские народы — от буржуазных народов, Восток — от Запада»³.

Основоположники научного социализма установили, что этот процесс оказывал непосредственное воздействие на все стороны жизни народов как метрополий, так и в особенности колониальных стран, в том числе на сферу духовной жизни последних. Они писали: «На смену старой местной и национальной замкнутости... приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература»⁴.

Развивая эти идеи, В. И. Ленин также указал, что вся хозяйственная, политическая и духовная жизнь человечества интернационализируется уже при капитализме⁵. Но этот процесс еще более углубляется, достигает небывалой степени интенсивности на высшей стадии капитализма, каковой является империализм, когда межнациональные отношения всецело определяются действием двух объективно-исторических тенденций, которые четко определил В. И. Ленин: «Первая: пробуждение национальной жизни и национальных движений, борьба против всякого национального гнета, создание национальных государств. Вторая: развитие и учащение всяческих сношений между нациями, ломка национальных перегородок, создание интернационального единства капитала, экономической жизни вообще, политики, науки и т. д.

Обе тенденции суть мировой закон капитализма»⁶.

Таким образом, сложная динамичная, диалектически противоречивая проблема «Восток—Запад» обусловлена действием мирового закона капитализма — формированием и утверждением двух противоположных тенденций, отчетливое проявление которых обнаруживает и развитие идеологии и культуры в странах Востока в новое и новейшее время. В колониальный период идеологические процессы в этих странах были прямо или опосредованно связаны с национально-освободительным движением — в идеологических доктринах последнего отражались интересы участвовавших в нем социальных сил. Этим предопределяется и специфика соотношения двух основных компонентов упомянутых процессов — внешних, инонациональных влияний и самобытных, национальных духовных традиций. Соотношение этих компонентов не является стабильным, оно чрезвычайно подвижно, мобильно; оно никогда не было антагонистическим, взаимоисключающим, но и не было безусловно гладким, сбалансированным.

Соотношение указанных типов идейных влияний на формирование и развитие идеологии национально-освободительного движения было весьма подвижным и противоречивым, но в общем и целом правомерно говорить о доминирующей роли того или другого на каждом данном этапе антиимпериалистического движения и применительно к конкретным идеологическим течениям.

При этом следует иметь в виду, что и в пределах одного и того же идеологического течения в разные моменты доминанта могла переходить от одного типа влияний к другому. Это зависело как от конкретных задач, возникавших перед национально-освободительным движением, так и от субъективных устремлений тех социальных сил, которые его возглавляли. Последние в немалой степени вынуждены были считаться и с настроениями тех общественных слоев, которые составляют массовую базу антиколониальной, освободительной борьбы.

Следует также учитывать, что сами инонациональные идей-

ные комплексы, оказывающие влияние на идеологию в данной колониальной стране, как и присущие последней самобытные духовные традиции, весьма далеки от какой-либо однородности — им присущ сугубо гетерогенный характер в теоретическом, идейно-политическом и социальном плане. В силу данного обстоятельства формирование и развитие идеологических течений оказывается сложным процессом восприятия и переработки тех идейных принципов, которые в наибольшей мере соответствуют как задачам национально-освободительного движения, так и классовым интересам участвующих в нем социальных сил.

Так, в плане внешних, западных влияний можно утверждать, что идеологи антиколониальной борьбы всех направлений отвергали, а нередко обстоятельно и резко критиковали, например, геополитические и мальтузианские концепции (не говоря уже о расистских теориях), служившие идейно-теоретическим подспорьем колониализма. Известно также, что специфика социально-исторической ситуации на Востоке (выразившаяся, между прочим, в том, что, как отмечал В. И. Ленин, «большинство народов Востока являются типичными представителями трудовой массы, — не рабочими, прошедшими школу капиталистических фабрик и заводов, а типичными представителями трудящейся, эксплуатируемой массы крестьян, которые страдают от средневекового гнета»⁷⁾) предопределила не только индифферентность, но и неприязнь большинства буржуазных и мелкобуржуазных идеологов в колониальных странах к материалистическим философским учениям Запада.

Что же касается непосредственно философских основ идеологии национально-освободительного движения, то их сущностные особенности определялись огромным воздействием на все стороны общественной жизни религии как наиболее общей и устойчивой мировоззренческой традиции, приверженность к которой — характерный элемент социальной психологии и общественного сознания мелкобуржуазных, крестьянских масс, составляющих основную социальную базу антиимпериалистической борьбы. Это обусловило своеобразный идейный «иммунитет» большинства национально-буржуазных идеологов в странах Востока к европейскому субъективному идеализму и, напротив, их симпатии к концепциям объективного, или абсолютного, идеализма.

Нередко в ходе заимствования идей, принципов или концепций общественно-философских учений Запада идеологи национально-освободительного движения обращались лишь к определенным сторонам этих учений, отбрасывая или даже подвергая критике другие стороны, а иногда и тенденциозно истолковывая эти учения, преследуя конкретные идейно-политические цели. Так, в Индии, арабских и некоторых других странах в конце XIX — начале XX в. большое влияние на создание патристической интеллигенции оказал европейский позитивизм. Однако при этом националистические идеологи отбросили элементы

субъективного идеализма в онтологии О. Конта; у Г. Спенсера заимствовалось лишь учение о всеобщей эволюции, а у Г. Либона — положения о том, что движущей силой истории являются религиозные чувства и верования, овладевшие «толпой», и что именно религия составляет основу «прогресса» в ходе циклического развития цивилизации.

Весьма показательный пример избирательного подхода идеологов национально-освободительного движения к внешним влияниям — восприятие идей Л. Н. Толстого Махатмой Ганди. При этом следует учитывать, что выбор идейного источника нельзя рассматривать как результат одних лишь субъективных побуждений идеолога. Здесь определяющую роль играют объективно-исторические условия. Именно они предопределили влияние учения Толстого на Махатму Ганди и других лидеров индийского национально-освободительного движения: их привлекала в творчестве великого русского писателя та страстная критика, с какой он обрушился «на все современные государственные, церковные, общественные, экономические порядки, основанные на порабощении масс, на нищете их, на разорении крестьян и мелких хозяев вообще, на насилие и лицемерие, которые сверху до низу пропитывают всю современную жизнь»⁸. Вместе с тем Махатма Ганди воспринял созвучные его собственному умунастроению и сознанию руководимых им крестьянских масс Индии толстовские идеи «непротивленчества», апелляции к «Духу», призывы Толстого к «нравственному самоусовершенствованию», его доктрины «совести» и всеобщей «любви», его проповеди аскетизма и квиетизма и т. п., т. е. все то, что охватывается понятием «толстовщина», которая в своем реальном историческом содержании является, по словам В. И. Ленина, идеологией восточного строя, азиатского строя, идеологией «условий жизни, в которых действительно находились миллионы и миллионы в течение известного времени»⁹. Характеризуя толстовщину как идеологию миллионных масс патриархального крестьянства, В. И. Ленин указывал: «Толстой отражает их настроение так верно, что сам в свое учение вносит их наивность, их отчуждение от политики, их мистицизм, желание уйти от мира, „непротивление злу“, бессильные проклятья по адресу капитализма и „власти денег“. Протест миллионов крестьян и их отчаяние — вот что слилось в учении Толстого»¹⁰. Подобные же черты мы находим в учении Махатмы Ганди, разумеется преломленные в призме специфики индийского национально-освободительного движения.

Важнейшим социально-политическим импульсом интенсификации западных идейных влияний на идеологические процессы в странах колониального Востока служили революционные взрывы, сотрясавшие Европу на протяжении последних двух столетий. По поводу французской буржуазной революции В. И. Ленин писал: «...весь XIX век, тот век, который дал цивилизацию и культуру всему человечеству, прошел под знаком французской

революции. Он во всех концах мира только то и делал, что проводил, осуществлял по частям, доделывал то, что создали великие французские революционеры буржуазии...»¹¹. Идеологи национально-освободительного движения вдохновлялись идеалами этой революции, выраженными в лозунге «Свобода, равенство и братство!». Именно поэтому В. И. Ленин характеризовал молодую национальную буржуазию Азии как социальную силу, способную представлять «искреннюю, боевую, последовательную демократию», выступающую как «достойный товарищ великих проповедников и великих деятелей конца XVIII века во Франции»¹².

Вместе с тем и воздействие идеалов Великой французской революции на сознание национальных буржуазных идеологов в странах Востока определялось особенностями этих стран: для упомянутых идеологов оказалась неприемлемой материалистическая философия французского просвещения, которая противоречила религиозному умонастроению миллионов масс и основным течениям идеологии национально-освободительного движения. Характеризуя идеологические процессы в колониальной Индии, Ш. Г. Сардесаи отмечал, что преобладающим философским мировоззрением всех «выдающихся лидеров до Неру был не материализм, а идеализм, или, если использовать наиболее употребительное в Индии слово, спиритуализм», что они черпали вдохновение в том, что они называли «спиритуалистическими, духовными ценностями индуизма. Вплоть до первой четверти XX в. спиритуализм служил в Индии источником веры даже для антиимпериалистически настроенных революционеров-террористов. Конечно, были исключения, но они лишь подтверждают правило»¹³.

Аналогичным было и воздействие идеалов буржуазных революций, прокатившихся в середине XIX в. по некоторым странам Европы. При этом немаловажное значение для пробуждения национального самосознания народных масс в колониальных странах имела идеализация личности руководителей и героев революционно-освободительной борьбы безотносительно к их философским убеждениям. Так, в конце XIX — начале XX в. в радикальных кругах индийского национально-освободительного движения весьма популярны были идеалы венгерского освободительного восстания под руководством Л. Кошута и итальянского движения Рисорджименто во главе с Д. Мадзини. О последнем Лала Ладжпат Рай опубликовал книгу, а автобиография Мадзини издавалась в переводах на разные национальные языки Индии. По образцу «Молодой Италии» была создана организация «Молодая Индия», о которой Лала Ладжпат Рай писал: «...индийский национализм воодушевлялся и укреплялся силами европейского национализма... Националистический список великих людей, которым следует „Молодая Индия“, включает такие имена, как Вашингтон, Кавур, Мадзини, Кошут...»¹⁴. Индийский историк К. М. Паниккар также отмечал: «Провозвестники национализма, оказавшие влияние на Азию,—

это Мадзини и ирландские патриоты, боровшиеся за достижение независимости своих стран»¹⁵.

Исключительное по своим историческим последствиям значение имело воздействие первой русской революции 1905—1907 гг. на национально-освободительное движение, включая и его идеологию. Обобщая результаты этого воздействия, В. И. Ленин отмечал, что «могучее восстание 1905 года оставило глубокие следы и что его влияние, обнаруживающееся в поступательном движении *сотен и сотен* миллионов людей, неоскоренно»¹⁶. В статье «Демократия и народничество в Китае» В. И. Ленин подчеркнул, что под воздействием революционных событий в России «Восток окончательно встал на дорожку Запада», что «новые сотни и сотни миллионов людей примут открытое участие в борьбе за идеалы, до которых доработался Запад». В статье «Исторические судьбы учения Карла Маркса» он снова констатировал факт «вовлечения восьмисотмиллионной Азии в борьбу за те же европейские идеалы»¹⁷.

Наконец, в статье «Горючий материал в мировой политике» В. И. Ленин указал, что не подлежит сомнению «сильный рост „нового духа“ и „европейских влияний“ в Китае». При этом кавычки, в которые заключены слова «новый дух» и «европейские влияния», очевидно, означают, что их не следует понимать буквально, что рост европейских влияний сопровождался прежде всего воздействием идеологии русского революционного движения, и в частности народничества. Не случайно, характеризуя мировоззрение Сунь Ятсена, В. И. Ленин в статье «Демократия и народничество в Китае» отмечает, что этот «европейски образованный представитель боевой и победоносной китайской демократии... ставит... чисто русские вопросы... Его сходство с русским народником так велико, что доходит до полного отождествления основных мыслей»¹⁸.

Всемирно-историческое значение имело воздействие на общественное сознание в колониальном мире, на идеологию национально-освободительного движения Великой Октябрьской социалистической революции, которая, как говорится в Программе КПСС, «стала переломным событием всемирной истории, определила генеральное направление и основные тенденции мирового развития»¹⁹. Это воздействие можно свести к следующим основным моментам.

Во-первых, воодушевленные идеями Октябрьской революции, прогрессивные национальные деятели начали глубже осознавать не только решающее значение единства и сплоченности народных масс в антиимпериалистической борьбе, но и необходимость всемерного повышения их политического самосознания.

Во-вторых, под влиянием Октябрьской революции идеологи национально-освободительного движения стали уделять большее внимание задачам социального освобождения народных масс, проведению общественно-экономических преобразований, направленных как на ликвидацию пережитков феодализма, так

и на устранение тех пороков и язв, которые несло с собой утверждение капиталистических производственных отношений.

В-третьих, углубился процесс радикализации взглядов патриотической интеллигенции, которая стала проявлять все возрастающий интерес к марксизму как целостной научной доктрине. Наиболее дальновидные национальные лидеры, обратившиеся к изучению трудов К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, открыто признавали научную правоту и революционную силу их учения.

В-четвертых, знакомство с идеалами Октябрьской революции, с марксистско-ленинским учением побудило идеологов национально-освободительного движения более реалистично оценивать роль рабочего класса и его идеологии как в радикализации самого движения, так и особенно в формировании идеологических принципов последнего.

Наконец, в-пятых, влияние Октябрьской революции и марксизма-ленинизма выразилось в выдвигании идеологами национально-освободительного движения концепций социализма в качестве социально-политической цели независимого развития страны. В идейно-теоретическом содержании этих концепций проявилось своеобразное сочетание традиционных идеологических принципов с отдельными положениями как утопического, так и научного социализма.

Таким образом, соотношение влияний национальных духовных традиций и идейных течений Запада существенно изменяется как в хронологическом плане, так и от одной страны к другой, а внутри отдельных стран различно у идеологов разных общественных сил, участвующих в национально-освободительном движении. Эта эволюция находит свое отражение не только в соответствующих идеологических течениях, но и в идейной борьбе вокруг самой проблемы отношения к внешним (главным образом западным) влияниям и национальным духовным традициям.

Здесь можно вычлениить три основных направления.

1. Негативное, нигилистически враждебное отношение к западной цивилизации вообще и общественно-философской мысли в особенности, которые рассматриваются как чуждые и угрожающие традиционным устоям духовной культуры Востока. Это сопровождается апологией национальных духовных традиций, и прежде всего религии как наиболее общей мировоззренческой традиции.

2. Противоположное течение: непомерное возвеличивание западной цивилизации и европейских влияний при одновременном третировании национальных традиций как атрибутов отсталости, невежества и деградации. Обобщенную характеристику представителей этого течения в Индии дал С. Радхакришнан: «Они смотрят на культурную эволюцию Индии как на печальную сцену разлада, безумия и суеверия... Эти жертвы современного века разочарований и поражения говорят нам о том, что

любовь к индийской мысли является национальной слабостью, если не позы интеллигента»²⁰.

3. Альтернативой этим двум крайним течениям выступает направление, отстаивающее ценность как западной цивилизации, так и национальных духовных традиций и необходимость их «синтеза» в ходе развития культуры и идеологий национально-освободительного движения и в процессе духовной деколонизации и национального возрождения.

Соотношение внешних влияний и национальных духовных традиций приобретает качественно новое выражение в условиях, когда почти одновременно возникли и стали оказывать все возрастающее воздействие на мировой общественно-исторический процесс два кардинальных фактора — образование мировой социалистической системы и вступление на путь независимости большинства стран Азии и Африки.

В условиях национального суверенитета прогрессивные силы развивающихся стран активно противостоят идеологической экспансии империализма и неоколониализма и в то же время ведут неустанную борьбу с пережитками колониализма и средневековья в идеологии и культуре своих стран. Они выступают за рациональный «синтез» демократических принципов традиционных форм мировоззрения с передовыми идеями современности, прежде всего с идеями социализма.

Определяющим условием таких выступлений является полная самостоятельность, независимость суждений идеологов в освободившихся странах, элиминация любых форм духовного диктата извне или «культурного империализма». В своем выступлении на встрече с активом Индийско-советского культурного общества и общества «Друзья Советского Союза» во время дружественного визита в Индию в ноябре 1986 г. М. С. Горбачев сказал: «Убежден — и этому учит нас наша философия, — что любой народ в конце концов сам определит и проложит свой путь к лучшему будущему, сколько бы десятилетий ни мешали ему это сделать.

Он сам разберется, как ему жить, что ему брать, а что не брать от других народов и как использовать, как вообще строить свои отношения с другими государствами. Есть и будет огромные, колоссальные драматические трудности на этом пути независимости и прогресса...

Но хочу повторить еще раз: главное — не мешать народам идти своим путем, не препятствовать им искать, пробовать, бороться за избранные цели, за свой выбор»²¹.

2. Соотношение духовных традиций в философии современной Индии

В подходе к вопросу о влиянии духовных традиций на развитие национальной культуры и философии особенно рельефно

выражен весьма широкий диапазон теоретических, идеологических расхождений. Их рассмотрение предполагает предварительное выяснение сущностной определенности, содержательных параметров самого понятия «традиция», тем более что в последние годы развернулась активная разработка проблемы традиций (прежде всего культурных) в марксистских культурологических и востоковедных исследованиях.

Напомним, что этой проблеме долгое время не уделялось должного внимания. Достаточно отметить, например, что еще в 1969 г. советский специалист по общетеоретическим и методологическим вопросам культуры Э. А. Баллер отмечал, что даже само понятие «традиция» «не разработано в должной мере в нашей марксистской литературе»²². В дальнейшем, однако, этот пробел был существенно восполнен серией обобщающих и специальных исследований культуры в целом и культурных традиций в частности²³.

Тем не менее, несмотря на сравнительно большой объем проведенных исследований и публикаций, мы все еще не располагаем ни обстоятельным сущностным анализом понятия «традиция», ни даже исчерпывающей его дефиницией. Очевидно, не без оснований даже в 1981 г. Ю. В. Согомонов писал, что «понятие «традиция» относится к довольно многочисленной группе полисемантических понятий, которые привлекаются обществознанием и создают в нем ситуацию „терминологической неустойчивости“, осложненную и запутанную множеством истолкований и многосложностью определений. Только в советской литературе встречаются десятки определений и разъяснений»²⁴. В сущности, подобную же мысль высказала в 1983 г. Л. Р. Полонская: «В первую очередь необходимо уточнить и унифицировать сами термины „традиция“ и „традиционное общество“. До сих пор ни в зарубежной, ни в советской историографии не выработаны точные критерии для определения их содержания»²⁵.

Лишь в 1985 г. впервые в нашей востоковедной литературе появился труд, в котором отмеченный пробел был в существенной мере преодолен. Мы имеем в виду монографию О. А. Осиповой «Американская социология о традициях в странах Востока», которая в данном контексте заслуживает специального внимания. Здесь прежде всего получили должную характеристику почти все опубликованные за последние три десятилетия исследования советских ученых, касающиеся проблемы традиций как в общетеоретическом плане, так и применительно к Востоку в особенности.

Указанная книга освобождает нас от необходимости освещения методологических вопросов, относящихся к проблеме традиций: в книге эти вопросы очерчены достаточно широко, и мы в целом разделяем их интерпретацию автором. В частности, вызывает удовлетворение констатация О. А. Осиповой того факта, что в оценке роли традиций в развивающихся странах, как и характера обращения различных социально-политических сил к

национальным традициям, определяющим для советских ученых является «последовательный научный историзм, предполагающий анализ в каждом конкретном случае природы и функций традиций... В целом для исследователей-марксистов оценка традиции зависит от того, насколько та или иная традиция способствует разворачиванию внутренних сил общества в ходе его революционного преобразования»²⁶.

Обращает на себя также внимание раскрытие на страницах рассматриваемого труда неоднозначности решения в марксистском востоковедении вопроса об отношении идеологов, мыслителей в освободившихся странах к традициям и их использованию в ходе исторического развития последних. Проведенный анализ позволяет О. А. Осиповой прийти к обоснованному и принципиально важному заключению: «Успехи в теоретико-методологическом изучении традиций позволяют говорить о формировании в отечественном обществоведении особой области изысканий — теоретического традициеведения. Вместе с тем очевидно, что проблема традиций как таковая находится в самой начальной стадии своей разработки». Автор верно указывает, что как в советской, так и в североамериканской обществоведческой науке «утверждаются взгляды на традицию как универсальное образование, бытующее во всех сферах общественной жизнедеятельности», что имеет место «преодоление жесткого противопоставления традиционного и рационального способов социальной регуляции», наконец, что обнаружилась тенденция к более четкому разграничению понятий «традиция» — «культура» — «обычай»²⁷. Однако нельзя не отметить, что скрупулезное рассмотрение О. А. Осиповой различных точек зрения на категорию «традиция», попытка ее определения методом контент-анализа и структурная характеристика системы традиций все же оставляют открытым вопрос об исчерпывающей дефиниции самой категории.

Задача содержательного анализа категории «традиция» осложняется тем, что эпитет «традиционный» имеет весьма широкое хождение в научной литературе, советской и зарубежной, без сколько-нибудь четкого определения его значения и смысла: традиционное общество, традиционная культура, традиционное сознание, традиционные ценности, традиционная мораль, даже традиционный индивидум и т. п. Аморфно в своем существе и часто встречающееся в трудах востоковедов понятие «традиционность». Б. С. Ерасов пишет: «Глубокая разнородность социальных структур развивающихся стран делает крайне сложной задачу выделения каких-то общих характеристик традиционности». И хотя он далее замечает, что исследователи все же не избавлены «от необходимости анализа традиционности „самой по себе“, в ее исходных сущностных характеристиках», он тем не менее признает, что эта категория пока что осталась «терра инкогнито» в востоковедной культурологии²⁸.

Еще более задача выявления содержательных параметров

категории «традиция» осложняется вследствие широкого оперирования культурологами и особенно востоковедами родственным, но крайне аморфным в своем существе понятием «традиционализм». В упомянутой монографии О. А. Осиповой анализу этой категории отведен специальный параграф. Здесь правильно показано, что в отличие от традиции традиционализм представляет собой определенную идеологию²⁹. Однако сопоставление исследовательницей этих двух категорий, как нам представляется, еще не свободно от многих неясностей. Не проливает свет на их сущностную квалификацию и следующее заключение, к которому приходит автор: «Если традиция, в которой наряду с ограничительным можно выделить конструктивный, творческий аспект, рассматривается как феномен, играющий, во всяком случае, неоднозначную роль в ходе развития, то традиционализм, суть которого составляет исключительно ограничительный аспект, трактуется как фактор, роль которого в развитии общества однозначна — негативна в отношении социальных преобразований»³⁰.

Известный шаг вперед в направлении содержательной характеристики категории «традиционализм» сделали авторы труда «Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного». Касательно ее идейного аспекта они пишут: «Традиционные типы знания, как правило, ориентировались на сумму относительно стабильных аксиоматических воззрений, освященных преданием. Они не знали последовательного расчленения в себе самом моментов мифологических, отвлеченно-умозрительных и эмпирических. Они требовали для своего постижения методов медитативного вживания, изощренной мнемотехники, благоговейного комментирования»³¹. Однако, несмотря на верно подмеченные особенности традиционного сознания, приходится и в данном случае признать, что в целом категории «традиционный» и «традиционализм» остались нераскрытыми.

Мы полагаем, что, оперируя понятием «традиция» применительно к культуре (а философия рассматривается как одна из ее сфер), его содержание должно расцениваться прежде всего как устойчивый элемент духовного, культурного наследия, передающийся от поколения к поколению и сохраняющийся на протяжении относительно длительного исторического периода. Именно в культурном наследии народов освободившихся стран во всей полноте проявляются и консервативная природа, и активная, творчески-созидательная сила различных духовных традиций, их воздействие не только на сознание широких народных масс, но и на все отрасли культуры, на ход культурной деколонизации. Всестороннее исследование культуры народов Востока практически невозможно, на наш взгляд, без тщательного анализа существа бытующих там духовных, идейно-нравственных, религиозно-философских, художественно-эстетических традиций, образующих комплекс культурных традиций как интегральный и имманентный компонент культуры любого народа.

В свете изложенного, как представляется, можно яснее очертить различие подходов к вопросу о соотношении духовных традиций и философии в современной Индии. Общее значение традиций в ходе идеологической и политической борьбы, происходящей в стране, общеизвестно: любая из противоборствующих социальных сил и непролетарских политических партий использует традиции для обоснования своих идейных позиций, идеологических программ, платформ, лозунгов, равно как и для доведения их принципов до сознания масс. Нельзя также не учитывать и культурно-исторический аспект традиций: на их основе сложились устойчивые идейно-психологические стереотипы, глубоко укоренившиеся в сознании масс, — в результате многовекового развития они стали существенным элементом их социальной психологии и национального самосознания. Джавахарлал Неру в свое время отмечал: «Я видел нечто исключительное в том, что на протяжении пятитысячелетней истории вторжений и переворотов Индия сохранила непрерывную культурную традицию, широко распространенную среди масс и оказавшую на них огромное влияние... Я наблюдал волнующую драму индийского народа в настоящем; и часто я мог проследить те нити, которые связывали его жизнь с прошлым, хотя взоры его были обращены к будущему. Я обнаруживал повсюду культурные богатства, которые оказывали огромное влияние на его жизнь. Эти богатства представляли собой смесь народной философии, преданий, истории, мифов и легенд, и провести какую-либо разграничительную грань между ними было невозможно. Эти богатства были достоянием даже совершенно необразованных и неграмотных людей. Древний индийский эпос — „Рамаяна“, „Махабхарата“ и другие книги — известен широким массам... и каждый эпизод, каждое поучение, заключенное в них, глубоко запечатлелось в сознании народа...»³².

Воздействие духовных традиций на общественное сознание, идейные и культурные процессы в Индии приобрело столь устойчивый характер, что у многих индийских ученых отечественная культура ассоциируется с классическим наследием древности и средневековья. Аналогичный подход в полной мере распространяется и на современную индийскую философию: под понятием «индийская философия» зачастую имеется в виду исключительно или преимущественно древнеиндийская философия, и для этого имеются объективные основания — доминирующей чертой философского творчества в независимой Индии, как и в предшествующий период, остается его непосредственная связь с духовными традициями страны. Как совершенно верно заметил индийский исследователь-марксист Дебипрасад Чаттопадхьяя, традиционные философские системы «действительно составляют основу и большую часть того, что называется индийской философией... Деятельность философов считалась надлежащей в том случае, если она ограничивалась сложившейся схемой мышления, от которой последующие философы сознательно не отказы-

вались... И даже если философ, толкуя старую точку зрения, по существу вводил что-нибудь явно новое, то он всегда старался доказать, что нововведение является лишь истолкованием того, что было уже потенциально заложено в древней мудрости»³³.

Подобное положение сохраняется и в современной индийской философии, на что указывают практически все исследователи. Например, Басант Кумар Лал пишет: «Традиция со временем становится источником догматизма в философском мышлении, но столь же справедливо, что радикальный разрыв с традицией невозможен. Те, кто пытается это сделать, становятся „бездомными“... Создаваемая ими философия превращается в производную — в некую философию отраженного лунного света. Поэтому возникает необходимость переосмыслить идеи современных индийских мыслителей...»³⁴.

Более того, воздействие традиций на философию столь значительно, что оно нередко сквозь призму последней проецируется и на индийскую культуру в целом. Именно классическому философскому наследию отводится функционально-творческая роль цементирующего начала не только современной индийской философии, но даже всей культуры Индии. В прошлом известный политический деятель Хумайюн Кабир, например, писал: «Индийская философия определила характер индийской культуры во всех ее многообразных проявлениях... Синтетический и всеобъемлющий характер древнеиндийской мысли придал культуре Индии жизнеспособность, гибкость и терпимость, которые позволили ей проникнуть в гущу народа и устоять против всех попыток нарушить непрерывность развития и уничтожить древние традиции»³⁵.

Аналогичные мысли о единстве творчески-созидательной природы и стабильного воздействия философских традиций на развитие индийской культуры выражали и профессиональные философы. Так, в автобиографической «исповеди» от 1952 г. С. Радхакришнан писал: «Философский опыт прошлого проник в жизненный разум современности. Традиция соединяет поколения друг с другом, и всякий прогресс воодушевлен идеями, которые он по видимости вытесняет... Традиционная преемственность — это не механическое воспроизведение, это творческое преобразование... Индийский народ на протяжении веков размышлял о проблемах божественной реальности, человеческой жизни и судьбы. Философская мудрость является движущей и вдохновляющей силой его культуры»³⁶. Спустя почти 30 лет те же идеи выразил К. Сатчидананда Мурти: «...индийская философия превратилась в силу, обеспечивающую преемственность культуры и традиционных образов мысли и жизни»³⁷.

Если в самой констатации факта жизненности и воздействия духовных традиций на различные сферы культуры Индии нет принципиальных расхождений у исследователей, то в интерпретации природы этих традиций и особенно их места и роли в развитии современной философской мысли Индии наблюдаются

серьезные идейно-теоретические разногласия, зачастую перерастающие в острые столкновения противоположных и враждебных друг другу подходов и концепций.

Широкий спектр расхождений в оценках национального духовного наследия и его роли в развитии индийской философии, в сущности, можно свести к следующим основным направлениям: буржуазно-либеральное нигилистическое третирование национальных традиций, прикрываемое флагом современного научно-технического прогресса, соседствует с буржуазно-националистической апологетикой религиозно-идеалистических учений, мистицизма и прочей идейной архаики при одновременном отбрасывании прогрессивных гуманистических, демократических и материалистических традиций. Эта поляризация идейных позиций различных социальных сил и их идеологов в подходе к проблеме духовного наследия в наиболее общем виде сводится к конфронтации так называемых традиционализма и модернизма.

Этим крайним подходам противостоят и противодействуют те социальные силы, которые борются за подлинный социальный и культурный прогресс страны. Они осознают опасность усилий реакции, направленных на фальсификацию культурного наследия и его использование в антинародных целях. Вместе с тем многие общественно-политические деятели и ученые, придерживающиеся прогрессивной ориентации, чьи наблюдения, соображения и высказывания отличаются реализмом и радикализмом, не всегда оказываются в достаточной степени теоретически подготовленными, чтобы с подлинно научных позиций аргументированно и убедительно разоблачать происки реакционных сил. Нередко они становятся жертвами своей же социально-исторической ограниченности и приходят к односторонним и даже ошибочным выводам.

Диалектически противоречивый характер социально-политических процессов в стране обусловил весьма подвижное и отнюдь не адекватное соотношение между характером тех или иных традиций и общественным статусом социально-политических сил, которые их используют. Так, опираясь в целом на передовые, рационалистические и гуманистические традиции, прогрессивные силы нередко апеллируют и к ретроградным, реакционным в своем существе традициям — религиозно-идеалистическим и даже мифологическим, — преследуя при этом позитивные цели социального и культурного прогресса страны. При этом они учитывают как масштабы воздействия таких традиций на общественное сознание, так и возможность использования присущих им мобилизующих или воодушевляющих идей и принципов для пробуждения национального самосознания масс и повышения их социальной и политической активности.

Известно, что особенности исторического развития Индии, как и других освободившихся стран Востока, предопределили и специфику роли традиций в общественной жизни. При выявлении этой роли следует прежде всего учитывать крайнюю неодно-

родность самих традиций — им присущ сугубо гетерогенный характер в социальном, идейно-политическом и теоретическом плане, они по-разному воздействуют на развитие разных сфер культуры и общественной мысли, они дифференцируются и в аспекте популярности в стране и прочности их места в общественном сознании масс. Нельзя также не учитывать, что традиции не представляют собой чего-то вечного, неизменного и раз навсегда данного — они сами находятся в процессе движения, развития и обогащения.

Среди различных духовных традиций Индии наиболее широко распространенными и влиятельными оказались не научно-материалистические и атеистические или по крайней мере светские секуляристские традиции, с которыми «традиционно» ассоциируется социальный и культурный прогресс, а противостоящие им религиозные и идеалистические традиции. Используемые прогрессивными силами в позитивных целях, эти последние обретают прогрессивную направленность, обращаются против религиозного фанатизма и шовинизма, религиозно-общинного сепаратизма, т. е. коммунализма, зачастую наполняются патристическими идеями и антиимпериалистическим зарядом.

Наряду с этим имеют место и явления противоположного характера: реакционные силы, которые, как правило, эксплуатируют ретроградные, отживающие, косные традиции, превозносят ортодоксальные принципы религии, мистику, фидеизм и т. п., в отдельных случаях привлекают передовые традиции для оправдания и подкрепления идеалов, принципов и целей, отнюдь не отвечающих интересам широких масс.

Наконец, существует, как сказано выше, и линия, представленная определенными кругами ориентированной на Запад буржуазной интеллигенции и прикрываемая флагом современного научно-технического прогресса, — линия нигилистического третиования всех национальных идейных традиций как выражения отсталости, деградации, духовной нищеты и убожества, как чего-то чуждого духу нынешней индустриальной или даже «постиндустриальной» цивилизации.

Все это показывает, что однозначные, непреложно-категорические суждения и заключения относительно сущности и характера тех или иных духовных традиций, как и относительно их использования определенными социальными силами, не могут содействовать выявлению объективной роли традиций в идейной жизни страны в целом и в развитии современной индийской философии в частности. Здесь необходим сугубо конкретный анализ конкретных же традиций в строго определенных социально-исторических условиях их проявления на основе ленинских методологических принципов научного познания. «...Основное положение марксистской диалектики, — указывал В. И. Ленин, — состоит в том, что все грани в природе и обществе условны и подвижны, что нет *ни одного* явления, которое бы не могло, при известных условиях, превратиться в свою противо-

положность... мы остаемся диалектиками, борясь с софизмами не посредством отрицания возможности всяких превращений вообще, а посредством конкретного анализа, *данного* в его обстановке и в его развитии»³⁸.

Для уяснения особенностей идейной борьбы по данной проблеме важное значение имеют свидетельства и суждения Джавахарлала Неру, которому был присущ в основном творчески-диалектический подход к оценкам национальных духовных традиций и к мнению которого прислушивались представители творческой интеллигенции, включая и философов. Признавая исключительную роль духовных традиций в культурной жизни, в формировании национального самосознания народа и идеологии его освободительной, антиимпериалистической борьбы, он был далек от их какой-либо догматизации или фетишизации. Он понимал, что в руках консервативных сил они становятся орудием сохранения статус-кво и противодействия прогрессу, тогда как прогрессивные, патриотические круги, приспособляя традиции к меняющимся условиям и задачам поступательного развития, не только модифицируют, совершенствуют эти традиции, но и создают новые, отвечающие потребностям культурных, социальных и — что особенно важно — политических преобразований. «Отбросить или упразднить старые, установившиеся традиции,— констатировал Неру,— не так-то легко. В критические моменты они оживают, овладевая умами людей, и... нередко имеют место сознательные попытки использовать эти традиции с целью вдохновить народ на максимальные усилия и жертвы. В значительной мере приходится считаться с существующими традициями, видоизменяя и приспособляя их к новым условиям и новому образу мыслей; в то же самое время нужно создавать и новые традиции»³⁹.

Наряду с этим Неру был одним из немногих мыслителей и политических деятелей Индии, кто обнаруживал дифференцированный подход к традициям, открыто выражал критические оценки конкретных компонентов национального культурного наследия. Вопреки так называемым традиционалистам, бездумно превозносившим все без разбору исконно индийское, он смело заявлял, что в национальном наследии есть немало архаичного, ретроградного, от чего следует избавиться. Он указывал: «И в нашем нынешнем наследии в Индии много плохого, много такого, что мешало нам развиваться, обрекло нашу благородную страну на великую нищету, превратило ее в игрушку в руках других. Но разве мы не приняли решение положить этому конец?»⁴⁰.

Инвективы Неру в адрес ретроградных традиций вообще на деле относились прежде всего к косным религиозно-философским традициям. В последней главе книги «Открытие Индии» параграф, посвященный религии, философии и науке, начинается следующими примечательными словами: «Индия должна порвать со многим из ее прошлого и не допустить, чтобы оно до-

минировало над настоящим. Наши жизни загромождены сухостоем этого прошлого; все, что умерло и сыграло свою роль, должно сойти со сцены». Однако, как пламенный патриот и гуманист, Неру счел нужным предупредить против огульно-негативного подхода к традициям, который может привести к отрицанию и игнорированию всего того ценного в традициях, что вошло в сокровищницу индийской культуры. Поэтому он продолжал: «Но это не означает разрыва с тем в этом прошлом, что живет и способно дать жизнь новому, или забвения его. Мы никогда не забудем идеалы, которые двигали наш народ, мечты, которые индийский народ пронес сквозь века, мудрость древних, бурную энергию и любовь наших предков к жизни и природе, любознательность и смелость их ума, дерзание их мысли, их блистательные достижения в области литературы, искусства и культуры, их любовь к правде, красоте и свободе, основные ценности, установленные ими, понимание ими тайн жизни... Мы никогда их не забудем и не перестанем гордиться этим нашим благородным наследством»⁴¹.

Вместе с тем уже в условиях независимой Индии Джавахарлал Неру решительно предупреждал против некритического возвеличивания самобытных традиций, в какой бы сфере жизни это ни проявлялось. «В любом деле,— говорил он,— будь то образование, наука, культура или что-либо другое, ничто не вызывает у меня такой неприязни, как узконационалистический подход, заставляющий нас думать, будто мы достигли вершин мудрости и нам не нужно ничему больше учиться»⁴². Значит, необходимо не только дифференцированное, критически взвешенное восприятие национальных духовных традиций, но и их обогащение, усовершенствование и развитие в контексте новой исторической реальности.

Столь же определенно в защиту прогрессивных традиций высказывался и С. Радхакришнан, который пользовался авторитетом в среде философской общественности как в Индии, так и за ее пределами. Еще в своем капитальном труде «Индийская философия» он подверг беспощадной критике взгляды тех, кто, признавая необходимость использования опыта и достижений Запада, непомерно их превозносят, всячески третируя и умаляя культуру своего народа. Радхакришнан называл их «прогрессивистами», он констатировал, что они «относятся нетерпимо к традиции и с подозрением — к установившейся мудрости века... Эти патриоты,— отмечал он далее,— жаждут подражать материальным достижениям западных государств и с корнем вырывают древнюю цивилизацию, для того чтобы освободить место для новинок, привезенных с Запада». Непосредственно в отношении культуры и философии представители этих кругов заявляли, что если Индия должна преуспевать и процветать, то Англия должна быть ее «духовной матерью», а Греция — «духовной бабушкой». Подытоживая, Радхакришнан с горечью заявлял: «Странная вещь, как раз тогда, когда Индия перестает казаться

причудливой в глазах Запада, она представляется в таком свете в глазах некоторых из ее собственных сыновей». И со всей категоричностью он подчеркнул: «...мы не должны забывать, что мы можем на заложенном уже фундаменте строить лучше, чем на основе целиком новой структуры морали, жизни и этики. Мы не можем отрываться от источников нашей жизни. Философские схемы не похожи на геометрические конструкции, они являются продуктом жизни. Наследство нашей истории является пищей, которая служит для того, чтобы облегчить страдания, вызываемые истощением мысли»⁴³.

Такие суждения крупнейших политических деятелей и мыслителей современной Индии служили немаловажным импульсом формирования объективных, реалистических представлений о роли духовных традиций в развитии индийской философии как в прошлом, так и в современную эпоху. В таких представлениях учитывается, что в воздействии на процесс этого развития участвовали многообразные духовные традиции, в частности мифологические, протонаучные и др., но прежде всего и главным образом религиозно-философские, сформировавшиеся на протяжении длительного исторического периода вплоть до позднего средневековья. Разумеется, на современную индийскую философию значительное воздействие оказали идеи и учения выдающихся мыслителей нового времени, начиная от Раммохан Рая и кончая Махатмой Ганди, но квалифицировать их воззрения как философскую традицию можно лишь весьма условно, тем более что сами они испытали влияние устойчивых традиций древнеиндийской философии.

Опираясь термином «философские традиции», мы руководствуемся тем пониманием его, которое утвердилось в марксистской методологии истории философии. Член-корреспондент АН СССР М. Т. Иовчук пишет: «Под философской традицией марксистская философская наука подразумевает более или менее устойчивую связь философских идей, категорий и методов мышления, образующихся в процессе философского познания природы, общества, мышления, воспринимаемых, продолжаемых и развиваемых в последующие исторические эпохи. Отношение к этим традициям, преемственность в их развитии и дальнейшая их судьба зависят от того, насколько соответствует эта „устойчивая связь“ философского знания потребностям новой эпохи, интересам новых общественных сил, новым запросам науки. Философская традиция не представляет собой чего-то вечного, застывшего, неизменного»⁴⁴.

Для Индии характерно переплетение и взаимопроникновение философских и религиозных идей и принципов, ввиду чего приходится говорить о *религиозно-философских традициях* как существенном факторе идейных процессов в этой стране. Апология этих традиций еще в период колониального порабощения Индии стала выражением реакции на «материалистическую» культуру и идеологию империалистического Запада, на европоцентристское

третирование и припущение общественной мысли Востока. Философ-марксист Дебипрасад Чаттопадхьяя отмечал, что в период борьбы за независимость индийцы в ответ на стремление колонизаторов подавить в них чувства собственного достоинства предприняли «энергичную защиту» традиционных философских учений. Это выражалось «в попытках, например, утверждать, что наш Шанкара (основатель самой влиятельной в Индии идеалистической системы адвайта-веданты.— А. Л.) был более великим, чем любой величайший философ Запада», и это способствовало превращению индийцев «по крайней мере в более стойких борцов за свободу вне зависимости от того ущерба, который могла понести сама философия в перспективе» ⁴⁵.

Для буржуазно-националистических версий культурных традиций в целом и религиозно-философских традиций в особенности характерны следующие наиболее общие положения: утверждается, будто древнеиндийская цивилизация, и в частности достижения Индии в сфере философии, была наиболее высокой в мире, непревзойденной для своего времени, а прогресс Индии базируется не на «современных», т. е. научных, методах исследования и преобразования действительности, а на неких вековечных интуитивных, мистических силах, которыми якобы обладали древние мудрецы Индии — риши и муні; все это увязывается в единый узел мистицизма и спиритуализма, которые рассматриваются как уникальная, исключительная особенность «неповторимой» индийской цивилизации ⁴⁶.

Из этих положений проистекает весьма распространенное в буржуазной историографии представление о сугубо идеалистическом, даже спиритуалистическом характере индийской философии и лежащих в ее основе религиозно-философских традиций.

В свою очередь, постулирование однородной в мировоззренческом плане — «спиритуалистической» — природы этих традиций повлекло за собой утверждение о некоей воплощающей их в комплексно-синтезированном виде особой, единой, национально-самобытной «индийской традиции». Она сопоставляется (хотя зачастую это переходит в противопоставление) с так называемой западной традицией, с одной стороны, и китайской, а также японской традициями — с другой.

Все существо этой «индийской традиции» сводится к ее якобы исключительно религиозно-идеалистическому содержанию. Именно этот смысл вкладывают в свои рассуждения авторы и составители объемистого сводного труда «Источники индийской традиции» ⁴⁷. Их точки зрения придерживаются многие индийские философы. С. Радхакришнан, например, прямо заявлял, что «вера в Верховную сущность — коренной принцип индийской традиции» ⁴⁸. Ту же мысль выражает Нагараджа Рао: «Индийская традиция обычно характеризуется как духовная. Она раскрывается в простой интуиции единства существующего как Духа...» ⁴⁹.

Сведение всей совокупности философских традиций к одной синтетической, всеобъемлющей «индийской традиции», религиозно-идеалистической в своем существе, таит в себе потенции шовинистического, коммуналистского ее истолкования. И некоторые философы действительно вольно или невольно, сознательно или бессознательно склоняются к идеям индуистского коммунализма, считая недостаточной характеристику «индийской традиции» лишь как идеалистической или спиритуалистической,— они требуют рассматривать ее еще и как *индуистскую*, т. е. вытекающую из индуизма и органически с ним связанную.

Такая конфессионально односторонняя, коммуналистски ориентированная трактовка «индийской традиции» ведет к выдвиганию ее в качестве составного элемента процесса «индианизации», под которой подразумевается утверждение «индуистской модели» общества, охватывающей широкую сферу культуры, морали и быта всех индийцев. Не случайно исследователи отмечают, что «индианизация» на деле означает «индуизацию», и это в полной мере согласуется с тем фактом, что «требование индианизации исходит от правых партий и организаций»⁵⁰. Разумеется, далеко не все исследователи придерживаются такого тенденциозного и одностороннего подхода к интерпретации существа религиозно-философских традиций.

3. Идеи многообразия традиций и признание традиций материалистических

В идейной борьбе вокруг вопроса о роли и значении национальных духовных традиций все более прочные позиции обретает когорта философов, руководствующихся стремлением придерживаться объективных, свободных от предвзятости оценок и признающих поэтому многообразие и содержательную поливариантность традиций, их различную идейно-теоретическую направленность. Не случайно в трудах прогрессивных индийских ученых подчеркиваются многоплановость и разнообразие систем, школ и течений индийской философии, которые отличаются друг от друга, в частности, и по своей генетической связи с конкретными традициями.

Наглядной иллюстрацией этого может служить теоретический семинар по проблемам традиций и «модернизма», состоявшийся в Дели еще в 1961 г. На этом семинаре высказывались остро критические инвективы по адресу односторонне апологетических оценок идеалистических традиций. Р. Л. Нигам, например, заявил, что мистико-спиритуалистические черты индуистских традиций «противоречат лучшим современным идеям и ценностям, которые стоят выше, чем традиционные ценности индийской культуры,— выше не просто потому, что они современные, а потому, что они согласуются с разумом и достоинством человека»⁵¹. Вице-канцлер Делийского университета Ч. Д. Дешмукх

утверждал, что любые усилия, направленные на «модернизацию» индийского общества, предполагают пересмотр и «реинтерпретацию» традиций, «с тем чтобы традиционная культура и традиционные институты соответствовали требованиям современных условий»⁵².

Многие мыслители и исследователи все более отдают себе отчет в том, что различные системы и учения древнеиндийской философии имеют конкретно-историческую обусловленность и не должны механически переноситься в современность. Они осознают, что приверженность религиозно-идеалистическим традициям, их непомерное возвеличивание и гиперболизация их значения не могут содействовать процессу духовного, культурного возрождения страны, с неизбежностью вступают в противоречие с научно-техническим прогрессом. Так, учитывая наличие в традициях значительных элементов мифологического порядка, К. К. Гангадхаран писал: «Борьба против науки и разума, в сущности, осуществляется с помощью мифологии. Религиозная мифология остается страшной силой даже после высадки человека на Луну. Она противоречит убеждению в том, что вселенная подчинена закономерностям и что человек — творец своей окружающей среды... Основанная на предрассудках, мифология находится в оппозиции к гуманному, разумному общественному порядку равенства и справедливости»⁵³.

Подобные реалистические оценки традиций побуждают к творческому восприятию их позитивных элементов, отнюдь не вступающих в конфликт с современностью. Это — рационалистические, гуманистические, а также до известной степени и натуралистические идеи, в интерпретации которых подчеркивается созвучность образу мышления человека нынешней эпохи. Как отметил Б. К. Лал, современный индийский философ старается «подчеркнуть значение элементов традиций в их обновленной форме», чтобы избежать конфликта между ними и утвердившимся духом научной мысли⁵⁴.

Существенно то, что даже философы, отнюдь не питающие симпатий к материализму, но стремящиеся объективно оценить философские традиции, отмечают значимость материалистических традиций, указывая вместе с тем на неправомочность возвеличивания индийской философии за ее якобы всецело «спиритуалистический характер». Например, еще в 1954 г. П. Р. Дамле, придерживающийся эклектической позиции в философии, объявил такое возвеличивание «общей и фатальной ошибкой». Он утверждал, что гораздо важнее «подчеркнуть вклад реализма и материализма и поощрять молодых исследователей отечественной мысли подняться до головокружительных высот, достигнутых индийским реализмом и материализмом, ни в коей мере не уступающих теории Шанкары»⁵⁵.

Внимание индийских ученых к материалистическим традициям их отечественной общественно-философской мысли не только не ослабло, но еще более возросло в последующий пери-

од. Наряду с субъективным стремлением раскрыть реальное многообразие духовных традиций здесь немаловажное значение имело влияние на них марксистских исследований индийского материализма, основывающихся на глубоком анализе первоисточников с позиций научной методологии. Обобщая итоги таких исследований и констатируя, что «философские традиции стали объектом острой идеологической борьбы», марксистский теоретик К. Раджинвале пишет: «По мнению буржуазных философов, упанишады выражают высшую ступень идеализма, и это — доминирующая линия индийской философии. Они утверждают, что индийская и даже мировая философия на начальных стадиях содержат религиозно-идеалистические, мистические идеи и потому такие идеи находятся у истоков человеческой культуры. Подобные взгляды лишь извращают подлинную историю. Реальные факты свидетельствуют, что наряду с этим религиозно-идеалистическим, мистическим течением существовало противоположное течение рационализма, атеизма и материализма... Индийское философское наследие в процессе научной интерпретации демонстрирует свое богатство и многообразие»⁵⁶.

Даже не разделяя методологические принципы марксистских исследований, но вынужденные считаться с их аргументированностью и неопровержимой фактологической основой, многие индийские философы все более склоняются к признанию многообразия духовных традиций Индии. В своих работах последних лет автор настоящего исследования раскрыл и проанализировал развитие и популяризацию натуралистических традиций индийской философии, включая и те, что примыкают к материализму⁵⁷. В самой Индии материалистические традиции общественно-философской мысли становятся объектом специального научного исследования в ряде университетов. Например, К. К. Миттал, ныне профессор Делийского университета, еще в 1967 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Материализм в индийской мысли», которая позднее, в 1974 г., была издана в форме монографии. Автор приводит значительный фактический материал, свидетельствующий о солидной материалистической традиции в древней Индии. Он пишет: «Индийская мысль в целом не является по своей сущности спиритуалистической, как обычно принято считать. Она не противостоит материализму на всех фазах своего развития. Напротив, материализм играет в ней примечательную роль. Мы находим в ней не только систему мысли явно материалистическую под названием Чарвака, или Локаята-мата, но и школы, близкие к материализму. За исключением веданты (и до некоторой степени буддизма), во всех системах индийской мысли материя и материальное имеют существенное значение...»⁵⁸.

Привлекает внимание констатация этим ученым того, что исследование материалистических традиций — отнюдь не «экзотическое» явление, а весомая часть работы по изучению многообразных аспектов истории индийской философии. Он пишет: «Я

не претендую на то, что поднял целину в области исследования индийской философии, если скажу, что пристальное изучение и логический анализ различных систем открыли передо мной тот факт, что вопреки явным антиматериалистическим убеждениям различных философских школ в них прослеживаются материалистические черты». И, как бы оправдываясь за столь «ночконформистское» заключение, выбивающееся из рамок «традиционных» представлений о спиритуалистическом характере индийской философии, Миттал счел нужным предупредить: «За это меня нельзя обвинить в том, будто я сам являюсь материалистом»⁵⁹.

Если подобная оговорка, принадлежащая молодому ученому, в какой-то мере объяснима его еще недостаточно прочными позициями в кругах философской общественности, то идеи, выдвигаемые одним из старейших и авторитетнейших индийских философов, П. Т. Раджу, привлекают внимание именно безоговорочным, категорическим характером. Их существо намечено уже в названии его книги, опубликованной в 1971 г., — «Философские традиции Индии». Здесь выражено признание многообразия и разнообразия философских традиций. Он считает, что цементирующую основу индийской философии на всех этапах ее развития составляют древнеиндийские даршаны, выступающие в отдельности как самостоятельные традиции. П. Т. Раджу утверждает: «Каждая из классических систем индийской философии может быть охарактеризована как философия жизни. Они образуют различные традиции, представляющие разные аспекты и элементы человеческой природы... Эти традиции являются прямым или косвенным выражением соотношения человека и мира в разнообразных перспективах и с различных точек зрения»⁶⁰.

Переходя непосредственно к характеристике каждой даршаны в качестве особой традиции, П. Т. Раджу утверждает, что, например, миманса демонстрирует деятельную сторону жизни и ее «метафизические импликации»; традиции ньяя и вайшешики представляют формы и методы познания; традиция санкхьи якобы выражает сущность *Я* и способы постижения этого *Я*; к данной традиции примыкает и традиция йоги; наконец, имеется традиция веданты, разъясняющая «единство, лежащее в основе отношений между *Я* и окружающим миром»⁶¹. Таким образом, философские традиции Индии выводятся прежде всего из шести классических «ортодоксальных» систем, которых, как известно, объединяет признание «священного» авторитета вед. Тем самым оказывается «заданным» сугубо идеалистический характер этих традиций.

Весьма примечательно то, что, питая крайнюю неприязнь к материализму и в ряде своих трудов пытаясь всячески опорочить древнеиндийский материализм чарваков, П. Т. Раджу здесь счел необходимым выделить и эту даршану в самостоятельную традицию. «Система Чарвака, — пишет он, — вырабо-

гала свою философию в оппозиции к авторитету священного писания и ко всем формам сверхъестественного. Это также важная и возможная философская традиция, значение которой обнаруживается в природе, когда сверхъестественное в воззрениях достигает крайности, порождает эксцессы, а человек растрачивает энергию в своем пристрастии к потустороннему и игнорирует эту жизнь и существование»⁶². Возведение материализма чарваков в самостоятельную философскую традицию столь ярким его противником, каковым является этот философ, демонстрирует признание не только факта многообразия мировоззренческих традиций Индии, но и того существенного значения, какое среди них объективно принадлежит материалистическим традициям.

П. Т. Раджу признает, что имеются и другие традиции, хотя и не указывает, какие именно, считая, что рассмотренные являются «наиболее важными»; именно из них или на их основе сложилась, по его мнению, современная философская мысль Индии. «Основные элементы или концепции и доктрины индийской философии,— заключает он,— могут быть наилучшим образом осознаны в контексте этих традиций»⁶³.

Таким образом, перед нами явно дифференцированный подход к философским традициям Индии. Однако, хотя их генезис и восходит к древнеиндийским даршанам, отождествление их с последними нельзя признать вполне правомерными. Во-первых, степень и результаты воздействия каждой из классических систем в качестве особой философской традиции на развитие общественно-философской мысли страны далеко не однозначны и не равноценны. Например, крайне незначительно в сравнении с другими даршанами влияние мимансы, а вопрос о йоге как самостоятельной философской традиции вообще является спорным. (Некоторые исследователи, на наш взгляд, без достаточных оснований даже не считают йогу философским учением. Д. Чаттопадхьяя прямо утверждает, что «йога... не является по существу философией», что «йогу логично рассматривать как своего рода древнюю практику, а не как особую философию»⁶⁴. Эти же мысли он развивает и в другом своем труде: «...нет оснований принимать систему йоги за действительно серьезное и самостоятельное философское учение»⁶⁵.)

Во-вторых, воздействие на последующее развитие философии оказывали не столько древнеиндийские даршаны сами по себе, сколько главным образом выдвинутая каждой из них совокупность определенных идей, которые сочетались с аналогичными или близкими идеями других учений и образовывали устойчивый мировоззренческий комплекс. Включенные в него идеи, категории, стереотипы мышления, методы познания обретают, таким образом, статус философской традиции. Философские традиции различаются между собой по уровням обобщенности и конкретизированности. В аспекте главных философских направлений выделяются наиболее общие материалистические и

идеалистические традиции; в плане целостных мировоззренческих течений имеют место рационалистические и интуитивистские, натуралистические и мистические традиции; в отношении методов познания и истолкования мира различаются диалектические, метафизические, а также логические, эпистемологические, аксиологические и т. п. традиции.

Важно при этом отметить, что в ходе развития философии различные традиции не только и не столько сосуществуют, сколько противостоят друг другу. Этот факт все более осознают и констатируют авторитетные индийские философы. Так, К. Сатчидаганда Мурти спрашивает: «Если критически осмыслить всю долгую историю индийской философии, можно ли в какой-либо период за последние 2600 лет выделить одну философскую систему или школу, которая могла бы рассматриваться как *единственно* подлинно индийская?» Здесь имеется в виду какая-либо древняя даршана или учение, которые в форме самостоятельной традиции предопределили бы сущность и характер всей индийской философии, включая и современную. В ответ на поставленный вопрос исследователь приводит в качестве иллюстрации целый ряд различных систем и учений древней и средневековой Индии, которые противоположны и противостоят друг другу. «Более того,— подчеркивает он,— внутри каждой большой традиции подшколы конкурировали между собой в любой исторический период...»⁶⁶. Следовательно, ни о какой одной-единственной философской традиции, выступающей в качестве конституирующей основы общественной мысли Индии, речи быть не может. Напротив, имеют место различные, даже диаметрально противоположные традиции.

Надо иметь в виду и то, что ни одна из упомянутых философских традиций не существует в абсолютно «чистом» виде — между ними нет какого-либо непроходимого водораздела, они теснейшим образом переплетаются, взаимодействуют, соподчинены и накладываются одна на другую. В рамках общих идеалистических традиций проявляются как мистические или интуитивистские традиции, так и традиции гуманистические и рационалистические; материалистические традиции непосредственно связаны с атеистическими и атомистическими; религиозно-философские, скажем буддийские, традиции включают в себя элементы диалектических традиций и т. д. Поэтому оказывается практически невозможным выделить какую-либо одну философскую традицию для выяснения особенностей современной индийской философии с точки зрения воздействия на нее традиций вообще — последние должны рассматриваться в совокупности, в комплексе, соответственно их объективной взаимосвязи и взаимообусловленности.

Возвращаясь к выдвинутой П. Т. Раджу концепции философских традиций Индии, следует отметить его любопытные суждения о некоторых особенностях развития современной индийской философии в плане воздействия на нее традиций. Эти осо-

бенности он непосредственно связывает с деятельностью молодых ученых и влиянием на них марксистского мировоззрения. Он, например, утверждает, что «некоторые молодые философы, воодушевленные коммунистической философией, оглядываются на Запад с целью освобождения индийцев от их философских традиций и считают, что восприятие этого наследия обусловлено отсталостью индийской культуры и что ради своего прогресса Индия должна принять новую материалистическую или скептическую философию как руководство в жизни». Более того, Раджу даже допускает, что такие молодые философы «могут доминировать в философских кругах Индии в будущем», хотя он и оговаривается, что большинство индийских мыслителей в данный момент «все еще полагают, что традиционные системы философии содержат важные истины и что они могут и должны быть согласованы с истинами, которые выдвигают материалистические и скептические учения»⁶⁷.

Эти признания столь авторитетного философа, как П. Т. Раджу, весьма симптоматичны: они служат конкретным подтверждением, с одной стороны, наличия серьезных разногласий в среде индийской философской общественности по вопросу об отношении к национальным религиозно-философским традициям, а с другой — того неопровержимого факта, что идеализм в современной Индии, пусть крайне медленно, все же утрачивает свои господствующие позиции в общественной мысли страны под воздействием передовых рационалистических, гуманистических и даже материалистических традиций, которые неуклонно усиливаются и утверждаются, хотя еще не стали доминирующими.

ДОМИНИРУЮЩЕЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ ВЕДАНТЫ НА СОВРЕМЕННЫЙ ИНДИЙСКИЙ ИДЕАЛИЗМ. КОНФРОНТАЦИЯ СУЖДЕНИЙ И ОЦЕНОК

1. Адвайта-веданта — наиболее влиятельная мировоззренческая традиция

Среди духовных традиций Индии, составляющих в совокупности ее культурное наследие, наиболее влиятельной, получившей широчайшее распространение и прочно укоренившейся в общественном сознании стала традиция веданты — важнейшей среди так называемых ортодоксальных систем древнеиндийской философии. Причины обретения такого статуса данной традицией еще недостаточно исследованы, но неопровержимым остается тот факт, что в буржуазной историографии индийской философии превалирует представление о ее генезисе, восходящем исключительно к традиции веданты. Последняя в подавляющем большинстве трудов индийских ученых возводится в ранг главной, если не единственной, системы, якобы предопределившей и особенности, и характер, и направление развития всей индийской общественно-философской мысли. Большинство мыслителей Индии в новое и новейшее время в экспозиции своих собственных взглядов прямо или опосредованно исходят из принципов веданты, усматривая в ней основу как своего мировоззрения, так и индийской философии в целом¹.

Более того, в трудах индийских ученых и мыслителей веданта нередко провозглашается философской доктриной, способной указать надежные пути в лабиринте сложных жизненных проблем не только применительно к условиям Индии, но и в отношении всего человечества. Помимо отдельных философов и общественных деятелей подобные идеи широко пропагандируют различные периодические издания, и особенно журнал «Веданта кесари». В одной из редакционных статей последнего, к примеру, говорилось, что в случае, если индийский национализм намерен «проложить путь для мирового сообщества, о котором мечтали лучшие умы», то «веданта призвана помочь в достижении данного идеала... Она может сделать это посредством одухотворения жизни, с помощью подчеркивания гармонии религий, единства в многообразии, божественности всех творений и ликвидации дихотомии священного и светского. И это есть подлинно индийский путь»².

Многие исследователи, обобщая бытующие в среде индийской философской общественности апологетические оценки веданты, подчеркивают связываемые с ней надежды на разрешение проблем, волнующих ныне человечество. К примеру, исследователь неоведантизма С. Л. Мельхотра отмечает, что «современные индийские мыслители нашли в веданте либеральную социальную философию, которая обеспечивает человеку свободу от таких зол современной цивилизации, как империализм, тоталитаризм, шовинизм, капитализм, грубый материализм и т. п. Таким образом, их взгляды на веданту имеют важное значение для светских сфер жизни»³.

Современный исследователь и комментатор веданты К. П. Бахадур в книге под многозначительным названием «Мудрость веданты» утверждает: «Философия веданты имеет почитателей во всем мире. Ее истолкователь Шанкара считается одним из самых прославленных философов мира. Веданта вдохновила лучшие умы как на Востоке, так и на Западе»⁴.

Эти и множество аналогичных свидетельств вполне наглядно и убедительно демонстрируют то исключительное значение, которое придается в современной Индии традиции, связанной с наиболее влиятельной среди систем древнеиндийской философии — ведантой. Не вдаваясь в существо данной даршаны, отметим лишь, что это — сложное учение, в котором в ходе исторического развития в результате комментаторских наслоений и разнообразных интерпретаций оформилось в конечном счете несколько модификаций. Важнейшие из них следующие: первая — *адвайта-веданта* Шанкары (или Шанкарачарии) — философия абсолютного монизма, согласно которой Брахман, или абсолютная реальность, тождествен чистому сознанию, а материальный мир нереален и представления о нем являются плодом незнания, майи или авидьи. Вторая разновидность — *вишишта-адвайта-веданта* Рамануджи — доктрина ограниченного монизма, которая включает в себя учение о реальности как единичных душ, так и внешнего, материального мира. Третий тип веданты — *двайта-адвайта-веданта* Нимбарки — концепция дуалистического монизма, согласно которой взаимоотношения бога и единичной души носят дуалистический и вместе с тем недуалистический характер. Четвертая модификация — *двайта-веданта* Мадхвы — система чистого дуализма, в которой утверждается, что бог является единственным агентом сочидания мира, но вместе с тем признается независимое существование материи. Наконец, пятый вид — *шудха-адвайта-веданта* Валлабхи — доктрина чистого недуализма, в которой единичные души рассматриваются как искры верховного духа, или бога, и поэтому по своей сущности считаются тождественными богу.

Из этих пяти основных типов веданты именно первый — адвайта-веданта Шанкары — обрел статус наиболее устойчивой и влиятельной мировоззренческой традиции. Не случайно зачастую веданта вообще отождествляется с этой ее разновид-

ностью. Приведя мнение английского ученого Э. В. Ф. Томлина о том, что в лице Шанкары мы имеем одного из величайших философов, К. П. Бахадур отмечает: «Действительно, интерпретация Шанкарой веданты столь известна, что, когда думают о веданте, имеют в виду Шанкару»⁵. Именно адвайта провозглашается определяющей основой не просто идеализма, но и всей индийской философии. Апологеты этой системы видят в ней вершину идеалистического монизма, самую совершенную форму философского умозрения, образец метафизической доктрины.

В новое и новейшее время сложилась довольно прочная традиция возведения веданты, и прежде всего адвайты, в ранг высшего достижения и вместе с тем квинтэссенции индийской культуры. Основанное в 70-х годах XIX в. Свами Дайянандой общество «Арья самадж» провозгласило веды и веданту средоточием человеческой мудрости и, следовательно, воплощением сути мировой цивилизации. Особенно настойчиво утверждалась идея, будто веды, а стало быть, и веданта включают в себя всю совокупность наличных и даже будущих человеческих знаний, в том числе все достижения научной и технической мысли.

Показательно, что, несмотря на очевидную абсурдность этой идеи, она в разных вариациях была подхвачена представителями последующих поколений индийских мыслителей. Так, в конце прошлого столетия демократ и гуманист Свами Вивекананда писал: «Называем ли мы это ведантизмом или каким-либо другим „измом“, истина заключается в том, что адвайтизм — последнее слово религии и мышления, и единственно с ее высоты можно смотреть с любовью на все религии и секты. Мы считаем ведантизм религией будущего просвещенного человечества»⁶. Позднее, к середине XX в., один из крупнейших философов, Ауробиндо Гхош, заявлял буквально следующее: «Дайянанда утверждает, что в ведийских гимнах можно найти истины современного естественнонаучного знания... Я хотел бы добавить к этому, что, по моему убеждению, веды содержат в себе, кроме того, ряд таких истин, которыми еще не обладает современная наука»⁷.

В условиях колониальной Индии эта традиция благоговейного отношения к веданте служила выражением чувства патриотической гордости за национальное культурное наследие; воодушевленные ею борцы за независимость родины бесстрашно отправлялись на эшафот с «Бхагавадгитой» в руках⁸. Неудивительно поэтому, что принципы веданты проникли в различные сферы культуры и идеологии. Ведантистские идеи становятся определяющими в формировании идеологических основ индийского национально-освободительного движения. К ним апеллируют политические деятели различных партий и объединений для обоснования и популяризации своих программных принципов и идейных платформ. Наконец, к веданте обращают-

ся широкие массы приверженцев индуизма, рассматривая ее как источник вдохновения, кладезь мудрости, арсенал этических норм и руководящих принципов в жизненных делах. И все это относится главным образом именно к адвайта-веданте. По словам Джавахарлала Неру, «система веданты... возникнув на основе Упанишад, развилась и приняла много видов и форм, но всегда опиралась на монистическую концепцию вселенной... На фундаменте ранней веданты Шанкара (или Шанкарачарья) построил систему, которая называется адвайта веданта, или не-дуалистическая веданта. Именно эта философия представляет господствующие философские взгляды современного индуизма»⁹.

Традиция возвеличивания адвайта-веданты не ослабла с завоеванием национальной независимости страны. Носители и выразители этой традиции — мыслители и политические деятели и в новых исторических условиях продолжают ее придерживаться, не желая отказываться от своих прежних воззрений. В независимой Индии веданта как целостная философская традиция и в особенности ее главная разновидность, адвайта-веданта, продолжают оказывать огромное воздействие на духовную жизнь страны, особенно на философию и религию.

Вследствие особого статуса веданты в идейно-политической и культурной жизни Индии ведантистские идеи и принципы вышли далеко за пределы страны и получили довольно широкое распространение в Европе и Америке. Это в немалой мере связано с деятельностью Свами Вивекананды, который выступил в конце прошлого столетия одним из первых страстных и активных пропагандистов веданты на Западе. Она находила отклик в среде интеллигенции, разочаровавшейся в тривиальных меркантильно-прагматических «ценностях» буржуазной цивилизации. Передовые представители этой интеллигенции — Г. Торо и Р. У. Эмерсон в США, Ромен Роллан во Франции и Альберт Швейцер в Германии и др. — искали в веданте гуманистические идеалы и возвышенные идейно-нравственные принципы, с помощью которых можно было бы преодолеть социальные недуги и моральные уродства капиталистической действительности.

Постепенно увлечение ведантой на Западе привело к возникновению ведантистских организаций и «движений», которые стали активными агентами по распространению ее идей и принципов. Напомним, что в США с 1930 г. существует и весьма эффективно функционирует Общество веданты Южной Калифорнии, базирующееся в Голливуде. С 1938 г. оно издает периодический орган — журнал «Веданта и Запад» — и публикует разнообразную литературу, в которой прославляется веданта. Деятельными членами этого общества являются видные писатели, кинозвезды, художники. В 1951 г. Общество выпустило в Лондоне сборник (неоднократно переиздававшийся) под претенциозным названием «Что означает для меня веданта?».

в котором представлены статьи известного новеллиста Олдоуса Хаксли, драматурга Джона ван Друтена, прозаика Кристофера Ишервуда и др. Весь пафос этой книги, как и других изданий Общества веданты Южной Калифорнии, состоит в непомерном возвеличивании как самой веданты, так и того вклада, какой внесла ее родина — Индия — в сокровищницу мировой культуры созданием такой религиозно-философской системы. «Веданта... — читаем мы в предисловии к упомянутому сборнику, — говоря объективно, исторически и критично, являет собою огромный вклад Индии в философскую силу ума и духа человека. Из Индии она продолжила свой путь, зачастую почти неосознанно по форме, во все культуры и религии земли»¹⁰. Некоторые авторы даже противопоставляют веданту западному образу мышления. Так, по мнению Джералда Сайкса, веданта является «теологически более утонченной и поистине более универсальной, нежели любая западная система религиозной мысли». При этом Сайкс признает, что такое мнение скорее всего обусловлено тем фактом, что веданта «относительно свободна от разочаровывающих ассоциаций», тогда как «западная культура наполнена ими»¹¹.

В 60-х годах XX в. на Западе получило значительную популярность и распространение существующее и поныне так называемое движение кришнаитского сознания, известное также как Международное общество кришнаитского сознания, или «движение хари Кришна». Оно было основано в США (где находится штаб-квартира этого Общества) выходцем из Индии, который присвоил себе титул Свами Бхакти-веданта Прабхупада. Выдвинув упрощенный до примитивности комплекс идей веданты, этот деятель поставил их пропаганду на подлинно «индустриальную» основу: для этих целей был создан огромный, широко разветвленный пропагандистский концерн, оснащенный самыми современными техническими средствами, включая электронно-вычислительные машины, видеоаппаратуру, оборудованные по последнему слову техники типографии, киностудии, а также воздушные и морские лайнеры, огромный парк легковых и грузовых автомашин и т. д. Благодаря всему этому Общество сумело привлечь к своей деятельности немалое число неопитов во многих столицах и крупных городах Западной Европы и Америки. Там же, равно как и в различных странах Азии и Африки, функционируют отделения и филиалы таких авторитетных в Индии индуистско-ведантистских организаций, как Миссия Рамакришны, Общество божественной жизни и др.

Такой выход ведантистских идей на международную арену вызвал в самой Индии большой резонанс: приверженцы веданты, воодушевленные столь широким ее признанием «во всем мире», еще более активно отстаивают и пропагандируют ее идеи и принципы. Следует учитывать, что, апеллируя к веданте, как и к национальному наследию в целом, они преследуют да-

леко не идентичные цели. Сложная динамика классовой борьбы в стране, диалектически противоречивый характер развития культуры и идеологии, наконец, системное многообразие индийской философии при ее доминирующей идеалистической направленности — все это обусловило весьма широкий диапазон расхождений и противоречий в подходе к веданте.

В результате практически не представляется возможным наметить «демаркационные» линии между разными группами философов и политических деятелей, поскольку все они так или иначе исходят из гиперболизации роли веданты в исторических судьбах индийской философии и культуры. С апологией веданты выступают как прогрессивные, так и реакционные политические деятели и идеологи. При этом они учитывают не только масштабы ее воздействия на общественное сознание, но и возможность использования заложенных в ней идеалов для пробуждения социальной и политической активности масс, тогда как ориентация на такие духовные явления, с которыми обычно ассоциируется социальный и культурный прогресс, т. е. научно-материалистические, атеистические традиции, далеко не всегда приводит к позитивным результатам и обрекает на провал практические акции тех сил, которые придерживаются подобной ориентации. Прогрессивные политики, ученые, деятели культуры не могут не считаться с фактом глубокого проникновения ведантистских идей в общественное сознание и социальную психологию масс, и это побуждает их так или иначе апеллировать к веданте в целях завоевания доверия этих масс и как к средству обоснования и доведения до их сознания своих политических установок и социальных идеалов.

В силу всего этого доминирующую форму отношения к веданте вообще и к адвайта-веданте в особенности представляет в общем и целом их апологетика. Последнюю соответственно ее характеру, внешним проявлениям и целенаправленности можно подразделить на три основные разновидности: научно-теоретическую, религиозно-теологическую и утилитарно-политическую. Вместе с тем нельзя не учитывать и линию критического отношения к веданте.

2. «Научно-теоретическая» апология веданты

Апология веданты, подкрепляемая научно-теоретическими выкладками, является преимущественно прерогативой представителей университетско-академических кругов, в особенности профессиональных философов ведантистской ориентации. Она выражается в попытках посредством философской аргументации представить веданту, и прежде всего адвайта-веданту, как самую совершенную мировоззренческую систему, как высшее достижение философской мысли человечества.

Такой подход к веданте, как правило, диктуется национали-

стически-патриотическими побуждениями: он предстает как реакция на европоцентризм, третирующий культуру и общественную мысль народов Востока как нечто отсталое, рудиментарное, лишенное какой-либо общественно-исторической значимости. В апологии веданты проявляются чувства гордости за национальное культурное наследие, которое зачастую противопоставляется непосредственно «материалистической» цивилизации Запада.

Такой подход к веданте, и особенно к адвайта-веданте, наиболее ярко демонстрирует творчество одного из крупнейших философов современной Индии — С. Радхакришнана. К идеям адвайты он обращается во многих своих трудах, но самое целостное освещение она получила в его капитальной двухтомной монографии «Индийская философия». Если изложение веданты в целом занимает почти половину второго тома, содержащего свыше 700 страниц, то одной адвайте отводится 200 страниц.

Для Радхакришнана адвайта-веданта — образец метафизической и логической утонченности в высшей степени целостного философского учения: «Адвайтизм Шанкары — это система замечательной умозрительной смелости и логической тонкости. Ее строгий интеллектуализм, ее беспощадная логика, которая безразлична к надеждам и чаяниям человека, ее относительная свобода от теологических трудностей — все это делает ее великолепным образцом чисто философской системы»¹². Обращает на себя внимание восторженное благоговение перед именем создателя этой системы: «Невозможно читать произведения Шанкары, насыщенные поистине серьезными, тонкими мыслями, не сознавая того, что имеешь дело с умом изумительной проницательности и глубокой одухотворенности... Шанкара выделяется как героическая фигура первой величины в своеобразной пестрой толпе религиозных мыслителей средневековой Индии. Его философия предстает как законченное целое, не нуждаясь ни в предисловиях, ни в послесловиях... Шанкара дает нам истинный идеал философии...»¹³.

В чем же конкретно усматривает Радхакришнан «героический подвиг» Шанкары, в чем он видит коренную суть и значение адвайта-веданты — этого «истинного идеала философии»? Пожалуй, отдельные его высказывания, попутные замечания проливают больше света на эти вопросы, чем вся громоздкая, порой скрупулезно детализированная и эмоционально окрашенная экспозиция философии адвайта-веданты.

Так, излагая биографию Шанкары, Радхакришнан обобщает: «Он нашел нам лучший путь примирения современных норм знания и веры с древними текстами и традициями»¹⁴. Здесь, вероятно, в большой мере выдается желаемое за действительное: Радхакришнан «обнаруживает» то, что хотел бы видеть. Как противник европоцентризма, он стремится подчеркнуть жизненность, действенную силу, неизменную актуальность.

духовных традиций Индии; с другой стороны, как убежденный идеалист, питающий неприязнь к материализму, он ищет «примирения» знания и веры, науки и религии, рационализма и мистицизма. Философ утверждает: «Понятие личного бога представляет собой сплав высшей логической истины с глубочайшим религиозным убеждением. Этот личный бог является объектом подлинного почитания и благоговения... Для Шанкары религия — не доктрина или ритуал, а жизнь и переживание»¹⁵.

Подобные оценки адвайта-веданты Шанкары являются типичными для ее приверженцев и в наши дни. В многочисленных специальных трудах, в докладах на различных философских конференциях и семинарах, в периодической печати тема возвеличивания адвайта-веданты варьируется в самых разнообразных контекстах. Например, на всеиндийском симпозиуме на тему «Западные и восточные духовные ценности жизни» в январе 1962 г. был представлен доклад Ромы Чаудхури «Духовная линия веданты», в котором, между прочим, говорится, что среди разнообразных школ индийской философии «веданта, по общему мнению, величайшая и глубочайшая из них; в свою очередь, величайшая и глубочайшая из всех ведантистских систем — адвайта-веданта. Пожалуй, не будет большой ошибкой утверждать, что перед лицом грандиозной славы и величия системы адвайта-веданты все другие системы блекнут»¹⁶. Позднее, в 1964 г., на 38-й сессии Индийского философского конгресса один из ведущих философов, Т. М. П. Махадеван, выступил с докладом «Шанкара и его философия», где, в частности, основатель адвайта-веданты объявляется «великим благодетелем мира»¹⁷.

Подобных примеров множество, и не случайно, подвергнув критическому рассмотрению ряд высказываний в этом духе С. Радхакришнана, К. К. Миттал, исследователь материалистических традиций в индийской философии, справедливо замечает: «Здесь имеет место явная попытка отождествить всю индийскую мысль с ведантой. Радхакришнан не первый и не единственный ученый, кто так поступает. Он попросту следует традиции... которая стремится показать, что все системы индийской философии являют собой лишь различные шаги к веданте (или фазы в ее развитии) как их кульминации»¹⁸. Тем самым активные адепты веданты не только стремятся продемонстрировать свою собственную «верность» этой ведущей философской традиции страны, но и пытаются доказать, что именно она определяет исключительность, уникальность отечественной философии, «оригинальный» вклад последней в сокровищницу философской мысли человечества. Естественно, такая позиция не способствует адекватному выявлению реального вклада Индии в мировую философскую культуру, поскольку является лишь апологией одной-единственной философской традиции при одновременном игнорировании, умалении или в лучшем случае замалчивании других традиций. Тем не менее одобре-

ние адвайта-веданты, по меткому определению Д. Чаттопадхьяи, считалось (а в значительной мере остается и ныне) «признаком философской респектабельности»¹⁹.

В рамках такой апологии адвайта-веданты обнаруживаются и реалистические оценки не просто ее влияния на духовную жизнь и культуру Индии, но и ее непосредственной связи с распространёнными религиозными представлениями. Так, тот же С. Радхакришнан писал: «Философия веданты заслуживает пристального внимания не только с точки зрения ее философской ценности, но также и потому, что она тесно связана с религией Индии и много более живуча в этой стране, чем какие-либо другие системы мысли. В той или другой своей форме веданта определяет мировоззрение мыслителей Индии в настоящее время»²⁰.

Как активному поборнику политики секуляризма²¹, Радхакришнану импонирует и трактовка Шанкарой индуизма как толерантной религиозной системы, мирно сосуществующей с другими религиями. «В Шанкаре,— подчеркивает он,— мы видим одного из величайших пропагандистов широкого и терпимого характера религии индуизма, которая всегда готова ассимилировать другие верования. Эта терпимость не была у Шанкары ни пережитком религиозного суеверия, ни средством к компромиссу, но она была существенной частью его практической философии... Индуизм, как его понимал Шанкара, заключал в себе возможность развития различных направлений мысли и темпераментов»²².

Такая трактовка воззрений Шанкары на природу индуизма имела для Радхакришнана не только принципиальное теоретическое, но и практическое значение. Он выступал непримиримым противником коммунизма — индусского, мусульманского и любого другого, поскольку видел в нем источник религиозно-общинной розни, грубого фанатизма, нетерпимости и дезинтеграции индийского общества. Он решительно отвергал толкование адвайта-веданты с позиций индусского коммунизма как философской системы, якобы обосновывающей «исключительность» индуизма, его «превосходство» над другими верованиями и в силу этого его «право» подчинять и даже «поглощать» их.

Сторонникам такой интерпретации этой философии эн адресует следующее положение Шанкары: «Ни один разумный человек не может считать, что его секта измерила бога вдоль и поперек и результат этого измерения выразила в своем собственном безупречном кредо... Не имеет значения, под каким именем мы почитаем бога, лишь бы мы были наполнены духом бога и жаждой служить ему»²³.

Развивая эти идеи, Радхакришнан даже делает акцент непосредственно на политической значимости религиозно-толерантных принципов адвайта-веданты. Он отмечает, что Шанкара, «как никто другой», был свободен от какого-либо фанатиз-

ма и религиозной нетерпимости, он сочувственно и одновременно критически относился к существующим религиям, отвергая разного рода вредные суеверия и предрассудки. Но его важнейшая заслуга, по мнению Радхакришнана, состоит в том, что он «помогает истолковать индуизм применительно к новому времени... Внутри этого широкого устремления мы можем, пожалуй, различить идею объединения народа всей страны (курсив мой.— А. Л.). Однако он не стремится к установлению этого единства путем настаивания на строгой внешней организации или внутренних убеждениях. Он был сторонником установления его на основе широкого взаимопонимания»²⁴.

Этой линии толкования придерживаются и многие исследователи, рассматривающие новейшую модификацию веданты, именуемую неоведантизмом. Так, по мнению С. Л. Мельхотры, неоведантизм, который «представляет собой новый подход к ведантистской философии в Индии в новое время», отличается от исконной веданты следующими положениями: «Современные ведантисты не считают мир иллюзией... все современные последователи веданты убеждены, что упанишады не отвергают реальности мира», что «ведантистская этика включает возвышенную концепцию гуманизма», что «ведантистская философия включает в себя любовь к человеку безотносительно к его касте и религии, к его национальной и социальной принадлежности» и т. п.²⁵. Современные приверженцы неоведантизма, заключает Мельхотра, «вложили новый смысл в старые теологические понятия», и их толкование веданты «имеет важное значение для светских сфер жизни... Такие идеи приближают современную веданту к этическим и социальным теориям Запада»²⁶.

Сколько бы спорными ни были подобные сентенции, неоспорим заложенный в них позитивный пафос, ибо рассмотренные положения имели существенное значение в период национально-освободительного движения, когда единство всех антиимпериалистических сил страны становилось определяющим условием успеха борьбы против колониального господства; они не утратили своей актуальности и в условиях независимой Индии вплоть до наших дней, поскольку объективно содействуют прогрессивным силам в их борьбе против коммунизма и правой реакции, инспирирующих спорадические вспышки розни на межкастовой и религиозно-общинной основе.

Здесь, таким образом, апология веданты сохраняет известный конструктивный заряд, имеет определенную прогрессивную направленность. Однако в отличие от Радхакришнана и его единомышленников некоторые философы и деятели культуры Индии строят свою апологию веданты на положениях и аргументах, идейно-теоретическая, как и общественно-политическая, значимость которых весьма сомнительна. Они исходят из предпосылки, будто древнеиндийская цивилизация, и в частности веданта как ее «высшее достижение», превосходит все со-

зданное в сфере духовной культуры другими народами. Более того, настойчиво проводится мысль о том, будто веданта «предвосхитила» достижения современной науки и поэтому не только не противоречит последней, но, напротив, находится в полной «гармонии» с ней, представляя тем самым «совершеннейший» метод духовно-нравственного прогресса каждого индивидуума и всего человечества.

Пагубность такой точки зрения неизмеримо возрастает, когда ее начинают придерживаться авторитетные ученые-естествоиспытатели, которые своими трудами и с университетских кафедр внушают ее студенческой молодежи. К примеру, известный специалист по органической химии, бывший президент Индийского научного конгресса и президент Национального института наук Индии проф. Т. Р. Сешадри настойчиво пропагандирует мысль о необходимости объединения научных изысканий со спиритуализмом, воплощением которого он считает именно веданту. Выступая на специальной сессии Индуистского университета в Бенаресе в январе 1968 г., он утверждал, что «полное определение науки должно включать идею высшего знания веданты и позволить ученым проникнуть в более утонченные и более сложные сферы исследования».

Приведя это и другие подобные заявления проф. Т. Р. Сешадри, видный историк науки в Индии А. Рахман справедливо заметил, что они, в сущности, выражают следующие идейные установки: 1) наука остается неполной без «*высшего знания*» веданты; 2) наука и религия взаимно дополняют друг друга; 3) объединение «духовных энергий» науки и религии может содействовать формированию интегрированных, т. е. всесторонне развитых, личностей; 4) индийская культура всегда была духовной, духовными же были и все значительные общественные движения в Индии; 5) вклад Индии в настоящее время будет состоять в «одухотворении» науки. А. Рахман подвергает эти установки решительной критике. «Может ли,—спрашивает он,—ведантистское знание, всецело философски абстрактное и спорное, быть сочетаемо с наукой?» Далее следует развернутый и мотивированный ответ на этот вопрос. «Мы в Индии,—подчеркивает А. Рахман,—особенно должны помнить, что некогда у нас было знаменательное научное движение, которое обогатило мировую науку. Мы бы оплошали, если допустили бы, чтобы оно было затоплено религиозно-философскими системами мысли, включение которых в науку ныне отстаивает проф. Сешадри. В прошлом они вели наше общество к упадку, отвлекали от наблюдения и экспериментирования, от климата, который взращивал здоровое сомнение, скептицизм и дух свободного исследования. Это может произойти опять, если мы последуем его предложению»²⁷.

Апология веданты в целом и адвайта-веданты в особенности представителями философско-академических кругов сама стала в некотором роде прочной традицией. Многие философы

даже отдельным концепциям и категориям веданты придают значение самостоятельного, органичного, а иногда и конституирующего принципа всей индийской философии. Например, постулаты о четырех ступенях, или стадиях (ашрамах), нравственного развития личности на пути к совершенству и духовной свободе — каме, артхе, дхарме и мокше — нередко выдаются в качестве непреходящих ценностей индийской цивилизации. При этом трактовка их осовременивается. Так, Хумайюн Кабир отмечал: «Представление о жизни как состоящей из четырех ашрам (этапов) в некотором смысле типично индийское явление... Кама, артха, дхарма и мокша — вот те стороны жизни, которые индийцы считают основными. Эти четыре категории служат свидетельством того, что в равной степени признаются экономические, политические, а также гедонистические элементы человеческой натуры»²⁸.

Этот мотив модернизации, «осовременивания» четырех жизненных принципов, именуемых «ашрама» или «пурушартха», в различной тональности звучит на многих конференциях и симпозиумах по проблемам идеологии, культуры и даже политики. Например, на всеиндийском colloquium «Этические и духовные ценности как основа национальной интеграции», состоявшемся в Бомбее в конце 1966 — начале 1967 г., к этим принципам апеллировали многие его участники. Один из них, К. Баласубрамания Айяр, в выступлении по вопросу «Религия и секуляризм» заявил: «Духовность должна доминировать вплоть до степени одухотворения политики... и стремления к мирскому процветанию. Это будет созвучно индуистскому взгляду, согласно которому на основе четырех пурушартх — дхармы, артхи, камы и мокши — благосостояние народа будет достигнуто посредством дхармы, контролирующей артху и каму, а также сохранением в сознании народа цели мокши при стремлении к обретению других пурушартх»²⁹.

Варьируемые по форме, но в сущности аналогичные идеи высказывают многие философы и общественно-политические деятели на разных уровнях и по разнообразным поводам. Безусловно общей является точка зрения, согласно которой упомянутые четыре ведантистских принципа не только не утратили своей причастности к реалиям современной Индии, но, напротив, даже предопределяют развитие молодой республики по пути прогресса.

Концептуально-целостное выражение эта точка зрения получила в труде Ш. Н. Гупты «Индийское понимание ценностей», где кама выступает как гедонистическая, артха — как политико-экономическая, дхарма — как моральная и мокша — как духовная ценности. Данное воззрение, по мнению автора, «важно не только потому, что представляет собой одно из ведущих течений философского мышления в недавнем прошлом, но также потому, что оно образует основу культурной модели народа».

Более того, Ш. Н. Гупта усматривает в индийской концепции ценностей и общечеловеческую, универсальную значимость: она «стремится интегрировать материальные и биологические ценности с моральными и духовными ценностями, так что каждая из них обретает подобающее место в системе, которая в целом представляет подлинную цель человеческой жизни»³⁰.

Функцией самостоятельной и влиятельной традиции, предопределяющей существо и характер всей индийской философии, нередко наделяется та или иная адвайтистская категория. Пальма первенства принадлежит мокше — идеалу полного освобождения человека от всех мирских привязанностей и его слияния с Брахманом. Так, известный философ Т. М. П. Махадеван считает, что философия в Индии вообще «ориентирована на мокшу» и призвана служить действенным средством осознания Брахмана и достижения мокши³¹. Особенно активно проповедует подобную точку зрения Нагараджа Рао. «Индийский философский идеал, — утверждает он, — отличен от идеала Запада. Индийские системы стремятся к достижению состояния, именуемого *мокша*. Мокша — высшее добро... конечная ценность... Индийский взгляд является синтетическим, интегральным и сконцентрированным на достижении *мокши*»³². «Концепция мокши, — пишет он в другом месте, — цель философии. Эта уникальная концепция, интегрирующая воззрения и образующая мост между философией и жизнью, — высшее слово индийской философии»³³. Аналогичная мысль выражена в цитированном труде Ш. Н. Гупты: «Специальное внимание к мокше не только доминирует в философской активности в Индии, но и подготавливает почву для концепции абсолютной ценности в форме абсолютной реальности (Брахман)...». Сопоставляя далее индийскую философию с западной, он пишет: «Понятие освобождения (мокши), как оно представлено в индийской мысли, уникально, и оно едва ли имеет прямую параллель в западной философии...»³⁴.

Таким образом, просматриваются две полярные тенденции в апологии адвайта-веданты представителями университетско-академических кругов — позитивно устремленная, направленная против коммунизма, религиозного шовинизма, и реакционно-националистическая, ориентированная на «примирение» веданты и науки, на противопоставление индийской культуры западной как якобы возвышающейся над последней своей «духовностью» и единственно способной указать человечеству путь разрешения всех жизненных проблем. И хотя выразители обеих тенденций исходят из лучших побуждений, нельзя не признать, что и та и другая несостоятельны и что последняя чревата особенно опасными последствиями, поскольку на деле противостоит научно-техническому прогрессу и оказывает негативное воздействие на сознание тех, кто призван этот прогресс осуществлять.

3. Религиозно-теологическая апология веданты

Наиболее распространенная форма апологетики веданты — религиозно-теологическая; она составляет одну из определяющих сторон деятельности — теоретической и практической — подавляющего большинства индуистских организаций и их руководителей. В предгорьях Гималаев, в г. Майавати, даже существует и ведет обширную религиозно-проповедническую деятельность «Адвайта ашрама» — общество по распространению и пропаганде адвайта-веданты Шанкары. В частности, в целях «осовременивания» этого учения, т. е. приближения его к уровню современного сознания, определяемого научно-технической революцией, представители этого общества особенно стремятся «доказать», будто веданта не только не противоречит науке, но, напротив, всецело согласуется с научно-техническим прогрессом и даже с новейшими научными достижениями³⁵.

В данном случае религиозно-теологическая апология веданты смыкается с рассмотренной выше научно-теоретической апологией, но, как и в последней, здесь также неприменимы однозначные квалификации, ибо сама деятельность религиозно-общественных организаций глубоко противоречива, имеет многоцелевую направленность и дифференцируется по конкретным практическим результатам. В одном случае веданта выступает как непосредственный идейно-теоретический фундамент проповедуемых этими организациями религиозно-мистических доктрин и, следовательно, служит средством насаждения обскурантизма. В другом случае на первый план выдвигаются и чрезмерно преувеличиваются присущие ей в известной мере гуманистические, миротворческие и возвышенные нравственные идеалы, которые обладают немалой притягательной силой, особенно для интеллигенции. В третьем случае веданта служит символом религиозного служения прежде всего для неграмотных, отсталых масс, на которых ориентирована благотворительная — медицинская, производственная, культурно-просветительская и т. п. — деятельность многих индуистских организаций; без такого символа эти массы, по существу, привлечь невозможно, и, следовательно, веданта выполняет своеобразную функцию социально-мобилизующего фактора.

В плане апологии веданты посредством ее сближения с наукой показательны взгляды и деятельность бывшего директора Института культуры Миссии Рамакришны, а ныне видного деятеля общества «Адвайта ашрама» Свами Ранганатхананды. В феврале 1963 г. он выступил с лекцией на тему «Веданта и наука», в которой, в частности, проводил мысль о том, что веданта идет рука об руку со всеми важнейшими научными открытиями XIX и XX вв. и обладает высшей истиной. Он утверждал: *«Веданта приемлет науку, но вместе с тем идет дальше нее»*. Ныне она бросает науке вызов своей большей научностью,

проникновением все глубже и глубже в опыт и постижением Истины, что сокрыта в глубине... Таким образом, веданта и современная наука близки друг другу по духу и характеру; они также близки друг другу по своим целям, равно как и по очень многим выводам»³⁶. Эту тему Свами Ранганатхананда последовательно развивает и пропагандирует в своих публичных выступлениях. В августе 1976 г. он прочитал в Бангалорском университете цикл лекций, объединенных темой «Наука и религия». Провозглашая те же идеи близости веданты и науки, он поясняет: «Обе они — духовные дисциплины. Даже в космологии физической вселенной, в теории единства причины и следствия, единства и сохранения материи и энергии, в концепции космической и органической эволюции обе они обнаруживают многие точки соприкосновения»³⁷. Философско-теоретический характер таких «точек соприкосновения» убедительно иллюстрирует его трактовка, например, связи веданты с биологической теорией эволюции, которая рассматривается как «эволюция материи и манифестация духа». И та и другая, по мнению Свами, постулируют «духовную ценность самосознания» человека, и в этом «состоит уникальность человека согласно как биологии XX века, так и древней веданте»³⁸.

Здесь, таким образом, налицо стремление «модернизировать» веданту, превратить ее из архаического идейного образования в действенную культурно-идеологическую доктрину, всецело соответствующую научному духу современной эпохи. Безотносительно к степени и самой возможности реализации этих стремлений примечателен сам факт сближения веданты не с мистицизмом и спиритуализмом, а именно с наукой, с естествознанием. Если в устах какого-либо ученого подобное сближение объективно ущемляет науку в пользу веданты и поэтому приобретает в общем реакционную окраску, то в данном случае дело обстоит наоборот: в устах религиозного деятеля, да еще такого крупного, как Свами Ранганатхананда, это сближение выглядит как апология науки в большей мере, чем веданты. А такая тенденция, по существу, противостоит засилью религии, обскурантизма и, напротив, содействует проникновению принципов секуляризма в различные сферы культуры.

Принципиально иную направленность имеет апология веданты деятелями Общества божественной жизни, руководящий центр которого находится в г. Ришикеше, на севере Индии, также в предгорьях Гималаев. Основатель и главный идеолог этого Общества Свами Шивананда выработал религиозно-философскую систему, которая характеризуется как «синтетическая йога-веданта», из чего следует, что веданте отводится творчески-формирующая роль в этой системе³⁹.

О том, что эта система признается официальной доктриной Общества божественной жизни, свидетельствует и тот факт, что оно постоянно перенздает труды Свами Шивананды, умершего еще в 1963 г. В книгах нынешних руководителей Общества

ва, по существу, варьируются и комментируются основополагающие идеи Свами Шивананды. Применительно же к веданте ее апологетика в этих трудах в общем и целом строится на выпячивании и возвеличивании ее мистико-фидеистских принципов.

Так, по определению Свами Шивананды, веданта — и в этом он видит ее величайшее достоинство — вскрывает «божественную» сущность человека. Он заявляет: «Веданта — единственно смелая философская система, которая отваживается называть человека не просто сыном или слугой бога, но и самим богом. Она настоятельно провозглашает, что он по существу, в действительности есть бессмертный, всепроникающий Атман, Универсальная Душа или Верховный Брахман»⁴⁰. Исходя из этой общей установки, Свами в сугубо мистическом духе интерпретирует присущую веданте идею единства всего человечества — идею, которую некоторые даже религиозные деятели пытаются демистифицировать и представить как гуманистическую.

«Веданта, — заявляет он, — провозглашает идентичность индивидуума со всем остальным человечеством. Согласно веданте, в этом мире нет чужаков. Все соотносятся друг с другом через родство с Духом»⁴¹.

Возвеличивая веданту в таком мистико-теологическом плане, Свами Шивананда возвышает ее даже над всеми религиозными верованиями. Он утверждает: «Веданта включает в свою сферу все религии мира и настолько сильна, что делает их полезными и устойчивыми. Веданта никогда не вступает в конфликт с формами. Она имеет дело исключительно с жизненной сутью религий»⁴².

Наконец, Свами Шивананда переносит свою теологическую апологию веданты из сферы доктринальной, которой свойственна элитарная ограниченность, непосредственно в сферу культуры, используя возможность эмоционально-эстетического воздействия веданты на сознание и чувства представителей низших слоев индийского общества. Еще в 1947 г. он написал пьесу «Танцы Шивы», которая и поныне исполняется самодеятельными актерами — членами Общества божественной жизни. Общество имеет свои филиалы и отделения почти во всех крупных городах страны, и в данном случае сценическими средствами, художественными образами осуществляется не просто апология, но активная пропаганда, внедрение мистических принципов веданты в сознание широких кругов населения⁴³.

Следовательно, и разновидности религиозно-теологической апологии веданты не однозначны по своим практическим целям и роли в происходящей идеологической борьбе. На позиции религиозных деятелей и религиозно-общественных организаций по отношению к веданте опираются различные социально-политические силы при решении далеко не идентичных, порой диаметрально противоположных задач.

4. Утилитарно-политическая апология веданты

Особенно отчетливо идейное противоборство вокруг веданты проявляется при утилитарно-политической ее апологии, т. е. при обращении к ней и к отдельным ее принципам политических партий, общественных и государственных деятелей Индии с целью обоснования и популяризации своих программных политических установок и мировоззренческих убеждений. Именно характером тех и других предопределяется то, как осуществляется апология веданты, как расценивается ее роль и место в национальном культурном наследии, что выдвигается на первый план в качестве ее важнейших достоинств.

Использование веданты в утилитарно-политических целях имеет давнюю традицию, которая оформилась к началу XX в. как «политический ведантизм», по определению Ауробиндо Гхоша. Помимо него этим понятием оперировали такие лидеры индийского национально-освободительного движения, как Б. Г. Тилак, Б. Ч. Пал, Ч. Р. Дас, Л. Л. Рай и особенно М. К. Ганди⁴⁴. Веданта провозглашалась фундаментом «нового национализма», под которым понимались идеология и практика борьбы за независимость, равно как и защита национальных интересов вообще, включая и культурное наследие⁴⁵. Феномен «политического ведантизма» не утратил своей действенности и в независимой Индии, хотя его конкретные проявления обрели новые черты и особенности соответственно новым историческим условиям.

Прежде всего показательно, что, несмотря на принципиальные расхождения с М. К. Ганди именно по мировоззренческим проблемам, не избежал свойственного ему увлечения ведантой и Джавахарлал Неру. Правда, если у первого это увлечение приобретало форму «политического ведантизма», то у второго оно скорее плод интеллектуальных исканий в контексте общего тяготения к рационализму. Однако Неру был одновременно и идеологом Индийского национального конгресса, и крупнейшим государственным деятелем Индии, который определял политический курс правящих сил, включая и культурную политику. Его апелляция к веданте выходила за рамки сугубо личностной акции и становилась компонентом более широкого культурно-идеологического процесса.

Подход Джавахарлала Неру к веданте отмечен весьма сдержанными и осторожными заявлениями. В книге «Открытие Индии» он так выражает свое отношение к ней: «Разумом я способен в известной степени оценить концепцию монизма, и меня всегда привлекала ведантийская философия адвайта, то есть не-дуалистическая философия веданты, хотя я и не претендую на то, что она понятна мне во всей ее глубине и сложности, и сознаю, что в такого рода вопросах одной рассудочной оценки недостаточно. В то же самое время подход ве-

данты к этим вопросам и другие аналогичные подходы пугают меня туманностью и неопределенностью своих экскурсов в бесконечность»⁴⁶.

Однако в той же книге, касаясь разных мировоззренческих и политических вопросов, Джавахарлал Неру, возможно, невольно и даже неосознанно обнаруживает пробуждающиеся симпатии к веданте. Ему, несомненно, импонировало ее толкование Свами Вивеканандой, изложение идей которого сопровождается, например, такого рода констатациями: «Он проповедовал монизм философии веданты и был убежден, что только это может стать будущей религией мыслящего человечества, ибо веданта была не только религиозным, но и рационалистическим учением и ее методы совпадали с научными методами исследования внешней природы... Идеалом веданты было соответствие человека присущей ему от рождения божественной сущности... человек — величайшее из всех существ»⁴⁷. Нетрудно заметить отражение в этих словах собственных рационалистических и гуманистических убеждений Неру, хотя здесь речь идет о воззрениях Свами Вивекананды.

В дальнейшем, особенно в первое десятилетие после завоевания Индией независимости, когда возникший «идеологический вакуум» углубил сомнения Джавахарлала Неру и придал новый импульс его идейным исканиям, он вновь ощутил потребность сопоставить свои воззрения с ведантой. В известной статье «Основной подход», акцентируя внимание на свободе и нравственности, духовном совершенствовании личности в целях «воспитания нового типа человека», он писал: «Этот довод возвращает нас к старой концепции Веданты: все вещи, как наделенные, так и не наделенные ощущениями, находят место в едином органическом мире; все они имеют „искру“ так называемого „божественного импульса“, или „главной энергии“, или „жизненной силы“, которая наполняет вселенную. Это приводит к метафизике, которая имеет тенденцию отвлекать нас от стоящих перед нами проблем жизни»⁴⁸. Здесь, таким образом, высказывая уважение к веданте, Неру одновременно предостерегает от увлечения ее «метафизикой» с присущими последней негативными тенденциями. Но Неру никогда не относился к веданте отрицательно или пренебрежительно, ее принципы незримо присутствуют во всех его трудах.

Особенно же отчетливо это подтверждается прямыми признаниями самого Неру, содержащимися в его эпистолярном наследии. Показательно, например, его письмо, датированное 6 ноября 1961 г., т. е. написанное за три года до смерти, очевидно, в ответ на упреки в идейных колебаниях и неясности идеологической позиции. Отметив, что никаких «внезапных и крутых изменений» в его взглядах не произошло, Неру констатировал: «Поэтому все, что я могу сказать, — это то, что моральный и этический аспект жизни представляется мне в последние годы все более и более важным. Бог, обычно понимае-

мый, меня не привлекает. Но выраженная в веданте древняя идея индуистской философии, что все обладает частицей божественной сущности, мне импонирует». Разъясняя далее смысл этой идеи применительно к современности, Неру ссылается на мнение основателя и руководителя так называемого движения бхудан Винобы Бхаве⁴⁹, который объявил политические и религиозные идеи устаревшими и предложил заменить их наукой и духовностью. «Что именно он имеет в виду,— заметил Неру,— я не могу сказать. Но в общем это означает, что мы должны усвоить глубочайшую сущность религии и именно всех религий, т. е. то, что может быть названо духовностью, а не ритуалы и догмы, которые возникли от имени религии. Этот подход для меня привлекателен»⁵⁰.

Конечно, воззрения Джавахарлала Неру на веданту не поддаются прямой квалификации как ее апология. И все же он обращался к ней для подкрепления своего «основного подхода» к социально-политическим и культурно-идеологическим проблемам Индии. Это подтверждается и тем фактом, что упомянутую статью под таким названием он до опубликования согласовывал и обсуждал со своим единомышленником и другом, видным политическим деятелем Сампурнанандом. Последний же был активным приверженцем веданты и опирался на нее, обосновывая доктрину «индийского социализма»; он прямо заявляет: «...структура социализма должна основываться, как я понимаю, на определенных концепциях веданты»⁵¹.

Такой подход к социализму приводит Сампурнананда к противопоставлению своей ведантистской трактовки социализма теории научного социализма Маркса. При этом, естественно, дело не обходится без грубейшего извращения существа марксистского учения. Так, Сампурнананд утверждает: «Каждый марксист думает, что человек движим только экономическими силами и не руководствуется моральными соображениями. Различие между нашей позицией и позицией Маркса состоит в том, что мы верим в определенные моральные ценности, являющиеся прямым и неизбежным проявлением внутренней и неотъемлемой природы человека...». Отметив далее, что, согласно «индийскому разуму», «бесчувственная, слепо движущаяся материя не является основой вселенной», он возглашает, что подлинным «субстратом мира» является «духовная сущность»; «я назвал это,— добавляет он,— *Брахмой* — термином ведантистской философии Шанкары»⁵².

Таким образом, здесь представлена, возможно, внешне завуалированная, но по существу явная — у Джавахарлала Неру взвешенно-умеренная, у Сампурнананда даже воинствующая — апология веданты с определенных политических позиций и в конкретных идейно-политических целях: в обоих случаях она привлекается для утверждения и обоснования доктрины «индийского социализма» и связанных с ней социально-политических и духовно-нравственных проблем.

Сопоставление веданты с марксизмом отражает тенденцию, которая приобрела особую политическую заостренность в общем плане апологии веданты: сопоставление сводится к противопоставлению, причем веданта возносится как идеал, тогда как марксизм подвергается уничижению и низводится до уровня примитивного, «приземленно-материалистического» учения⁵³. Политическая подоплека подобных «операций» вполне очевидна: веданта эксплуатируется как средство противодействия широкому распространению и неуклонно возрастающему влиянию марксистских идей в массах.

Наряду с этим наблюдается и иная тенденция — сближения веданты с марксизмом, когда, не умаляя значения последнего, осуществляется открытая апология первой. В наиболее концентрированном виде эта тенденция представлена в труде Кашина *«Научная веданта»*, изданном в 1973 г. Автор исходит из убеждения, что «философия научной веданты — это новая доктрина». Если различные типы веданты явились продуктом соответствующих эпох, то «научная веданта» — продукт «века науки и разума» и поэтому преследует вполне конкретную цель — «рассеять туман предрассудков и слепой веры и пересмотреть духовные и социальные ценности человека в свете современного развития науки и социологии...»⁵⁴.

Такая цель, естественно, предполагает прямую «связь» «научной веданты», с одной стороны, с современным естествознанием, а с другой — с современной социологией, воплощение которой автор не без основания видит в марксистской теории. Кашинатх утверждает, что наряду с древними идеями сотворения и эволюции мира в основу его доктрины «научной веданты» включены «единая теория поля Эйнштейна, эволюционная теория Дарвина и диалектический и исторический материализм Карла Маркса» и все это «используется для объяснения проявлений Брахмана», который олицетворяет все существующее⁵⁵.

Так «благие намерения» возвеличить веданту посредством ее сближения с марксизмом оборачиваются возвышением веданты над марксизмом, равно как и над современной наукой. Выразители данной тенденции объективно преследуют все ту же политическую цель — противодействовать распространению и влиянию марксистских идей.

Наиболее реакционный характер и в плане происходящей в Индии идеологической борьбы в целом, и в плане воинствующего антикоммунизма в частности имеет апология веданты партиями и идеологами индуистского религиозно-общинного шовинизма и социальной дезинтеграции. Особенность этого рода апологетики состоит в том, что она осуществляется в рамках и посредством крайне шовинистической интерпретации сущности и роли индуизма⁵⁶. В трудах и выступлениях идеологов индусского коммунизма слова «веданта» и «индуизм» практически употребляются как синонимы.

Показательна в этом отношении книга «Гроздь мыслей» М. С. Голвалкара, одного из руководителей коммуналистской партии Джан сангх и примыкающей к ней военизированной организации Раштрия сваямсевак сангх, известной по своей аббревиатуре РСС. Данная книга зачастую признается своеобразной «библией» индуистской религиозно-общинной реакции: ненависть к мусульманам (как, впрочем, и к другим так называемым религиозным меньшинствам Индии) соседствует здесь с грубейшим антикоммунизмом. И именно в таком контексте представлена в этой книге апологетика веданты, хотя Голвалкар крайне редко употребляет этот термин, предпочитая ему «индуизм» в качестве его эквивалента и понятие «веды» в смысле общей, первоизданной основы философско-этических принципов этой религии, которые также подвергаются чрезвычайно предвзятой, тенденциозной интерпретации.

Специфику и направленность апологии веданты Голвалкаром весьма отчетливо характеризует его учитель и духовный наставник, авторитетный в кругах религиозно-общинной реакции «теоретик» индуистского коммунизма проф. М. А. Венката Рао, памяти которого Голвалкар посвятил свою книгу. Во введении к ней Рао, излагая премудрости «философии» индуистского религиозно-общинного шовинизма, пишет: «Веданта как типичная философия Индии обладает видением вселенной, погруженной в Дух, наполняя жизнь вечной радостью. Индивидуальные души как отблески этого верховного космического духа имеют божественное предназначение реализовать универсальность и становиться богоподобными. Это обеспечивает равенство духа для всех душ. Какой может быть более высокий базис демократии, чем этот?»⁵⁷.

Именно такой политически ориентированной апологии веданты придерживается и сам Голвалкар. Приписывая только индусам, или «индусскому народу», обладание этой «возвышенной» и «истинной» философией, он заявляет: «...веды — самое священное из нашего священного наследия»⁵⁸. Такое определение места и роли веданты в культурном наследии Индии позволяет ему идти дальше по пути ее апологии: благодаря веданте индусы, по его мнению, располагают уникальной «способностью» объединять вокруг себя под эгидой индуизма не только индийцев, но и все человечество. Голвалкар провозглашает: «...только великая всемирно-объединяющая мысль индусов может предоставить прочный фундамент для человеческого братства — знание Внутреннего Духа...»⁵⁹.

Такое толкование веданты, однако, не мешает Голвалкару выступать ярким защитником кастовой системы с присущей ей социальной иерархией и жестокой дискриминацией, угнетением и попранием человеческого достоинства представителей низших каст и неприкасаемых. Именно кастовая система, по его мнению, символизирует «вековой индусский социальный порядок». В своих публикациях и устных выступлениях он подчеркивает,

что только она может спасти «индусский народ», обеспечить каждому индусу прочный социальный мир и счастье⁶⁰.

Следует заметить, что эти идеи Голвалкара кардинально расходятся с демократической традицией апологии веданты крупнейшими индийскими мыслителями-гуманистами, которые отрицали наличие в ней каких-либо идей, причастных к конфессиональному санкционированию кастовой системы и связанного с ней отвержения неприкасаемых. Они заявляли, что «двери» веданты открыты для всех без какого бы то ни было исключения, и поэтому она, по сути, воплощает подлинное «равенство», которое актуализируется и в религиозном, и в моральном, и даже в социальном плане. Несмотря на некоторую гиперболизацию позитивных идей веданты, этот подход несет в себе демократический заряд, более созвучный современным историческим условиям страны.

Генезис такого подхода к веданте восходит к воззрениям индийских просветителей XIX в. Особенно ярко он представлен у Свами Вивекананды и его последователей, в частности у Свами Абхедананды. «Веданта была первой прозелитской религией в мире,— утверждает Свами Абхедананда,— и лишь потом появились буддизм и иудаизм, христианство и магометанство. В ведантистской истине нет никаких кастовых различий, нет никаких различий в Атмане... Атман свободен от каких-либо каст. *Джатибхеда*, т. е. кастовые разграничения,— это лишь социальная категория, она не может касаться подлинной природы души, которая всегда — дитя бога. Будь вы парсом или индусом, мусульманином или христианином, буддистом или джайном, ваш *Атман* — это непорочное дитя бога, незапятнанное и священное... Веданта — самая практичная из всех религий, поскольку она учит, что есть разные пути, которые ведут к достижению или осознанию этого великого идеала единства, бесконечного океана мудрости»⁶¹.

Традиция демократической «универсализации» веданты, движения на первый план в ее толковании идеалов равенства и единства воплотилась в доминировавших идеологических течениях индийского национально-освободительного движения, прежде всего в гандизме, и оказала значительное влияние на сознание широких мелкобуржуазных, трудящихся масс страны. Такое истолкование веданты вселяло в них надежду (хотя и призрачную) на избавление от национального и социального гнета, от кастового неравенства и религиозных распрей; идеал единства вдохновлял их на солидарность и совместные выступления против колониального господства.

С этой точки зрения защита Голвалкар ом кастовой системы посредством соответствующей интерпретации веданты представляет собой не просто выражение социального консерватизма, но и вызов демократии со стороны политического реакционера.

Такого рода интерпретацию веданты Голвалкар распространяет и на толкование ее категорий и принципов. Он не выделя-

ет какой-либо конкретный тип веданты, а выражает «уважение» ко всем ее разновидностям. Голвалкар утверждает, что «главные школы философской мысли, охватившие всю нашу страну», представлены именно основными типами веданты: адвайтой Шанкары, вишишта-адвайтой Рамануджи, двайтой Мадхвы, шудха-адвайтой Валлабхи⁶². Поэтому он обращается к идеям и категориям, общим для всех этих типов веданты. К ним относится постулат о четырех ступенях, или стадиях, нравственного развития личности на пути к совершенству и духовной свободе — каме, артхе, дхарме и мокше,— постулат, который используется опять-таки в политических целях обоснования и насаждения идей индуcского коммунизма. Отметив, что предки индуcов «построили общество на базе реализации этих четырех целей», Голвалкар заявляет: «Поэтому нас (индусов.— А. Л.) и называют в высшей степени нравственным, духовным и философским народом, который принял в качестве своей конечной цели не что иное, как прямое единение с самим богом, т. е. мокшу»⁶³.

Следствием коммуналистской апологии веданты является ненависть Голвалкара к социализму. Обосновывая эту позицию, он апеллирует опять-таки к веданте. Он считает, что социализм в своем существе чужд духовным традициям «индусского народа» и особенно принципам его «самой истинной» индуcтской, следовательно, и ведантистской философии. Он пишет: «...социализм — это не продукт нашей земли. Его нет в нашей крови и традициях. У него нет абсолютно ничего общего с тысячелетними традициями и идеалами нашей национальной жизни... Как таковой он лишен способности волновать наши сердца, воодушевлять нас к возвышенной жизни»⁶⁴. В данном случае Голвалкар выступает с позиций, диаметрально противоположных тем, коих придерживались Джавахарлал Неру, Сампурнананд и другие, которые опирались на веданту для обоснования правомерности и жизненности доктрины «индийского социализма».

5. Линия критического отношения к веданте

Наряду с апологией веданты как доминирующим течением в подходе к толкованию ее роли и места в культурном наследии Индии существует и линия критического к ней отношения. При этом и данная линия развивалась в разных направлениях соответственно идеологии тех общественных кругов, представители которых выступают с позиций критики в адрес веданты.

Следует заметить, что в ходе идейной борьбы вокруг национального культурного наследия в Индии давно сложилась и упрочилась традиция критических оценок как общего значения веданты в духовной жизни страны, так и ее конкретных

элементов⁶⁵. Эта традиция проявляется в двух основных формах — в критике «слева», т. е. с позиций рационализма и материалистической ориентации, и критике «справа», т. е. с позиций спиритуализма и фидеизма.

Напомним, что первая форма нашла свое выражение у представителей индийского либерализма именно в силу присущего им тяготения к рационализму, материализму и науке. Это отчетливо демонстрирует мировоззрение видного мыслителя и общественного деятеля Пенджаба Дев Атмы, который на рубеже XIX и XX вв. создал детально разработанную систему философского натурализма⁶⁶. Страстная приверженность рационализму и «научному методу» приводит его к нигилизму по отношению ко всем существующим религиям, включая и индуизм.

Исходя из этой атенстически окрашенной теоретической предпосылки, Дев Атма обрушился и на ведантистскую философию как мировоззренческий фундамент индуизма. Учитывая, что веданта является наиболее живучей и распространенной в стране идеалистической системой, к тому же пронизывающей все «ортодоксальные» философские учения, он видит в ней олицетворение индийского идеализма вообще и поэтому ей адресует свои гневные инвективы. Характерно название одной из глав его автобиографического труда: «Древняя религиозная философия Индии и ее мертвящее воздействие на страну». Под этой религиозной философией он имеет в виду именно веданту. Ее «мертвящее воздействие» он видит прежде всего в ведантистском принципе *вайрагьи* — отрешения от чувственно воспринимаемого мира и ухода в мир мистической медитации и аскетизма. Отмечая, что в природе происходит «прекрасный и славный» процесс прогрессивной эволюции, он пишет: «Индия тоже некогда переживала прогресс в различных областях учения, искусства и т. п., пока это пессимистическое и ложное учение *вайрагьи* не пустило свои корни. Когда индийские философы такого типа объявили целью обратный процесс эволюции в отличие от восходящего, поступательного движения Природы, началась деградация индийцев. Ведь во имя религиозного освобождения (*мокша, нирвана* и т. п.) они насаждали безразличие и отрешение человека от общественных связей... отказ от его обязанностей и ответственности по отношению к ним... Моя жизненная миссия, — подчеркнул Дев Атма, — состоит в том, чтобы опровергнуть такие ложные учения и губительные идеалы...»⁶⁷.

Именно в веданте видел Дев Атма одну из причин «деградации» Индии — ее культурной и экономической отсталости и колониального порабощения. Он считал, что страны Запада достигли огромного прогресса, в частности, благодаря тому, что были свободны от «мертвящего воздействия» квиетистской философии веданты, хотя он и не считал совершенными распространенные там системы миропонимания. «Отнюдь не индий-

ской философии,— писал он,— обязаны европейцы прогрессом, которого они добились. Индия все еще остро нуждается в том, чтобы избавиться от своих крайне разрушительных ведантистского и иных философских учений как в их современных, так и древних формах»⁶⁸.

Такая смелая критическая позиция Дев Атмы по отношению к веданте нашла немало сторонников и среди современных индийских философов. Об этом убедительно свидетельствует сборник «Перспективы философии Дев Атмы», изданный в Индии в 1983 г. Например, один из авторов, Д. Матхур, констатирует, что «любая философская теория наподобие трансцендентального идеализма или абсолютизма (а ля Шанкара), которая низводит всю эволюционирующую вселенную лишь до статуса *майи* и противопоставляет ей реальность „вневременного“ Брахмана, не может восприниматься всерьез. Именно в свете такого утвердившегося абсолютного идеализма, который игнорирует время и исторические условия, осознается исключительная важность натуралистической философии Дев Атмы, основывающейся на рационалистической интерпретации научного опыта и эволюционной истории вселенной»⁶⁹. Аналогичных взглядов придерживаются и другие индийские авторы статей, представленных в данном сборнике.

Не менее живуча и вторая форма критического подхода к веданте — ее критика «справа». Такая критика ассоциируется с творчеством Ауробиндо Гхоша, в философской системе которого она обрела свое наиболее яркое воплощение. Ее выразителем в наши дни является один из наиболее активных приверженцев философии Ауробиндо — проф. Дж. Н. Чабб. Среди многих его трудов, в которых затрагивается вопрос об отношении к веданте, привлекает внимание его доклад на 36-й сессии Индийского философского конгресса, состоявшейся в октябре 1961 г. и приуроченной к 100-летней годовщине со дня рождения Рабиндраната Тагора. Характерно само название темы этого выступления: «Веданта — переистолкование и критика». Нет необходимости следовать за представленным в нем подробным, порой даже скрупулезным разбором отдельных деталей учения о Брахмане, майявады и других ведантистских концепций — этот разбор всецело основывается на принципах гхошевского мистицизма и иррационализма. Достаточно лишь привести вывод, к которому приходит Чабб в результате такого разбора. Безапелляционно заявляя, что «интегральная система (Ауробиндо Гхоша. — А. Л.) не только раскрывает ворота для спасения духа, но и является жизнеутверждающей, жизнеоправдывающей системой», он заключает: «...развитие этой линии мышления предполагает движение за пределы традиционных учений спиритуалистической философии и поиски кульминации всех форм веданты — Шанкары, Рамануджи, Мадхвы и других — в интегральной философии Шри Ауробиндо»⁷⁰. Здесь движение «за пределы» спиритуалистической философии мыс-

лится не как выход к рационализму и материализму, а как движение в противоположном направлении — к еще более утонченному спиритуализму и иррационализму. Тем самым такая «критика» веданты объективно сводится к насаждению в общественной мысли Индии грубого мистицизма и фидеизма.

Линию критического отношения к веданте наиболее последовательно и с научно-методологических позиций проводят индийские марксисты. Их подход к данной философской традиции имеет исключительно важное значение в ходе сложной и острой идеологической борьбы, происходящей в Индии. Они опираются на ленинскую постановку вопроса об отношении к наследству прошлого, о необходимости определить, от какого наследства следует отказаться и какое должно принять и отстаивать. Они руководствуются указанием классиков марксизма-ленинизма о том, что хранить наследство надо «не так, как архивариусы хранят старую бумагу»⁷¹, не ограничиваться просто тем, что унаследовано, а выделять передовые, демократические, гуманистические традиции, очищать их от всего наносного и устаревшего, разоблачать их тенденциозное и ошибочное истолкование, бичевать «ренегатское или филистерское отношение к ним»⁷².

Для марксистов определение реальной и конкретной роли тех или иных компонентов национального духовного наследия представляет не просто академический интерес и отнюдь не является ординарным теоретическим вопросом, особенно в свете оживленных идейно-политических дискуссий, охвативших широкие слои интеллигенции. Для них это живая повседневная практика, порожденная объективно нарастающей борьбой нового со старым в индийском обществе, когда разрыв с отживающими традициями, преодоление социальных и культурных анахронизмов становится историческим императивом. В нынешней Индии в полной мере сбываются слова К. Маркса о том, что «как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое», определенные социальные силы «прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории»⁷³.

В этих условиях особенно актуальной становится деятельность индийских марксистов, связанная с научным исследованием духовного наследия своего народа. Веданта занимает здесь особое место прежде всего в силу ее воздействия на духовную жизнь страны и той идейной борьбы, которая ведется вокруг проблемы ее статуса в развитии общественной мысли. Участие индийских марксистов в этой идейной борьбе особенно важно вследствие усиливающейся тенденции прямой апологии веданты под прикрытием марксистской терминологии и якобы в целях пропаганды марксистского мировоззрения.

Свидетельство тому — острая дискуссия, развернувшаяся в марксистской печати Индии вокруг книги Б. Дешпанде «Мир веданты», изданной в 1974 г. Специфический колорит данной книге придает тот факт, что ее автор предстает как член Коммунистической партии Индии с 1948 г., а предисловие к ней написал бывший председатель Национального совета КПИ Ш. А. Данге. Уже одно это создает впечатление марксистского характера книги. К тому же в предисловии говорится, что «автор этого исследования руководствовался законами диалектического материализма, сформулированными Марксом, а также использовал материал древних ведических текстов и современных ученых о вселенной, представленных в теории Эйнштейна и получивших дальнейшее развитие в трудах советских философов и естествоиспытателей»⁷⁴.

В действительности же автор данной книги, некритически, слепо солидаризируясь с многочисленными апологетами веданты, рассматривает ее как высшую ступень «философской мудрости» Индии, как «высоконаучное мировоззрение» и утверждает, будто она предвосхитила не просто последующее развитие науки и философии в древности, но даже их достижения в наше время. «Не будет преувеличением сказать, — пишет он, — что масштабы научного мышления древнеиндийских мыслителей в области философии не только превосходили, но и оставили позади в известных аспектах даже XX век, в котором познание попросту коренится в высоком развитии естественных наук»⁷⁵. Здесь под «мыслителями в области философии» имеются в виду именно ведантисты, а каждому непредубежденному исследователю ясно, что идеалистская сущность веданты не просто далека от современных ей научных представлений, не говоря уже о науке нашей эпохи, но прямо им противоречит и в основе своей враждебна научному прогрессу.

В своей апологии веданты Дешпанде не останавливается перед грубой фальсификацией исторических фактов. Он, например, утверждает, будто крупнейшие мыслители Запада так или иначе испытывали именно ее влияние. Это относится не только, скажем, к Пифагору в древности, но и к Канту и Гегелю в новое время. То, что сказано по поводу последнего, служит убедительной иллюстрацией тех приемов, к которым прибегает автор для раскрытия этого влияния. Он утверждает: «Гегель, хотя он об этом и не говорит, был знаком с ведантистской философией Шанкарачарии и поэтому должен был знать его великолепную диалектику, теорию противоречий, отрицание отрицания, количественные и качественные изменения, теорию нераздельности причины и следствия... составляющие коренную основу философии Шанкарачарии. Однако Гегель создал свою диалектику на базе незрелой и наивной диалектики Аристотеля». После констатации такого историко-философского «факта» не приходится удивляться и «вердикту», который выносит автор великому немецкому философу: «...Гегель не пред-

ставлял себе диалектический процесс настолько научно, как его могли осознавать лишь мыслители веданты и Маркс...»⁷⁶.

Проскользнувшее здесь сопоставление веданты и марксизма не случайная оговорка, а, пожалуй, главный мотив рассматриваемой книги. По видимости в ней предпринята попытка развенчать утверждения буржуазных идеологов о неприменимости марксизма к индийским условиям. С этой целью и проводится мысль о том, что марксизм якобы всецело «согласуется» с духовными традициями Индии, прежде всего с ведантой. На деле же Дешпанде впадает в другую крайность: он не просто сближает веданту с марксизмом, но возвышает первую над вторым и тем самым противопоставляет их друг другу. Без тени смущения автор заявляет, будто Маркс и Энгельс ничего другого и не сделали, как возродили философию веданты. Утратив всякое чувство реальности, он патетически восклицает: «Таким образом, пока ведантистская философия оставалась достоянием глубоко погруженных в невежество индийцев, Карл Маркс своим великим гением... вновь развернул знамя веданты над миром, создав свою философию, свои теории, законы диалектики и научное мировоззрение...»⁷⁷.

Но Дешпанде этим не ограничивается, он приписывает великим учителям пролетариата «озабоченность» изучением веданты. В книге говорится: «Философия веданты... развилась в законченную философскую систему в Индии и достигла вершины человеческой мысли более трех или четырех тысяч лет тому назад. Именно поэтому все философы Запада, без всяких исключений, древние и современные, испытали влияние философии веданты и были воодушевлены ею, а Маркс, Энгельс и Ленин, которые возвышались над всеми современными философами, были даже настолько ею очарованы, что откровенно рекомендовали изучать и исследовать ее»⁷⁸.

Так апология веданты раскрывается еще одной своей антинаучной гранью — грубейшим извращением существа революционного учения марксизма-ленинизма.

Антиисторические, вульгаризаторские и по своей сути антимарксистские взгляды автора книги «Мир веданты» подверглись резкой, но справедливой и аргументированной критике со стороны индийских теоретиков-марксистов, которые единодушно отметили, что эта книга «грубо извращает основы марксизма-ленинизма и научное мышление вообще, пренебрегает реальными достижениями нашей культуры и философии и превозносит их негативные черты, явившиеся результатом нажима и потребностей отживающих господствующих эксплуататорских классов... Она объективно... помогает классовым врагам в их атаках на марксизм-ленинизм, припижает престиж Коммунистической партии Индии и вносит идеологическую путаницу в ее ряды»⁷⁹.

Участники дискуссии подчеркнули, что не веданта, которая по своему существу враждебна научно-материалистическому

мировоззрению, а объективно-исторический процесс, рост рабочего движения обусловили распространение в сознании трудящихся масс Индии революционных идей марксизма-ленинизма. Вместе с тем немалое значение в этом деле придавалось и культурному наследию страны, прежде всего материалистическим, рационалистическим и гуманистическим традициям индийской общественной мысли.

Относительно же задач, стоящих перед марксистами Индии и всеми прогрессивными силами страны в свете идейной борьбы вокруг культурного наследия, в резолюции, принятой по итогам дискуссии в связи с книгой Дешпанде, говорится: «Сложилось единодушное мнение, что Индия имеет большое и славное философское и культурное наследие. КПИ высоко гордится этими великими достижениями, достигнутыми на протяжении нескольких тысяч лет, и теми воззрениями, подлинными наследниками которых являются рабочий класс, трудящиеся массы и все демократические силы, и их задача состоит в том, чтобы обогащать эти достижения. В то же время необходимо придерживаться критического подхода к нашему прошлому, бороться против прославления тех аспектов наследия, которые отражают узкокорыстные интересы эксплуататоров... и развернуть бескомпромиссную идеологическую борьбу против реакционеров, реакционеров, которые стремятся узурпировать и извратить наше наследие»⁸⁰.

В своей бескомпромиссной борьбе против любых апологетических извращений сущности и исторической роли веданты индийские марксисты отнюдь не игнорируют и не умаляют влияния ведантистских и иных идеалистических традиций на общественное сознание, на формирование идеологических течений национально-освободительного движения в Индии. Этой проблематике уделяет значительное внимание видный деятель Коммунистической партии Индии Ш. Г. Сардесаи. Еще в 1967 г. он писал: «До конца 20-х годов *основное направление* в индийском освободительном движении, патриотические школы и течения в философии и культуре находились под очевидным влиянием идей „возрождения древнего и славного наследия Индии“. Это относилось и к Тилаку, и к Ганди. Нет сомнения в том, что подобная точка зрения играла существенную роль в борьбе с империалистами в течение десятилетий. Но ясно также и то, что она имела свои существенные недостатки»⁸¹. Последние были обусловлены прежде всего тем, что в «древнем и славном наследии Индии» первенство отдавалось религиозно-идеалистическим традициям, в частности традициям веданты. Углубляя эту обобщенную характеристику развития идеологического процесса в Индии, Ш. Г. Сардесаи в статье «Освободительное движение и идеология» констатировал: «Преобладающим философским мирозерцанием индийского национально-освободительного движения и его выдающихся лидеров до Неру был не материализм, а идеализм, или, если использовать наиболее

употребительное в Индии слово, спиритуализм»⁸². При чем нередко понятие «спиритуализм» ассоциируется именно с ведантой.

В одном из своих последних выступлений Ш. Г. Сардесаи отметил и то воздействие, какое оказывает непосредственно веданта на духовную жизнь страны: «Мистика веданты все еще продолжает держать в своей власти сознание и непонимание индусских масс... Невозможно отрицать, что веданта может вдохновлять на возвышенные и бескорыстные идеалы жизни. Это действительно произошло с бесчисленным количеством индийцев, которые пожертвовали всем ради освободительного движения»⁸³. Однако все это не служит и не может служить оправданием какой-либо апологии веданты. Ее влияние есть в конечном счете влияние религиозно-мистического миропонимания, противоположного и враждебного научному мировоззрению, научно-техническому, культурному и социальному прогрессу. Поэтому, несмотря на отмеченные успехи индийских марксистов в деле научного исследования национально-культурного наследия, вопрос об их активном участии в идейной борьбе вокруг традиций веданты как компоненте их общей идеологической борьбы отнюдь не снимается с повестки дня. Ш. Г. Сардесаи указал, что перед ними по-прежнему стоит задача научно обоснованной критики веданты «с социально-исторической точки зрения в дополнение к ее критике с позиций онтологии и эпистемологии... Нужно также обратиться к этике веданты... Этика, основанная на предписаниях *варн* и классового неравенства, классовой эксплуатации, разумеется, не может звать к освобождению масс»⁸⁴.

Позднее Ш. Г. Сардесаи подверг критическому рассмотрению непосредственно адвайта-веданту Шанкары, показав ее несостоятельность как в философско-теоретическом, так и в социальном плане. Он, в частности, писал: «...это была поразительно пессимистическая философия, которая расценивала отречение от жизни (саньаса) как высшую жизненную цель. Шанкара был также противником всякой эмпирической логики... Не было ли связано это мировоззрение Шанкары с общим застоем, который переживала Индия в тот период? Шанкара был идеологическим генералиссимусом общества, которое утратило уверенность в настоящем и всякую веру в будущее»⁸⁵.

Наконец, в статье «Наследие, которое мы развиваем, и наследие, которое мы отвергаем», опубликованной в еженедельнике «Нью эйдж» 8 января 1984 г., Ш. Г. Сардесаи подчеркнул, что ведантистская философия служит «идеологической основой индуизма и брахманского жречества» и тем самым относится к консервативной, антинародной, антинаучной традиции, противостоящей прогрессивной, народной, научной традиции. Имея в виду коммунистов, он решительно заявил: «...мы претендуем на то, что являемся наследниками всего того, что

есть здорового, прогрессивного и научного в наших традициях. Это наше наследие, которое мы будем развивать в противовес всем противостоящим силам, вопреки всякой клевете и измышлениям индусских реакционеров и шовинистов»⁸⁶.

Таким образом, проблема интерпретации веданты как ведущей духовной традиции Индии и определения ее роли в развитии современной индийской философии вызывает противоборство и конфронтацию мнений, суждений и оценок, выражаемых представителями философских академических и университетских кругов, религиозно-общественных организаций и политических партий страны. Несмотря на сложный, нередко ожесточенный характер этой идейной борьбы, она в общем и целом не только не подрывает доминирующего воздействия веданты на современный индийский идеализм, но даже в определенной мере усиливает это воздействие. Поэтому-то в рамках существующего разнообразия подходов к веданте превалирует ее не критическая апология, и лишь индийские марксисты, отстаивая подлинно научный подход к национальному культурному наследию, выступают за объективные оценки реального содержания и конкретной общественно-исторической роли всех его составных элементов, включая и веданту.

ВЛИЯНИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ ЗАПАДА. КОНТРАРНЫЕ СУЖДЕНИЯ

1. Апологетика западных идейных влияний

Анализируя проблему влияния общественной мысли Запада на современную индийскую философию, следует иметь в виду два самостоятельных, но взаимосвязанных момента: наличие реализованных, воплощенных результатов этого влияния, с одной стороны, и отношение к таким результатам, как и к самому процессу влияния,— его оценки, характеристики и интерпретации, которые встречаются в трудах и выступлениях индийских мыслителей,— с другой. Первый момент — большой и сложный вопрос, который, к сожалению, еще не получил должной разработки и ждет своего обстоятельного исследования; он выходит за рамки наших интересов. Мы сосредоточим свое внимание на втором моменте проблемы, где выявляются не просто множественность и разнообразие взглядов, но и острые разногласия, столкновения мнений, противоречивость исследовательских позиций.

При оценке этих позиций следует иметь в виду их объективно-историческую, социально-политическую детерминацию: ненависть к колонизаторам сопровождалась и неприязнью к культуре метрополии и Запада в целом. Не только в сознании масс, глубоко пропитанном религиозностью, но и в глазах национальной интеллигенции и сама эта культура, и мировоззрение, на котором она базируется, представлялись как «грубо материалистические» и чуждые «сокровенной природе» самобытных духовных традиций, и в особенности религии.

Вместе с тем передовые, дальновидные национальные лидеры, как правило получившие образование на Западе и приобщившиеся к его культуре, отнюдь не были склонны к огульному третированию последней, они осознавали, что наряду с порочными сторонами ей присущи и многие важные, позитивные элементы, которые способны содействовать как культурному прогрессу самих индийцев, так и укреплению в них чувства собственного достоинства и решимости покончить с колониальным порабощением. В то же время эти лидеры понимали, что успех освободительной борьбы в значительной мере зависит от степени вовлечения в нее широких масс, которые объективно являются носителями не только религиозности, но и косного

мифологического сознания, отживающих традиций, политической инертности. Исторический парадокс состоял в том, что именно религия представляла собой тот рычаг, с помощью которого единственно возможно было всколыхнуть массы. Таким образом, возникла диалектически противоречивая ситуация: для привлечения масс лидеры вынуждены были апеллировать к национальным духовным традициям, к религии, но для выработки эффективных средств и обоснования целей борьбы необходимо было опираться на все то ценное, что выработала научная, демократическая мысль Запада. Последнее представляло собой объективную потребность и в плане национального — культурного и социально-экономического — возрождения страны, поскольку «европейский образ мыслей и чувствования не менее необходим для успешной утилизации машин, чем пар, уголь и техника»¹.

В рамках этого объективно-исторического противоречия сложилась теоретико-методологическая проблема интерпретации взаимосвязи и взаимодействия «традиционализма» и «модернизма», причем последний, как правило, ассоциируется именно с новациями, возникающими на Западе. Эти новации, в свою очередь, приобретают нередко характер «образца» или «моды», следование которым, равно как и отклонение от них, становится предметом острой полемики и дискуссий. Конкретные же позиции имеют социально-классовую обусловленность, определяющую либо трезвые, научно обоснованные оценки, либо, напротив, бездумное, зачастую лицемерное копирование «западной моды», прикрываемое разглагольствованиями о приверженности культурному прогрессу. В беседе с Кларой Цеткин В. И. Ленин высказал глубокую мысль об отношении к «моде», бытующей на Западе в сфере культуры, и это в полной мере относится и к философии: «Почему нам нужно отворачиваться от истинно прекрасного, отказываться от него, как от исходного пункта для дальнейшего развития, только на том основании, что оно „старо“? Почему надо преклоняться перед новым, как перед богом, которому надо покориться только потому, что „это ново“? Бессмыслица, сплошная бессмыслица! Здесь много лицемерия и, конечно, бессознательного почтения к художественной моде, господствующей на Западе»².

Разумеется, нельзя догматизировать, абсолютизировать это положение. Среди приверженцев «западной моды», в частности, в Индии есть и такие, которые искренне и сознательно убеждены в необходимости заимствования того, что признается позитивным в западной культуре и способным содействовать процессу национального возрождения и духовной деколонизации. Они отдают себе отчет в том, что неприязнь к внешним, прежде всего западным, влияниям есть идейно-психологическое выражение ненависти к колониализму, с которым эти влияния ассоциировались.

Таких трезвых, непредвзятых взглядов на проблему влияния

общественной мысли Запада на Индию придерживался, например, С. Радхакришнан. Еще в 20-х годах он непосредственно связывал эту проблему с колониальным порабощением Индии: «Наша боязнь внешнего влияния пропорциональна нашей собственной слабости и отсутствию веры в себя... Отсутствие сотрудничества с западной культурой является мимолетным эпизодом, который был вызван неестественными обстоятельствами»³. Философ понимал, что эти «неестественные обстоятельства», т. е. колониальное положение Индии, неизбежно должны измениться — рано или поздно страна обретет национальную независимость, и тогда исчезнет «боязнь внешнего влияния». При этом он не закрывал глаза на негативные стороны и результаты западных влияний на Индию: многие ее лидеры, которые «были интеллектуальными посредниками, а не оригинальными мыслителями», своей бесплодностью в немалой степени обязаны именно «влиянию западного духа и позору подчинения». Радхакришнан добавляет: «Британцы знают глубокие, коренные причины современной позиции Индии, как бы она ни называлась: смутой, восстанием или вызовом. Они пытались насаждать свою цивилизацию, которую, естественно, считали высшей, и это вызывало беспокойство у индийцев». Однако «Индия не питает никакой симпатии к этой политике культурного империализма. Она цепко держится за свои древние обычаи... Тот, кто знаком с историей прошлого Индии, может сочувствовать ее желанию поселиться в своем собственном духовном доме...»⁴.

«Культурный империализм», по мнению Радхакришнана, породил застои и в развитии индийской философии. Он считает, что многие философские труды, созданные в недавнем прошлом, «стоят значительно ниже уровня лучших работ прошлых столетий. Если бы мысль была меньше задавлена, — заявляет он, — то она обладала бы большим полетом». Упадок отечественной философии как следствие колониального порабощения страны преодолим, уверен мыслитель, только при условии ликвидации чужеземного господства: «Требование самоуправления является внешним выражением желания предохранить себя от вторжения в область души». Между тем, как справедливо констатирует философ, индийская мысль на протяжении своей долгой истории многократно испытывала внешние воздействия. И Радхакришнан приходит к выводу: «Если Индия усвоит ценные элементы западной цивилизации, то это будет только повторением аналогичных процессов, которые уже имели место в истории индийской мысли много раз». Он не сомневается в необходимости использования достижений культуры и философии Запада в ходе возрождения национальной культуры и выработки новой «национальной философии», отвечающей исторической перспективе: «Если Индия добьется у себя свободы, то западный дух будет великой помощью индийскому уму»⁵.

Завоевание страной независимости не только не ослабило, но еще более обострило проблему влияния на Индию западной культуры и общественной мысли в связи с поисками путей и средств национального возрождения. Инерция нигилистического отношения к такому влиянию постепенно стала ослабевать, начало набирать силу течение, представители которого даже открыто превозносили западную философию и выступали как эпигоны ее «модных» систем и учений. Идеино-психологическую мотивацию этого течения охарактеризовал А. Гупта в серии статей, опубликованных в еженедельнике «Бихар геральд» в 1961 г. По его собственному признанию, каких-нибудь два десятилетия назад он «не понимал того, что Запад достиг больших успехов во всех областях знания», и потому с пренебрежением относился к любой мысли о превосходстве Англии над Индией. Объясняется это, по его мнению, крайне отрицательным отношением к самому факту британского колониального господства. После же завоевания страной независимости обстоятельства коренным образом изменились. «Теперь,— заявлял А. Гупта,— психологически я лучше подготовлен для правильного определения ценности западной цивилизации и культуры»⁶. Объявляя себя страстным почитателем Запада, он безапелляционно утверждал, что последний поставлял и всегда будет поставлять Индии «учителей по всем областям знания»⁷.

Непосредственно применительно к философии аналогичные идеи выражал в то время А. Мукерджи. По его мнению, поступательное развитие индийской философии будет обеспечено лишь в том случае, если она станет ориентироваться и опираться на английскую философию. Произвольно обобщая, он заявлял, будто «современные индийские мыслители отдают себе отчет в том, что они многим обязаны английской философии», от которой «прямо или косвенно исходит большинство конструктивных предложений»⁸.

Однако, как показывает практика, даже те, кто непомерно превозносят такие «конструктивные предложения», потерпели полное банкротство в их реализации; ни А. Мукерджи, ни другие его единомышленники, в сущности, не внесли никакого вклада в отечественную философию, если не считать таковым их преклонение перед западной мыслью. Именно в начале 60-х годов С. Радхакришнан справедливо указывал: «В индийских философских кругах происходит брожение, вызванное воздействием западной мысли на традиционные доктрины. Вообще говоря, оно не повлекло за собой больших изменений во взглядах... Некоторые философы отвергли индийские традиции и восприняли идеи Запада, но не случайно эти философы не оказали сколько-нибудь глубокого влияния ни на индийскую, ни на западную философию»⁹.

Тем не менее, несмотря на всю очевидную бесплодность, апологетика западной философии сохранила своих приверженцев в Индии на протяжении истекших двух десятилетий; прав-

да, в наши дни она остается уделом лишь немногочисленных представителей индийской научной общественности. Проживающий последние годы в США, но сохраняющий активную связь с родной интеллектуальной почвой Индии видный философ П. Т. Раджу в капитальном труде «Структурные глубины индийской мысли», изданном в Дели в 1985 г., отметил, что «в Индии имеются академические философы, чье знакомство с индийской мыслью поверхностно и ограничено, они преимущественно специализировались в западной философии. Именно некоторые из них возвысили голос против всякой традиционно индийской философии». Весьма любопытно и саркастическое по своему духу и смыслу примечание автора к приведенным словам: «Представляется, что кое-кому из них принадлежит идея о том, что моральный долг Англии и остальной части Запада — спасти индийцев от их традиционной философии. Но и на Западе имеются те, кто жалеют индийцев за их неспособность развить что-либо существенное из их традиционных философских систем»¹⁰.

Последнее замечание особенно симптоматично. Не вдаваясь в дискуссию по сомнительному вопросу о «жалости», следует признать, что идею о благотворности влияния общественной мысли Запада на индийскую философию активно поддерживают и культивируют некоторые европейские и американские индологи, иногда и добросовестно заблуждающиеся. Применительно к современному периоду особый интерес в этом плане представляет книга «Индийская философия после завоевания страной независимости», изданная в 1979 г. и принадлежащая перу прогрессивного американского специалиста по истории общественной мысли Индии Дейла Рипе¹¹.

Отправляясь от выраженного в предисловии в принципе правильного положения, что, как показывает сама индийская мысль, «больше не существует какого-либо Востока или Запада в философии», что есть «один философский мир», Дейл Рипе тем не менее критикует крупного историка индийской философии Сурендраната Дасгупту (1885—1952) как раз за утверждение, что «индийская философия подобна тропическому лесу, где можно обнаружить почти все типы мысли, которые были распространены на Западе со времен древних греков»¹². Такая несогласованность отправных теоретических посылок и объективного содержания проявилась у автора в целом ряде вопросов, но особенно отчетливо — именно в подходе к проблеме соотношения современной индийской и западной философии.

Несмотря на то что в предисловии Д. Рипе провозглашает «зависимость от зарубежной мысли» лишь одним из объектов своего исследования, реальное содержание его книги свидетельствует, что данный тезис является и исходным и определяющим в его подходе к освещению и интерпретации философии в независимой Индии. Действительно, Д. Рипе ставит прогресс со-

временной индийской философии в прямую зависимость от западной философии. По его мнению, именно после того, как в XV в. португальцы, французы и англичане проникли в Индию, началось и продолжается поныне воздействие европейской мысли на сознание индийцев. Логика его рассуждений сводится к тому, что коль скоро на Западе господствует идеализм, то и в Индии наблюдается та же картина. Он «напоминает» читателю, что «одно из главных препятствий на пути развития объективной (т. е. научной, материалистической.— А. Л.) философии в Индии состоит в живучести идеалистической философии в Европе и Америке»¹³.

Следует отметить, что в книге содержится параграф, посвященный влиянию Китая на индийскую философию. Но это влияние, по мнению Д. Рипе, коснулось лишь «левого крыла крестьянства, особенно в Бенгалии и Андхре. Имело место и влияние на членов профсоюзов. Однако,— добавляет Рипе,— было бы опрометчивым считать, что академические философы проявляли большой интерес к трудам Мао или других лидеров китайского социализма»¹⁴. Менее двух страниц книги отведено влиянию СССР на индийскую философию: «прямого воздействия» советских философов на индийскую философскую общественность автор не усматривает. Недооценивая, как нам представляется, неуклонно расширяющегося распространения марксистско-ленинских идей среди широких масс трудящихся и прогрессивной интеллигенции, Д. Рипе безосновательно утверждает: «Такое философское мировоззрение, как истодиа-мат (термин, который автор сам ввел и широко им оперирует.— А. Л.), едва ли признается даже как возможность в Индии»¹⁵.

Один из важнейших объектов исследования Д. Рипе — влияние западной мысли на индийскую философию на примере трех стран (по убывающей степени такого влияния) — Англии, ФРГ и США. Основанием и критерием выявления силы этого влияния служит приверженность ряда индийских философов «модным» течениям и школам западной философии. При этом данный факт подвергается такому гиперболическому обобщению, в результате которого взгляды небольшой группы философов выдаются за индийскую философию в целом.

Центральная глава рассматриваемой книги, озаглавленная «Метафизика и диалектика в независимой Индии», характеризует современную индийскую философию по принципу «адаптации к западной философии». В последней выделяется «британская модель», приверженцами которой в той или иной форме выступают Дайя Кришна, Н. К. Девараджа, Раджкумар Гупта, Дхармендра Гоел и другие, которые пока что едва ли имеют основания претендовать на роль крупнейших авторитетов в философских кругах страны. Аналогична репутация сторонников «германской модели»: Дж. Л. Мехты — последователя М. Хейдеггера, Рамаканта Синари — приверженца феноменоло-

гии. Наконец, наименее влиятельными, по признанию самого автора, являются последователи «американской модели»: С. Г. Сатхайте — эпигон Дж. Дьюи, Динеш Матхур — последователь американского натурализма. Завершается эта глава по меньшей мере спорным заключением: «Метафизика и диалектика в современной Индии в своем существе движутся в направлении к новейшим европейским моделям. Хотя все еще осуществляется большая традиционная работа, в университетских центрах, где появилась прикладная философия, это новое направление отмечено британской, германской и американской моделями»¹⁶.

Наконец, обращаясь к типологической конкретизации данной магистральной, по его мнению, линии в развитии философии в независимой Индии, Д. Рипе совершенно безосновательно утверждает, что если до завоевания независимости индийская философия основывалась преимущественно на объективном идеализме, то теперь она движется в направлении субъективного идеализма именно европейского типа¹⁷. Такое утверждение несостоятельно: как мы попытались показать, индийская философия в силу ряда объективных причин обладает своеобразным «иммунитетом» против субъективного идеализма, среди индийских философов, насколько нам известно, нет активных последователей Беркли, Юма, Фихте и других видных представителей европейского субъективного идеализма.

Таким образом, в защите идеи о решающем влиянии западной общественной мысли на современную индийскую философию смыкаются позиции некоторых индийских ученых и зарубежных индологов. Но их подход оказывается и односторонним, и далеко не превалирующим в решении проблемы соотношения внешних влияний и воздействия национальных духовных традиций. Он не встречает сочувственного отклика в прогрессивных кругах индийской философской общественности и вызывает с их стороны обоснованную и обстоятельную критику. Вместе с тем этот подход влечет за собой ответную реакцию в форме другой крайности — апологии философских традиций Индии и нигилизма по отношению к западным влияниям.

2. Третирование влияний общественной мысли Запада

Нигилистическое отношение к влияниям общественной мысли Запада на индийскую философию также сложилось в условиях колониального положения Индии, которые предопределили специфические особенности проникновения в страну новых ценностей и жизненных ориентаций, порожденных взлетом как рационализма, научного познания, так и механистического материализма, эмпиризма, прагматически-меркантильного духа, сопровождавших научно-технический прогресс на Западе и экспортированных в колониальные страны. В Индии эти явле-

ния, естественно, приходили в столкновение с устоявшимся, традиционным, ставшим стереотипным образом мышления и обывенного сознания, а это обретало резонанс и на уровне философии¹⁸.

Разумеется, реакция философов на указанный процесс отнюдь не была ни однозначной, ни константной — она была динамичной, противоречивой и претерпела определенную эволюцию в ходе национально-освободительного движения. Достаточно отметить принципиальные различия подходов к оценке влияния западной культуры на Индию таких национальных лидеров, как Махатма Ганди и Джавахарлал Неру. Вместе с тем взгляды первого, выражавшего нигилистическую линию, к концу его жизни существенно изменились. Напомним, что в первые десятилетия XX в. Ганди подверг западную цивилизацию бичующей критике, назвав ее «сатанинской», несовместимой с высокой нравственностью, духовной сущностью человека. Он заявлял, что «спасение» Индии в том, чтобы забыть все, чему она научилась за последние пятьдесят лет, и вернуться к опрошенной жизни, свободной от таких «пагубных» явлений этой цивилизации, как железные дороги, телеграф, больницы, адвокаты и т. п. «Критики,— говорил Ганди,— именуют индийскую цивилизацию цивилизацией набедренной повязки. Но если набедренная повязка свидетельствует также о простоте, то пусть она символизирует индийскую цивилизацию... Европейская цивилизация, несомненно, соответствует европейцам, но она разрушит Индию, если мы попытаемся копировать ее»¹⁹.

Однако позднее Ганди постепенно стал осознавать, что такой нигилизм по отношению к иноземной культуре может в будущем привести к духовной изоляции Индии и серьезно затруднит процесс ее национального возрождения. И в ответ на справедливые упреки по этому поводу со стороны Рабиндраната Тагора он в начале 20-х годов заявил: «Я хочу, чтобы ветер культуры всех стран свободно веял у моего дома. Но я не хочу, чтобы он сбил меня с ног. Я не хочу жить в домах людей как незванный гость, как нищий или раб»²⁰. В дальнейшем эта линия в воззрениях Ганди практически возобладала, но посеянные ранее зерна нигилизма по отношению к западным влияниям полностью своей жизнеспособности не утратили, их новые ростки пробивались и в условиях независимой Индии, в частности и в сфере философии.

Волна поисков действенной «философии жизни» подхватила и тех индийских философов, кто оставались непреклонными приверженцами «собственных ресурсов» и «стерильной» самобытности. Они исходили из того, что индийская философия утратила свою «жизненную активность» именно в результате контактов с западной мыслью и, следовательно, только прекращение этих контактов и возвращение индийской философии к своим традиционным истокам может вернуть ей ее былую славу творчески-руководящего мировоззрения.

Такие установки приобрели характер своеобразного теоретического кредо так называемых традиционалистов, которые оправдывали свои ретроградные позиции неприязнью к европоцентризму. В опубликованном еще в 1941 г. западными индологами коллективном труде «Современная Индия и Запад» этот мотив был подчеркнут со всей определенностью: «Европейская культура больше не рассматривается как высшая, и укоренилась идея о том, что не Индия должна учиться у Европы, а Европа многое могла бы позаимствовать у Индии. Был выдвинут лозунг, что Восток духовен, а Запад материалистичен... Это — идефикс, которая окрашивает и извращает воззрения образованных классов, и некоторые из их представителей склонны даже сомневаться в том, может ли вообще что-либо хорошее исходить из Европы»²¹.

Нельзя не отметить, что «материалистичность» Запада служила и продолжает служить «традиционалистам» одним из главных аргументов против целесообразности и даже самой возможности заимствования чего-либо ценного из западной культуры и философии, поскольку «материалистичность» (трактуемая чрезвычайно расширительно — от материального процветания до материализма как философского направления) якобы в корне противоречит «духовности», которая рассматривается ими как базис или сердцевина индийской философии и культуры. При этом игнорируется тот непреложный факт, что и в западной мысли нет ни единообразия, ни монолитности и совершенно неправоммерно сводить ее к одному лишь «материализму». На это указывают и сами индийские философы. Например, Д. П. Сингал справедливо отмечал, что элементарное исследование показывает «внутреннюю противоречивость западной традиции». Последняя, продолжает он, «зачастую характеризуется как традиция материального прогресса и научных достижений; между тем довольно сильное развитие получила христианская мистика, и вплоть до недавнего времени наука решительно отвергалась на христианском Западе... Даже британская мысль, которая более непосредственно и тесно была связана с Индией, чем общественная мысль какой-либо другой европейской страны, имела свои внутренние конфликты и противоречия...»²².

Несмотря, однако, на это, тезис об однородной или однозначной «материалистичности» Запада прямо или косвенно использовался в качестве аргумента философами — противниками заимствования в какой бы то ни было форме западных идей, особенно при решении вопроса о судьбах и перспективах развития отечественной философской мысли.

Идейные установки «традиционалистов» были развернуто представлены уже в ходе упоминавшейся дискуссии о путях «реориентации» индийской философии на 31-й сессии Индийского философского конгресса в 1956 г., в частности в выступлении Г. Р. Малкани. Будучи рьяным защитником традицион-

ных форм индийского идеализма, он исходит из того, что философия Индии коренным образом, и понимается, «выгодно» отличается от западной философии, у которой ей решительно нечего заимствовать. Не нужен ей, по его мнению, и «так называемый рациональный метод западной философии, который, как принято считать, придает последней богатое содержание и видимость прогресса»²³. Единственное, что необходимо каждому индийскому философу,—вернуться к «своей собственной традиции», возродить в себе веру в «прогрессивный характер» отечественной мысли и в свою возвышенную «философскую миссию». На основании всего этого Г. Р. Малкани и пришел к тому заключению, которое мы приводили выше: индийской философии надлежит избавиться от тех «ложных философских ценностей», которые были привнесены в нее «в результате наших контактов с западной культурой»²⁴.

Следует подчеркнуть, что даже среди самих «традиционалистов» подобный воинствующий нигилизм по отношению к западным влияниям не встречает полного сочувствия. Многие придерживаются мнения, что можно и нужно предотвращать воздействие западной мысли на индийскую философию, однако и допустимо заимствование достижений Запада в сфере науки и производства. Например, Нирод Мукерджи утверждал: «...вполне вероятно, что обществу позволительно усваивать некоторые из новейших технических средств для повышения жизненного уровня, но в то же время оно может оставаться приверженным к старой системе ценностей. Страны Южной Азии подтвердили такую возможность...»²⁵.

Многие из индийских философов, мировоззрение которых основывается всецело или преимущественно на традиционных принципах национальной философской классики, предпочитают говорить о недопустимости «слепого», «бездумного» копирования западного образа мысли. Однако они не выдвигают каких-либо конкретных и убедительных критериев разграничения между бездумным и осознанным, неправомерным и оправданным заимствованием идей западной философии. В результате оказывается, что эти философы на деле остаются в одном лагере с нигилистами-«традиционалистами».

Это демонстрирует, например, видный индийский философ, приверженец адвайта-веданты Т. М. П. Махадеван. Говоря о «духовном ренессансе», который в наше время переживает Индия, он заявлял: «Политическая независимость, достигнутая в 1947 г., сама явилась следствием этого нового пробуждения. Раджа Раммохан Рай, Свами Дайянанда, Шри Рамакришна и Свами Вивекананда в прошлом веке заложили фундамент новой эры в нашей стране. Все они подняли Индию к осознанию того, что рабское подражание чужеземным образцам мысли и нормам поведения равносильно духовному самоубийству. Все они пролили яркий свет на древние религиозно-философские идеи и идеалы Индии. Из их учения было ясно, что ведическая

религия и ведантистская философия были предначертаны не для исключительной выгоды нескольких человек, которые стремятся к эгоистическому спасению, а для всего человечества...»²⁶. При таком редуцировании индийской философии к ведантистскому идеализму практически снимается вопрос о каких-либо заимствованиях извне. Махадеван сетует на то, что в университетах Индии западная философия изучается в большем объеме и более интенсивно, чем отечественная, но при этом он недвусмысленно замечает: «Обзор выступлений на прошедших сессиях Индийского философского конгресса покажет, что дух индийской философии не только сохранен, но еще более обогатился посредством критического осмысления и критических оценок западных школ философии»²⁷. Судя по контексту данного труда Махадевана, автор не допускает каких-либо заимствований из западной философии и, в сущности, выражает нигилистическое к ней отношение.

Неудивительно, что подобный нигилистически-изоляционистский подход отдельных индийских философов к вопросу о влияниях общественной мысли Запада не встречает всеобщего одобрения — он, напротив, все более изживает себя перед лицом неуклонно расширяющегося взаимодействия Индии со всем остальным миром в различных областях жизни, включая и сферы культуры и философии. Этот подход остается свойственным «мыслителям старого типа», как их именуют их же соотечественники. Известный философ, бывший министр в центральном правительстве Индии Д. П. Чаттопадхьяя, имея в виду таких «мыслителей», указывал: «Их реакция на вызов модернизации почти всецело негативная. Они предпочитают укрыться внутри раковины традиций и пытаются рационализировать и некритически оправдывать то, что мы уже имеем. Этот некритический подход представляется мне весьма извращенной формой культурного позитивизма»²⁸. Такое же отношение к упомянутому подходу выражает Калидас Бхаттачария: «Трудность с этими старотипными учеными в области индийской философии состоит в том, что они живут в собственном замкнутом мире и не заботятся об установлении контактов с другими, кроме как в своем ограниченном мире»²⁹. К этим ученым относятся некоторые представители так называемой академической, или университетской, философии³⁰ и в еще большей мере ортодоксально мыслящие «профессиональные святые» — носители религиозно-философской мысли Индии, всецело основывающейся на догматизируемых и гипостазируемых национальных духовных традициях³¹.

Таким образом, нигилистическое отношение к влияниям западной философии на Индию еще менее, чем их апологетика, встречает сочувствие и поддержку в среде индийской философской общественности. В ходе острых дискуссий, идейных столкновений по данной проблеме превалирующим оказалось направление, отмеченное стремлением к реалистическим оцен-

кам и оптимальным решениям. Об этом убедительно свидетельствуют материалы ряда состоявшихся в 60-х годах специальных симпозиумов и конференций.

Так, Индийский комитет культурной свободы (Indian Committee for Cultural Freedom) провел в 1961 г. в Дели семинар на тему «Традиция и модернизм в Индии», где прозвучали трезвые, свободные от субъективистских предубеждений оценки как роли традиций, так и значения науки, современного научного мировоззрения для культурного и социального прогресса страны.

Один из участников семинара, Р. Л. Нигам, заметил, что консервативные принципы индуизма (мы повторим еще раз приведенную выше мысль) «противоречат лучшим современным идеям и ценностям, которые стоят выше, чем традиционные ценности индийской культуры,— выше не просто потому, что они современны, но потому, что они согласуются с разумом и достоинством человека». Стремясь развеять опасения «ортодоксов» относительно «разрушения» современной наукой сокровенной индийской «духовности», Нигам заявил: «...приемля научную мысль и ценность науки, мы не приносим в жертву нашу душу, а скорее освобождаем наш дух»³².

Подобные же трезвые суждения о соотношении традиций и «модернизации» прозвучали на семинаре в Бомбейском университете, состоявшемся в начале ноября 1969 г.³³. В коллективном труде «Философия и культура Востока и Запада» индийские авторы, хотя и обнаружили расхождения по частным вопросам, тем не менее были единодушны в признании необходимости творческого и критического усвоения философского опыта Запада в интересах прогресса и обеспечения практической действенности их отечественной философии. Ш. К. Саксена, например, писал: «То, что Индия все еще удерживает от своей философской традиции после многих веков пассивности,— это не развитие или модификация ее древних философских систем и теорий, а скорее философский подход и взгляд, которые являются в большей мере критическими, нежели созидательными. Если философия — продукт общего климата идей (как это и есть на самом деле), то можно смело предсказать, что философская деятельность в будущей Индии пойдет в направлении выработки философии сосуществования Запада и Востока, старого и нового и в открытии широчайших сфер согласия и соревнования между ними»³⁴.

Если принять во внимание огромную консервативную силу духовных традиций в Индии, то указанную выше установку на отстаивание идеи целесообразности и необходимости «адаптации» традиционного мировоззрения к современным принципам научного мышления следует расценить как прогрессивную. Призывая к их «совмещению», реалистически мыслящие индийские философы подчеркивали необходимость освоения последнего. Тем самым расчищалась дорога для проникновения науч-

ных представлений в сознание как интеллигенции, так и более широких слоев общественности страны.

Многие из этих философов стали все настоятельнее акцентировать внимание на «совместимости» индийской «духовности» с новейшими веяниями эпохи в сфере мировоззрения, которые ассоциировались прежде всего с научными достижениями Запада. Например, К. Сатчидананда Мурти, предвосхищая возможные опасения «ортодоксов» и «традиционалистов», что такая «совместимость» может привести к созданию некоей «гибридной цивилизации», указывал, что «индийский дух более гостеприимен по отношению к науке. Новые идеи, эксперименты и обновление путей жизни не страшны для Индии. Она их усваивает без каких-либо затруднений». Он пояснял далее: «Эта открытость ума и восприимчивость возникли потому, что Индия обладает взглядом, свободным от какой бы то ни было исключительности. В Индии нет того упорства в противопоставлении и претензий на исключительность истины, какое свойственно Западу... Более того, Индия всегда была прагматичнее Европы. Ее философия, ее искусство, ее любовь почти всегда были прагматичны»³⁵.

Употребляемое здесь понятие «прагматичность», разумеется, ничего общего не имеет с прагматизмом как одним из новейших течений буржуазной философии — оно означает высокую степень «адаптируемости» индийской мысли и культуры к научному духу, к рационализму как важнейшим символам современной эпохи. Такая ориентация — и это отмечают не только философы, но и многие социологи и политологи — положительно отражается на сознании и творчестве многих представителей индийской интеллигенции, которые все решительнее порывают с абстрактно-метафизическими канонами традиционной культуры и религии и, обращаясь к реальным жизненным проблемам, переходят на позиции «модернизма». Так, например, характеризуя творчество ряда современных хиндиязычных писателей, И. К. Малик отмечал: «Социальные и политические проблемы воодушевляют их в несравненно большей мере, нежели религиозные и метафизические... В своих произведениях они осуждают предписания, навязываемые традицией, кастовую систему и ценности, ассоциируемые с ортодоксальным брахманизмом. Их литературные герои воплощают атрибуты современного человека: приверженность универсализму, рационализму и эгалитаризму»³⁶.

Все это свидетельствует о том, что передовые, трезвомыслящие представители индийской философской общественности (а они составляют подавляющее большинство) отвергают оба крайних подхода и ищут оптимального соотношения западных влияний с самобытными духовными традициями страны в интересах приближения отечественной философии к потребностям и задачам национального возрождения, социального и культурного прогресса.

3. Концепция «синтеза» индийской и западной философии

Потребность в непредвзятых оценках соотношения влияний общественной мысли Запада и национальных духовных традиций выдвинула задачу выработки концептуально обоснованного подхода к решению данной проблемы. Ее наиболее оптимальным обобщенно-теоретическим решением стала концепция творческого «синтеза» всего того, что признавалось как достижения индийской и западной философии. Будучи интегральной, хотя и сегментарной частью более широкой проблемы «синтеза» культур Индии и Запада³⁷, эта концепция сама приобрела силу традиции в индийской общественной мысли, особенно в идеологии национально-освободительного движения.

Общая тенденция к «синтезированию», характерная для мировоззрения ряда национальных лидеров в новое и новейшее время, была детерминирована объективно-историческими условиями Индии — страны многоукладной, многонациональной, поликонфессиональной, а это в сочетании с колониальным порабощением порождало острейшие конфликты на экономической, национально-этнической и религиозно-общинной основе. К тому же страна раздиралась классовыми противоречиями, которые усугублялись непримиримой конфронтацией кастовых сословий, а также разобщенностью между ними и неприкасаемыми. Наконец, пестрый конгломерат политических партий добавлял ко всему прочему еще и острые межпартийные разногласия.

Национальные лидеры осознавали, что задачи антиимпериалистической, освободительной борьбы настоятельно диктуют необходимость достижения сплоченности и единства всех патриотических сил, а это, в свою очередь, требует определенной идейно-теоретической основы. Основательные усилия в этом направлении были предприняты Джавахарлалом Неру, у которого идея «синтеза» обретала вполне зримые концептуальные очертания³⁸.

Представляется, что именно воззрения Джавахарлала Неру на проблему «синтеза» послужили существенным стимулом ее разработки на философско-теоретическом уровне в независимой Индии и потому заслуживают более пристального рассмотрения. Как политический деятель, Неру тяжело переживал факт многосторонней разобщенности и противоречивости общественной жизни Индии; как мыслитель, он задумывался над выработкой такого теоретического подхода, который на практике позволил бы преодолеть эту всеобщую конфронтацию и обеспечить национальное единство страны. Он обратился к истории Индии, которая, как ему казалось, подсказывала формулу такого подхода, и эта формула — «синтез».

С приходом в Индию мусульман возникла проблема соотношения между исламом и индуизмом, и реформаторы, при-

надлежавшие к той и другой религии, по словам Неру, старались сблизить их между собой: «То есть прилагались усилия для достижения синтеза обеих религий, иначе говоря, сочетания их обеих... Даже некоторые мусульманские правители, и особенно великий Акбар, старались осуществить этот синтез». Высоко оценил Неру усилия в данном направлении Рамананда, который жил в XIV в. на юге страны и «был первым популярным деятелем», выступившим с проповедью такого синтеза. «Так,—отмечает Неру,—обстояло дело с религиозными реформами и синтезом религий. Во всех других областях жизни также происходил синтез, порой сознательный, но чаще неосознанный»³⁹.

Из этих «других» областей жизни внимание Неру привлекли противоречия между княжествами и мелкими государствами, на которые была расчленена средневековая Индия. Исторический обзор этих противоречий привел его к следующему выводу: «Итак, пока государи ссорились и истребляли друг друга, глубинные силы в Индии непрерывно трудились над синтезом страны, чтобы народы Индии могли бы жить вместе в гармонии и объединить свою энергию в борьбе за прогресс и улучшение условий жизни. В течение столетий эти силы достигли значительных успехов. Но еще до того, как их работа была завершена, снова произошел распад, и мы оказались отброшенными назад. И сегодня нам снова надо продвигаться по тому же пути и трудиться над синтезом всего, что есть у нас хорошего. Но на этот раз синтез должен опираться на более прочный фундамент. Он должен покоиться на свободе и социальном равенстве и соответствовать лучшему мировому порядку. Только тогда он будет незыблемым»⁴⁰.

Здесь, таким образом, отчетливо выражен генезис идеи «синтеза», над которой Неру продолжал «трудиться» до конца жизни и которую стремился поставить на «более прочный фундамент», хотя последний в его понимании, как это видно из приведенного высказывания, имеет довольно абстрактную форму.

Какое же содержание вкладывал Неру в понятие «синтез»? На какие объекты, по его мнению, распространяется метод «синтезирования» и какие цели достигаются с его помощью? На эти, как и на другие вопросы философского характера, тщетно искать в трудах Неру исчерпывающие, точные и ясные ответы. В общем «синтез» он понимает как соединение различных, прежде всего противоположных, элементов в единое целое. Причем это соединение мыслится им в трех разновидностях: а) как умственный, познавательный прием обретения нового знания или более высокого уровня духовно-нравственного развития; б) как операция некоего субъективно-объективного порядка, т. е. осуществляемая как бы независимо от воли и сознания человека, но в то же время и не без его участия, и в) как объективный процесс слияния противоположных тенденций

и течений в различных сферах жизни — социально-политической, идеологической, культурной.'

Познавательный аспект «синтеза» выражался в том, что последний рассматривался Неру как средство приобщения Индии к достижениям научно-технического прогресса, но при этом он противопоставлялся аналитическому методу, который якобы этому не способствует. «Наш подход к знанию,— писал, например, Неру,— в прошлом был синтетическим, но ограничивался Индией. Эта ограниченность продолжала существовать, и синтетический подход постепенно уступил место аналитическому. Мы должны теперь сделать большее ударение на синтетическом аспекте и сделать весь мир объектом нашего изучения. Это ударение на синтезе,— обобщал Неру,— действительно необходимо для каждой нации и личности, если они хотят выйти из узких рамок мышления и действий, в которых большинство людей жило так долго. Развитие науки и ее применение сделали это возможным для нас...»⁴¹.

Немалое внимание в своих рассуждениях о «синтезе» уделяет Неру второму его аспекту. В данном случае его мысли носят и абстрактно-философский, и более конкретный характер. Так, нередко он говорит о синтезе между новым и старым. В «Открытии Индии», раскрывая диалектику их взаимосвязи, он писал: «...неизменно видны попытки понять новое, приспособить его и привести в гармонию со старым... Часто это старое сохраняет лишь внешнюю форму, являясь неким символом, в то время как внутреннее его содержание меняется. Однако что-то существенное, что-то живое продолжает оставаться, какой-то стимул, побуждающий людей двигаться в не совсем для них явном направлении. И неизменно остается стремление к синтезу между старым и новым. Именно этот стимул и это стремление заставляли индийцев двигаться вперед и позволили им усвоить новые идеи, сохранив в то же время многое от старого»⁴². Важно, что упоминаемый здесь «стимул», по представлениям Неру, носит печать объективной обусловленности, тогда как стремление к «синтезу» и его реализация, по его мнению, дело субъективное.

Третий аспект «синтеза» получил заметную акцентировку в воззрениях Неру после завоевания страной независимости. В этот период особенно давали себя чувствовать его уступки идеализму, пристрастия к так называемой «духовности». Неудивительно, что объектами «синтеза» он объявил такие противоположности, как наука и религия, материализм и идеализм. В 1959 г. он, например, провозглашал, что преодоление конфликта между наукой и религией должно привести к их «синтезу»: «Высшей привилегией Индии была бы помощь в достижении такого синтеза. Это соответствовало бы древнеиндийской традиции, предписанной в эдиктах Ашоки»⁴³.

Уже в качестве премьер-министра Республики Индии Неру стремился доказать возможность и даже необходимость выра-

ботки нового мировоззрения, которое он именовал «философией синтеза», или «третьей идеологией». Он говорил о стремлении «создать прагматический синтез различных систем политической философии» и отмечал, что для Индии с древнейших времен до наших дней характерен «скорее синтез, чем *антитезис*»⁴⁴. По его мнению, «философия синтеза» призвана усваивать лучшие черты материализма и идеализма и преодолевать присущие им «односторонность» и «ограниченность». При этом она должна основываться на научном подходе к жизни. «Будем надеяться,— говорил Неру,— что, покуда цивилизация прогрессирует в области науки, она откроет для себя новую основу в новых образцах руководства, новые формы общественной жизни и более широкую и толерантную философию синтеза»⁴⁵.

Будучи горячим и последовательным сторонником принципа мирного сосуществования государств с различным общественным строем, Неру распространял этот принцип на всю обширную совокупность противоречий и противоположностей в объективной действительности, включая противоречия в области идеологии. Само понятие «сосуществование» он толковал именно в этом плане. «Это,— говорил он,— умственный или духовный подход, который синтезирует различия и противоположности, пытается понять и усвоить различные религии, идеологии, политические, социальные и экономические системы...»⁴⁶. И как бы конкретным выражением этого общеметодологического принципа служит прямой призыв Неру «синтезировать» марксизм с буржуазной идеологией. «Как свидетельствуют практика и опыт Индии,— говорил он,— в новом типе экономического развития, основанном на соединении лучших черт марксистского социализма и капиталистической демократии, может возникнуть новый синтез двух противоположных идеологий»⁴⁷.

Выдвинутая Джавахарлалом Неру «философия синтеза» вдохновила индийских философов на разработку концепций «синтеза» применительно непосредственно к сфере соотношения индийской и западной философии. В немалой мере этому способствовала и личность самого Неру, который, по словам Д. П. Сингала, «был живым символом всего, что было лучшего на Западе. Большинство представителей индийской интеллигенции видели в Неру идеальное выражение вестернизации и мост между традицией и модернизмом»⁴⁸.

Приходится, однако, констатировать, что, хотя к идеям «синтеза» обращаются и ученые, и общественно-политические деятели, и даже представители художественной, творческой интеллигенции, теоретическая экспликация этих идей осталась неадекватной их популярности. Во всяком случае, историография индийской философии нового и новейшего времени не знает ни одного капитального исследования, специально посвященного анализу проблемы «синтеза». Спорадические рассуждения на данную тему касаются частных вопросов, включая и

наиболее кардинальный из них — о принципиальной возможности и необходимости (или целесообразности) самого «синтеза» философских идей и учений Индии и Запада.

Уже по этому исходному вопросу обнаружились острейшие противоречия. Небольшая, но влиятельная группа индийских философов вскоре после завоевания страной независимости заняла резко отрицательную позицию в данном вопросе. Так, объявляя традиционные принципы кармы, мокши и т. п. уникальными в индийской философии, предопределявшими ее неповторимую самобытность и исключительность, известный философ А. Р. Вадия заключает, что все это делает ее «коренным образом отличной от европейской философии». Поэтому, утверждает он, благие намерения С. Радхакришнана «проложить мост» и достичь «синтеза» между ними обречены на фиаско. «Возможен ли такой синтез? — спрашивает Вадия и отвечает: — С точки зрения исторической ответ является отрицательным. Логически ответ также должен быть отрицательным, ибо рассмотрение философских проблем и подход к ним (на Востоке и Западе. — А. Л.) кардинально различны»⁴⁹.

Г. Р. Малкани идет еще дальше: он не просто отвергает возможность «синтеза», но и противопоставляет ему идею необходимости «равноправного» и «независимого» развития любых философских систем как на Западе, так и на Востоке. Считая идеал единой, всемирной философии «не только невозможным, но и нежелательным», он мотивирует это тем, что «синтетическая» философия не сможет соответствовать многообразным потребностям, способностям и образу мыслей бесчисленного множества индивидуумов и поэтому попытки ее создания объявляются утопичными и несостоятельными. «Вместо синтезирования, — заявляет Малкани, — надлежит стремиться к взаимопониманию... Философы не должны добиваться общего согласия, примирения или какой-либо формы унификации мысли... Каждый должен следовать своим путем»⁵⁰.

Аргументация этих философов, как и их единомышленников, в защиту их негативистских позиций в отношении идей «синтеза» едва ли может быть признана убедительной и обоснованной. Она не встретила широкой поддержки в научных кругах Индии. Напротив, идеи «синтеза», несмотря на отсутствие фундаментальных исследований самой концепции «синтеза», становятся все более популярными и привлекательными как для философов, так и для представителей других отраслей общественных наук.

Идеям «синтеза» культур Индии и Запада уделил значительное внимание известный прогрессивный историк К. М. Паниккар. Еще в изданном в 1953 г. труде «Азия и господство Запада» он подчеркнул, что эти идеи — исторический продукт роста национального самосознания индийцев, процесса формирования и развития просветительской и освободительной идеологии, генезис которой восходит к первым десятилетиям XIX в.,

когда по инициативе провозвестника национального движения Раммохана Рая была создана первая патриотическая организация Брахмо самадж. Именно тогда, по мнению Паниккара, «в 1820-х годах, страна встала на свой долгий путь построения новой цивилизации в форме синтеза между Востоком и Западом, и в этом смысле Раммохан Рай явился предвестником новой Индии»⁵¹. Проследивая в других трудах этот «долгий путь» развития «синтеза», ученый приходит к выводу, что своей кульминации оно достигло после завоевания страной независимости. В труде «Основание новой Индии» (1963) он утверждал: «Новое индийское государство представляет традиции, идеалы и принципы, явившиеся результатом эффективного, хотя и незавершенного синтеза между Востоком и Западом»⁵².

Подобные позитивные оценки идей «синтеза» широко распространены и среди философов. Между тем интерпретацию этих идей характеризует одна немаловажная особенность — крайняя аморфность, расплывчатость: в большинстве случаев речь идет о «синтезе» между Востоком и Западом, к какой бы сфере деятельности это ни относилось. Например, говоря о современной индийской философии и исходя из предпосылки, что она «находится на распутье», Басант Кумар Лал признает: стремясь возродить свои вековые традиции, она не может в то же время игнорировать «научные факты» и «эмпирический подход», присущие современному миру. В такой внутренне противоречивой ситуации «индийский философ создает свою систему мысли. Он пытается избежать это затруднение, подчеркивая ценность элементов традиции в их обновленной форме и утверждая, что эти элементы не противоречат научному духу нынешнего мира. В результате то, что философы оказались способными создать, — это некий восточно-западный синтез»⁵³.

Естественно, возникает вопрос: что представляет собой, в чем выражается этот «восточно-западный синтез», у каких философов и в каких формах нашел он свое воплощение? Тщетно искать в трудах исследователей сколько-нибудь исчерпывающий ответ, хотя определенные суждения на сей счет все же существуют. Так, некоторые философы и религиозно-общественные деятели усматривают воплощение этого «синтеза» либо в традиционном, но подвергшемся известной «модернизации» учении древнеиндийской философии, главным образом веданты, либо в философской системе какого-либо современного мыслителя.

Пример первой точки зрения представляет доктрина «синтетической санатана-дхармы», выдвинутая авторитетным неоведантистом Свами Ранганатханандой⁵⁴. В этой доктрине именно веданта преподносится как «всеобъемлющий синтез», воплощающий «достоинства» и «лучшие черты» всех существующих религиозных и философских учений. Благодаря такому «всеобъемлющему синтезу», по мнению Свами, каждое из этих учений само оказывается способным «синтезировать» свои же

«возвышенные» качества и тем самым обрести своего рода «совершенство». Так, распространяя это положение на христианство, он пишет: «Под руководством философии веданты миссия христианства в Индии может достичь такого синтеза, при котором оно превратится во всецело конструктивную силу, свободно действующую благодаря своим универсальным элементам в универсальном и общечеловеческом духе»⁵⁵. Один из важнейших постулатов доктрины состоит в прокламировании «синтеза» науки и религии.

Это довольно распространенная в Индии конкретизация идеи «восточно-западного синтеза». Она встречает решительные возражения и обоснованную критику со стороны реалистически мыслящих ученых. Убедительной иллюстрацией этого может служить доклад на тему «Индуизм и экономическое развитие в Индии», с которым выступил А. К. Саран на XI Конгрессе Международной ассоциации по истории религий в Клермонте (США) в сентябре 1965 г. Он отметил, что в Индии большинство ученых в области общественных наук выступают за «синтез традиционных индийских ценностей и ценностей индустриального общества — за тесный союз науки и религии». Но поскольку, как замечает докладчик, индуизм ныне уже не является живой традицией, «не создал никаких внутренних источников для радикальных интеллектуальных и институциональных преобразований», поскольку «нетрудно понять, что усилия по осуществлению синтеза являются своего рода черной магией». Относительно «претензий» Индии на такой «синтез» Саран заявил: «...столкновение между традицией и модернизмом не равнозначно столкновению религии и философии с наукой... Это столкновение одной *научной системы* с другой, *радикально отличной* от нее. Между этими двумя системами... не может быть никакого синтеза... Индуизм и современная наука столь же противоположны друг другу, как истина и ложь; не может быть и речи о синтезе между ними»⁵⁶.

Если упомянутые теоретики ищут воплощение «синтеза» в религиозных верованиях и широких философских течениях, то другие пытаются соотнести «восточно-западный синтез» с конкретной системой того или иного современного индийского мыслителя. В качестве примера таковой можно привести монистическую систему ведантистско-йогического интегрализма Ауробиндо Гхоша⁵⁷. Так, покойный директор Центра «Восток — Запад» при Гавайском университете в Гонолулу Чарльз Мур, сам выступавший горячим приверженцем и проводником идеи «синтеза» культур Востока и Запада, неоднократно говорил, что при изучении трудов выдающегося индийского философа возникает «обоснованное впечатление, что Шри Ауробиндо достиг цели современного мира — синтеза и гармонии Востока и Запада в их коренных идеях и идеалах», хотя и добавлял при этом, что вопрос не столь прост, поскольку «отношение Шри Ауробиндо к Западу представляется исключительно сложным

и трудным для понимания»⁵⁸. Сходную точку зрения высказывал и известный американский социолог Питирим Сорокин. Характеризуя систему Ауробиндо Гхоша как «интегральную йогу», он вместе с тем подчеркивал: «Интегральная йога Шри Ауробиндо — это попытка дать синтез всех главных йог и их философских учений. Она стремится интегрировать в одну систему их важнейшие элементы, равно как и все ценное в западной науке и религии»⁵⁹.

Подобного же мнения, возможно под влиянием взглядов столь авторитетных западных ученых, придерживаются и некоторые индийские исследователи. Это демонстрирует утверждение Д. Р. Бали: «Вся философия Шри Ауробиндо концентрируется вокруг интегрированной эволюции. Его собственный вклад состоит в усилии создать синтез восточных и западных теорий эволюции, сохраняя элементы и тех и других»⁶⁰. Подобный характер философии Ауробиндо Гхоша признавал и индийский исследователь М. Рафик. С этой точки зрения он сопоставляет ее с философской системой Мухаммада Икбала, которой, по его мнению, также присуща «синтетическая» природа⁶¹.

В целом суть различных интерпретаций «восточно-западного синтеза» сводится к утверждению, что он воплощается, или реализуется, в «синтезе» индийской «духовности» с западным «материализмом»⁶². Смысл этих понятий, однако, остается крайне расплывчатым, аморфным, в результате чего открывается возможность весьма произвольного их толкования, что и приводит к острым разногласиям и столкновению мнений. Таким образом, самой логикой вещей индийские философы поставлены перед задачей выработки неких общеприемлемых, теоретически обоснованных методологических принципов и эффективной методики реализации данного «синтеза». Их усилия в этом направлении привели к разработке концепции компаративизма, т. е. сравнительно-исторического метода исследования индийской и инонациональной, прежде всего западной, философии. Эта концепция выступила как органически производная от концепции «синтеза», как ее развитие и инструментально-теоретический фундамент.

4. Концепция компаративизма: поиски методологии «синтеза»

Концепция компаративизма сама явилась продуктом влияния общественной мысли Запада на сознание индийских мыслителей. Известно, что Фрэнсис Бэкон, по выражению К. Маркса и Ф. Энгельса, — «настоящий родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей науки*». Характеризуя последнюю в понимании великого английского философа, основоположники научного социализма писали:

«Наука есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперимент суть главные условия рационального метода»⁶³. Среди этих условий именно сравнением широко пользовался Ф. Бэкон, разрабатывая собственный индуктивный метод, особенно при составлении своих знаменитых таблиц сходства, различия и сопутствующих изменений.

Разумеется, было бы упрощением выводить генезис сравнительно-исторического метода вообще и индийского компаративизма в частности непосредственно из учения английского материалиста. Его философия именно в силу своего материалистического характера не могла оказать серьезного влияния на общественную мысль Индии. К тому же сам компаративизм явился продуктом более позднего развития науки. Обращаясь к сравнительно-историческому методу, К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» указали на его плодотворность в различных науках, «которые достигли больших успехов лишь благодаря сравнению и установлению различий в сфере сравниваемых объектов и в которых сравнение приобретает общезначимый характер»; это такие науки, «как сравнительная анатомия, ботаника, языкознание и т. д.»⁶⁴.

Только в XIX в. в ходе стремительного научного прогресса сравнительно-исторический метод занял достойное место в методологии научного познания; особенно активно он внедрялся в гуманитарные науки, прежде всего в филологию — литературоведение и языкознание, но выводы, которые ученые делали на основе данного метода, выходили далеко за пределы этих отраслей знаний. Тем самым сравнительно-исторический метод и обретал «общезначимый характер».

Как показал акад. Н. И. Конрад, сравнительное литературоведение (и это правомерно распространять и на компаративизм в философии) включает в себя: изучение двух или нескольких литератур при наличии между ними в прошлом исторической общности; сравнительно-типологическое изучение явлений, возникших в литературах разных народов; могут изучаться и явления, возникшие в разных литературах вне какой бы то ни было исторической общности, при отсутствии всякой связи между ними, даже явления, возникшие в разное историческое время. «Задачей изучения в таком случае может быть анализ каждого из этих явлений — более полный при сопоставлении их друг с другом, чем при изолированном изучении». Далее, сравнительно-типологическое изучение может быть направлено на открытие самой типологической общности явлений. Наконец, сравнительное литературоведение может заниматься изучением связей между литературами разных народов. «Задачей в этом случае, — констатирует акад. Н. И. Конрад, — является, во-первых, обнаружение самих связей, выяснение их исторических причин, их характера, путей, средств; во-вторых, раскрытие последствий этих связей как для отдельных лите-

ратур, так и для всей совокупности литератур, охваченных ими»⁶⁵.

Обобщая исторический процесс развития сравнительного литературоведения и рассматривая его на современном этапе как «детище XX в.», акад. Н. И. Конрад пришел к следующему принципиально важному заключению: «Если обратиться к огромной научной литературе, созданной представителями *litterature comparée*, окажется, что дело сводится к раскрытию влияний — односторонних и обоюдных»⁶⁶.

Подобно сравнительному литературоведению, или сравнительной культурологии, содержание индийского философского компаративизма многогранно и многоаспектно, но нас интересует прежде всего присущая им общая тенденция к раскрытию влияний — односторонних и обоюдных и та полемика, которая развернулась среди индийских философов вокруг проблемы «сравнительной философии» преимущественно в 60—80-е годы⁶⁷. Отметим лишь следующие принципиально важные особенности компаративизма в Индии: во-первых, он явился реакцией на европоцентризм, который отличало преувеличение роли односторонних, западных влияний на Восток и принижение или игнорирование влияний обоюдных и особенно обратных (т. е. Востока на Запад); во-вторых, индийский философский компаративизм формировался как следствие конфронтации крайних, противоположных направлений в историко-философских исследованиях индийских ученых, как методологическая основа «восточно-западного синтеза». Поэтому перед ним стояла двойственная задача: с одной стороны, дать достойный ответ притязаниям европоцентризма, а с другой — раскрыть специфические черты и особенности «национальной философии», продемонстрировать ее реальный вклад в сокровищницу философской культуры человечества. Наконец, в-третьих, компаративизм служит индийским философам дополнительным средством выявления путей «реориентации» отечественной философии, дабы она могла стать действенной и соответствовать требованиям нового этапа развития страны.

Идеи компаративизма обрели особенно широкую популярность накануне и после завоевания независимости Индии. Авторитетный индийский философ Д. М. Датта еще в 1948 г. писал: «Сравнительное изучение индийской и европейской философии превратилось в главное занятие передовых индийских ученых. В противоположность европейцам индийцы посчитали своим долгом понять и усвоить как восточную, так и западную философию, прежде чем пытаться развивать ее дальше. Это одна из причин, объясняющая, почему оригинальный вклад Индии в философию ныне так скуден. Другая важная причина, конечно, коренится в утрате уверенности в себе, что вызвано длительным политическим подчинением». Однако те немногие индийские мыслители, которые, по мнению Датты, сумели внести свою лепту в развитие философии, обнаружили «более ши-

рокий взгляд на вещи, чем их западные коллеги, чей мозг питается однообразной пищей», ибо первые основываются на сравнительном изучении восточной и западной философии. Их усилия можно рассматривать как *«шаги в сторону эволюции всемирной философии»*⁶⁸.

Д. М. Датта показал, что западные ученые игнорируют сравнительное изучение философии, а потому всемирная история философии представляется им лишь как история западной философии. Между тем компаративизм дает вертикальный (хронологический) и горизонтальный (географический) разрезы развития философии, показывающие реальный вклад в это развитие каждого народа, каждой страны⁶⁹.

Другой активный сторонник компаративизма, Нагараджа Рао, считает, что творческая разработка этого метода — высшая ступень, достигнутая современной индийской философией. «Это ступень, — утверждает он, — на которой, мы можем сказать, начинается реальная интерпретация индийской философии... Дуайен среди индийских философов С. Радхакришнан, — добавляет он, — сделал сравнительный метод популярным...»⁷⁰.

Действительно, компаративизм получил обстоятельную разработку в трудах С. Радхакришнана. Особенно отчетливо проявилась в них направленность этого метода против европоцентризма. Философ решительно отвергал свойственное последнему противопоставление Востока и Запада по концептуально-мировоззренческим мотивам и резко возражал по этому поводу американскому социологу Ф. С. Нортропу, который считал, что восточная философия основана на интуитивизме и ценностном подходе к действительности, тогда как западная базируется на научной интерпретации бытия⁷¹. Радхакришнан исходит из того, что принципиальных различий в понимании жизни между Востоком и Западом нет и что мировоззренческие барьеры между ними искусственно возведены апологетами колониального господства⁷². Будучи сторонником создания единой, всеобщей философии, Радхакришнан выступил активным поборником «синтеза» мировоззрений на основе компаративизма, т. е. путем выявления всего позитивного, положительного, что содержится в философских учениях всех народов во все исторические эпохи.

Неуклонно растущая популярность среди индийских философов идей компаративизма побудила их теоретически, концептуально обобщить его основополагающие принципы, раскрыть присущие ему категории, выявить методiku сравнительно-исторического анализа. Специальное внимание разработке этих проблем уделил П. Т. Раджу, который наряду с рядом статей, затрагивающих те или иные частные вопросы компаративизма, опубликовал в 1962 г. обобщающий труд «Введение в сравнительную философию»⁷³.

Как показал анализ этих работ, отправные принципы кон-

цепции компаративизма П. Т. Раджу носят сугубо идеалистический характер. Одним из важнейших аспектов сопоставления мировоззренческих традиций провозглашалась мистическая «духовность». Формально эта концепция отвергала европоцентристское противопоставление Востока и Запада, на деле же она строилась на субъективистско-тенденциозном принципе их сопоставления, поскольку Раджу исключил из числа объектов анализа материализм, к которому он в целом питает неприязнь (хотя, как мы показали выше, Раджу и признавал материализм Локаяты в качестве самостоятельной традиции в индийской философии). Западу он ставил «в вину» приверженность «интеллектуализму», «экспансию разума», что обусловило, по его мнению, отсутствие там «соответствующего признания духовных достоинств человеческого бытия, без чего философия не может защищать духовность и свободу духа от детерминистичной материи. Запад,— отмечает он далее,— имел великих святых, великих нравственных и духовных лидеров. Но самоопределенность духовности в целом смешалась с верой и потому не может занимать подобающее ей место в философии»⁷⁴.

В результате компаративизм в интерпретации П. Т. Раджу сам подвергся серьезной «реориентации»: его изначальная направленность против европоцентризма обернулась явной тенденцией востоцентризма, противопоставления Западу Востока все по тем же концептуально-мировоззренческим мотивам. Вследствие этого идея «культурного синтеза» — одна из главных целей «сравнительной философии» — утрачивала всякий смысл. Это ощутил и сам Раджу, и, чтобы как-то преодолеть возникшее противоречие, он стал подчеркивать необходимость сопоставления индийской и западной философии, усматривая в нем единственное средство осуществления их «синтеза» на основе взаимодополнения и взаимообогащения. Однако в ходе этого подчеркивания он все более склонялся к мысли о сопоставлении как важнейшем пути выявления особенностей самой индийской философии. Тем самым Раджу, в сущности, возрождал идею, выдвинутую им еще в 1953 г. в книге «Идеалистическая мысль Индии», принесшей ему широкую известность. Утверждая, что развитие индийской философии должно быть подчинено задаче решения современных проблем, он тогда писал: «Мы сможем понять, как индийский ум реагирует на эти проблемы, когда осознаем его подлинную природу. Чтобы добиться этого, древние системы (индийской философии.— А. Л.) нужно рассмотреть в свете европейских»⁷⁵.

Такой подход, как это ни парадоксально, объективно привел П. Т. Раджу к другой крайности — идеализации философской мысли Запада. Эти метаморфозы компаративизма вызвали в 60-х годах бурю негодования его противников, прежде всего из лагеря консерваторов-традиционалистов. Особенно острой критике концепция Раджу подверглась со стороны его наиболее непримиримого оппонента — Г. Р. Малкани.

Последний, например, утверждал, что автор труда «Идеалистическая мысль Индии» «покорен западным методом создания философии» и недооценивает мистические элементы отечественной философии, хотя в то же время, «как поклонник западной мысли, пытается подтвердить их посредством западной логики». Совершенно необоснованным — и вполне резонно — представляется Малкани сопоставление принципов адвайта-веданты с философией Гегеля. Однако в чем же усматривается необоснованность подобного сопоставления? Оказывается, в том, что Раджу упускает из виду мистический характер постижения Брахмана в философии веданты и, пытаясь применить к ней категории западной логики, «по меньшей мере ошибается в ее интерпретации». Закljučая свой критический разбор, Малкани пишет: «Это показывает, как далеко могут зайти некоторые индийские ученые в своем стремлении подавить древнюю индийскую мудрость посредством европейских штампов, если при этом даже извращают истину»⁷⁶.

Такая критика компаративизма с сугубо традиционалистских позиций представляется крайне тенденциозной, а потому и неприемлемой для его противников. Показательна в этом отношении трансформация трактовки компаративизма во взглядах П. Р. Дамле, приверженца эклектизма в философии⁷⁷. Напомним, что еще в начале 50-х годов, признавая определенную ценность компаративизма прежде всего в сфере естественных наук, он вместе с тем утверждал, что «сравнительный метод не имеет шансов вывести изучение отечественной философии из трясины»⁷⁸. В середине 60-х годов он в корне меняет свои суждения о компаративизме. Явно имея в виду традиционалистов, он заявлял, что их «экспозиция» его принципов — это «реакция на традиционный метод, принятый несколько лет тому назад в индийских университетах в преподавании таких предметов, как метафизика, этика и т. п.»⁷⁹. Суть этого метода, по словам Дамле, сводится к «скороспелым обобщениям относительно западной философии, которые... обычно состоят в убеждении, что наши философские системы превосходят системы Запада. Я полагаю, — добавлял он, — что очень важно развенчать эту привычку к скороспелым сопоставлениям двух традиций и мировоззрений. Она не приведет ни к разрешению вопросов, ни к творческому развитию индийской мысли». В противоположность традиционалистам, отвергающим значение западной философии и необходимость распространения на нее сравнительного исследования, Дамле заключал: «Давайте поэтому прежде всего изучать восточные и западные воззрения беспристрастно; если мы поступим таким образом, мы поймем, что они различны, но не выше или ниже по отношению друг к другу. Ныне, когда Запад и Восток сблизились, давайте стремиться к объединению двух мировоззрений, дополняя одно другим. Именно таким путем мы наилучшим образом будем содействовать прогрессу индийской мысли»⁸⁰.

В своих трудах Дамле стремится избегать употребления терминов «компаративизм» или «сравнительная философия». Однако его призыв к «объединению двух мировоззрений» на деле предполагает использование именно сравнительного метода, который и призван обеспечить «объединение», или «синтез», двух типов философской мысли.

Острые дискуссии вокруг проблемы компаративизма вновь обнажили вопрос о самой возможности и практической целесообразности «сравнительной философии». Одна из статей Н. С. С. Рамана, опубликованная в сборнике «Индийская философия сегодня» в 1975 г., именно так и озаглавлена: «Возможна ли сравнительная философия?» В этой статье затронуты методологические аспекты компаративизма, и поэтому она заслуживает специального рассмотрения.

Автор исходит из общего положения, которое он формулирует весьма определенно: «Межкультурное философское взаимопонимание является для нас поистине фундаментальной проблемой, поскольку мы пытаемся строить новую цивилизацию на основе старой. Индия всегда была местом встречи многих религий, многих культур, многих философских доктрин. Она также должна стремиться стать идеальным культурным регионом, где могут быть развернуты исследования сравнительной философии»⁸¹. В этом положении фактически дан недвусмысленный утвердительный ответ на поставленный в заголовке статьи вопрос.

Но в таком случае логически следует новый вопрос о статусе «сравнительной философии». Здесь Раман резонно усматривает сложную дилемму: если возможна в будущем единая, всеобщая философия, то «сравнительная философия» утрачивает всякий смысл; если же, напротив, отсутствует универсальная философия и имеют место многообразные философские течения, школы и системы, тогда «сравнительная философия» сохраняет свое значение самостоятельной дисциплины, хотя ей и отводится «вторичная», вспомогательная роль в общем комплексе философских дисциплин, «когда метод сравнения или сопоставления одной идеи или взгляда в одной культуре с идеей другой культуры применяется попросту с целью содействовать разъяснению определенных вопросов в конкретной философской системе»⁸².

Раман не ограничивается таким принижением статуса и сужением функций «сравнительной философии», он лишает ее той задачи, которую ее поборники считают важнейшей, — задачи выработки творческого «синтеза» восточной и западной философии. Он заявляет: «Стремление создать синтетическую философию является, однако, слишком нереалистичным и равносильно попытке синтезировать все великие религии мира в единую универсальную систему религиозных верований. Впрочем, религии мира, пожалуй, могут быть легче синтезированы, нежели различные философские системы»⁸³.

Признавая тем не менее полезным сравнительное изучение «коренных идей Востока и Запада» на основе «концептуально-го анализа», Раман исходит из потребности «реориентации философского мышления» в Индии, прежде всего в направлении решения современных проблем. Не без оснований он замечает: «Новая ситуация, сложившаяся в результате многовекового исторического развития, и требования, выдвинутые научно-технической революцией, вызвали к жизни комплекс новых проблем столь огромного значения, что они не могут быть рассмотрены с позиций какой-либо древней системы наподобие веданты... Социальные и интеллектуальные изменения выдвинули на первый план новые идеи и проблемы... Никакая философия, никакой комплекс идей, никакие ценности не могут быть непреходящими, когда структура отношений претерпевает постоянные изменения. Поэтому индийская философия должна отказаться от своей индифферентности к человеческой истории, социальной и интеллектуальной. Она должна продемонстрировать озабоченность конкретной ситуацией»⁸⁴.

Теоретические коллизии, переживаемые компаративизмом в индийской философии, побудили его поборников, и прежде всего П. Т. Раджу, вновь обратиться к его концептуальной разработке. Учитывая развернувшуюся вокруг него полемику, он несколько изменил свою характеристику основополагающих принципов и методологических установок компаративизма. Во «Введении в сравнительную философию», изданном в 1962 г., он еще не обнаружил четкости и ясности в определении предмета сравнительного анализа. В одном случае он провозглашал таковым природу человека и окружающую его среду, а также выработку соответствующего «плана мышления и действия»; в другом — «культурный синтез, который включает в себе не господство, а развитие, не навязывание, а ассимиляцию, не сужение мировоззрения, а его расширение и не ограничение жизни, а ее распространение»; в третьем — «отыскание проблем жизни и путей решения их в различных традициях, установление того, какие аспекты жизни... порождают те или иные философские проблемы и формы их решения». Вместе с тем в этом же труде содержалось положение о том, что центральным пунктом «сравнительной философии» выступает концепция человека. «Для сравнительной философии,— пишет Раджу,— человек, концепция человека, человеческой жизни служит единой платформой, тем, что индийские логики называют сарватантрасиддханта (принципы, принимаемые всеми школами)»⁸⁵. Концепцию человека Раджу провозглашал решающим критерием сравнения различных типов философии⁸⁶.

Именно эта точка зрения стала преобладающей в интерпретации компаративизма к 70-м годам. Некоторые философы предприняли специальные исследования проблемы человека в свете «сравнительной философии». Показательна в этом отношении статья III. К. Саксены «Сравнение восточного и запад-

ного портретов человека в наше время». В ней на основе ряда социальных, бытовых, умственных и психологических параметров фактически противопоставляются восточный, в частности индийский, и западный «портреты» человека, хотя автор и уверяет, что данная статья «представляет собой личностное и рожденное впечатлениями описание, которое открыто для пересмотра, дальнейшего осмысления и углубленного понимания»⁸⁷.

И сам П. Т. Раджу продолжал разработку проблем компаративизма в непосредственной связи с концепцией человека. В 1982 г. он публикует книгу «Дух, бытие и самость: исследование индийской и западной философии», в которой основной акцент сделан именно на трактовке сущности человека в обоих типах философии. Раджу выражает твердое убеждение, что для обретения более глубоких знаний и представлений о человеке и вообще для выработки адекватной «философии человека» необходимо объединение индийской и западной мировоззренческих систем, которые он рассматривает не как противоположные и противостоящие друг другу, а как взаимоподпирающие и взаимодополняющие одна другую⁸⁸.

Наконец, в упоминавшейся монографии «Структурные глубины индийской мысли», изданной в 1985 г., П. Т. Раджу вносит новые уточнения и коррективы в свою концепцию компаративизма. Он еще более акцентирует внимание на недопустимости противопоставления Востока и Запада по идейно-теоретическим, мировоззренческим критериям и настаивает на необходимости обоснованных оценок объектов «сравнительной философии» прежде всего с точки зрения концепции человека. Он утверждает: «Сравнения означают не только поиски простых совпадений, но и обнаружение различий и — что еще более важно — раскрытие значения этих различий и совпадений. Если простые совпадения и различия недостаточны для открытия универсального в плюрализме индивидуумов... тогда обнаруженные совпадения и различия должны быть лишь вспомогательным средством для открытия чего-то более глубокого в человеке, нежели то, что могут сказать сопоставляемые философские учения»⁸⁹. Главную же задачу «сравнительной философии» Раджу усматривает в том, чтобы «показать, что человек мыслит, может и должен мыслить одинаково и на Востоке, и на Западе». Это не означает, по его мнению, что индийцам нечего заимствовать из западной философии, но нельзя не учитывать их приверженность собственным духовным традициям и стремление к независимости в сфере мышления. Как пишет Раджу, «общая склонность индийского философа к духовности, а также идея, что философия является и должна быть философией жизни и вести к жизни, все еще довольно сильны и тем самым подкрепляют оправданную предрасположенность (индийцев.— А. Л.) к самостоятельному философскому мышлению»⁹⁰.

Таким образом, как показывает сложная, отмеченная столк-

новением мнений динамика развития концепции компаративизма в современной индийской философии, настойчивые поиски методологии «синтеза» мировоззренческих систем Индии и Запада хотя и не увенчались полным успехом, но и не оказались абсолютно бесплодными. Отмеченные выше позитивные элементы этой концепции, по нашему мнению, дают основание не соглашаться с выводом А. В. Сагадеева о «тупиках компаративистики», которая якобы игнорирует «разнообразие и историческое развитие мировоззренческих идей как на Западе, так и на Востоке», а сравнительное изучение восточной и западной философии основывает «на малоаргументированных спекуляциях с поспешными глобальными обобщениями» и т. п.⁹¹.

Реальное содержание концепции компаративизма в индийской философии вышло далеко за рамки одного лишь вопроса о «синтезе» философских учений Востока и Запада. Она оказалась способной решить по крайней мере три взаимосвязанные задачи: а) избежать огульных негативных оценок одного из сопоставляемых объектов — западной философии и неоправданного восхваления и апологии другого — индийской философии; б) сделать существенный шаг в направлении признания взаимовлияния, причем равноценного, философских учений Индии и Запада, их взаимодополнительности; в) выявить некоторые направления «реориентации» отечественной философии с целью ее приближения к современному уровню познания окружающего мира, прежде всего на основе научного истолкования и обобщения естественнонаучного эмпирического материала.

Важнейший позитивный результат усилий мыслителей, разрабатывавших концепцию компаративизма, состоит в оппозиции как традиционалистским, так и западническим тенденциям в современной индийской философии. Тем самым прокладывается путь для реалистического подхода к оценкам обоих компонентов «синтеза», а на этой основе и к такому их взаимообогащению, которое в конечном счете призвано содействовать продвижению индийской философии в направлении обретения статуса практически действенной «философии жизни».

5. О месте марксизма в концепции компаративизма: диссонанс мнений

Как было показано выше, компаративизм в индийской философии основывается всецело на идеалистических принципах и, противопоставляя «материалистическому» Западу «духовность» Востока, фактически исключает философский материализм как объект сравнительного анализа. В этой связи возникает немаловажный вопрос об отношении адептов индийского компаративизма к диалектическому материализму и марксизму в целом.

В упомянутой статье А. В. Сагадеева вполне определенно

говорится об антимарксистской направленности западной буржуазной компаративистики, теории которой нередко касаются материалистических и атеистических принципов марксистской идеологии, которые, по их мнению, неприемлемы для погруженных в «духовность» народов Азии. «Антикоммунистическая направленность,— говорится далее в статье,— проявляется также при обсуждении проблемы „наведения мостов“ между философами Востока и Запада либо в молчаливом недопущении марксизма к участию в диалоге, либо в предъявлении ему условия—участвовать, отбросив некоторые элементы своего учения. Одновременно наметилась тенденция объяснять распространение марксизма-ленинизма в странах Азии его „близостью“ местным религиозным традициям»⁹². Из контекста статьи остается неясным, распространяется ли данное положение и на поборников философского компаративизма в самих странах Азии.

Между тем ознакомление с содержанием компаративизма в философии Индии не дает оснований для столь категорических заключений. Хотя и здесь его приверженцы отнюдь не питают симпатий к марксизму, тем не менее многие выводят его за пределы сравнительного анализа не столько из-за его мировоззренческих принципов, сколько по причине его положения в современном мире как интернациональной идеологии, получившей широкое распространение и в освободившихся странах Азии, в частности в Индии. Данное обстоятельство предопределяет восприятие марксистской философии многими адептами компаративизма как мировоззрения, отдельные принципы которого уже вошли в качестве компонентов в «восточно-западный синтез», и поэтому эта философия уже не подлежит включению в сравнительно-исторический анализ. Для таких заключений немаловажное значение имеют как влияние в стране марксистско-ленинской идеологии, так и высказывания о ней таких национальных лидеров, как Джавахарлал Неру, олицетворявший «синтез Востока и Запада». Об этом свидетельствуют недвусмысленные заявления некоторых авторитетных приверженцев индийского компаративизма.

Суждения о марксизме или коммунизме как идеологической системе содержатся почти во всех капитальных трудах Дж. Неру, в его многочисленных публичных выступлениях как до, так и после обретения Индией независимости. Они содержат и смелые реалистические, хотя и несвободные от противоречивости и ограниченности оценки марксистской философии. Самого Маркса Неру считал философом, причем не кабинетным, академическим профессором, занятым придумыванием теорий, оторванных от реальной жизни, а «практическим философом», для которого философия—средство не столько объяснения мира, сколько преобразования его⁹³. Неру никогда не скрывал и собственной готовности к принятию ряда коренных принципов диалектического и исторического материализма. «...Я все больше

склоняюсь к коммунистической философии», — заявляет он в «Автобиографии». По его мнению, важнейшее достоинство марксизма «заключается в отсутствии догматизма... определенном взгляде на вещи, определенном подходе к явлениям и в... отношении к практическому действию». Отметив далее, что каждый «мыслящий коммунист» вырабатывает в себе известную способность воспринимать жизнь в ее взаимосвязи, Неру пишет: «Быть может, только такой человек, как Ленин, во всей полноте обладал этим ощущением жизни в ее взаимосвязи, благодаря чему его деятельность и была столь эффективной. Но в некоторой степени это свойственно всякому коммунисту, постигшему философию этого движения»⁹⁴. Наконец, в «Открытии Индии» Неру указал на комплекс именно философских положений — «монизм, единство духа и материи, движение материи и диалектику непрерывного изменения, совершающегося как путем эволюции, так и скачками», — которые он, по его собственному признанию, мог принять из марксистского мировоззрения «без каких бы то ни было затруднений»⁹⁵.

Столь ясные и откровенные суждения одного из крупнейших мыслителей современной Индии не могли не оказать влияние и на сознание поборников философского компаративизма в этой стране. Это демонстрируют высказывания даже такого яркого среди них теоретика, как С. Радхакришнан. Последнего трудно заподозрить в симпатиях к марксистской философии. Но и он в упомянутой полемике с американским социологом, приверженцем европоцентризма Ф. Нортропом утверждал: «...если в различных частях мира появляются и утверждаются коммунистические партии, так только потому, что марксистское учение отвечает некоторым коренным запросам человека... Коммунизм привлекает тех, кто разочаровался в капиталистическом обществе... где большинство людей не находит смысла и цели своего существования»⁹⁶. Несколько позднее, в октябре 1953 г., выступая по Всендийскому радио по случаю дня ООН, Радхакришнан заявил: «Мы можем не соглашаться с материалистическими основами коммунизма или с миссионерским рвением лиц, его утверждающих. Но в странах, строящих коммунизм, он означает образование, равные возможности и жизненные условия, пусть трудные, но не более трудные, чем те, что существовали раньше. Коммунисты осознают потребность в радикальном социальном преобразовании в странах, где соседствуют жалкая нищета и эгоистическая, выставленная напоказ роскошь»⁹⁷.

Подобные представления объективно вели к обособлению диалектического материализма, как и марксизма в целом, от общего комплекса западных философских учений, включаемых в орбиту компаративизма. Не случайно, например, Ш. К. Саксена в своем «сравнении восточного и западного портретов человека» специально оговаривает, что намеренно не принимает в расчет человека «коммунистического мира». Он мотивирует это тем, что в плане «динамизма», одной из важнейших, по

его мнению, особенностей западного человека, в странах, вступивших на путь социализма, включая и социалистические страны Востока, человек «претерпел изменения или продолжает изменяться в этом отношении»⁹⁸.

Как отмечалось выше, и сам «патриарх» компаративизма П. Т. Раджу, оставаясь непримиримым противником марксистской философии, вынужден был признать, что она воодушевила многих индийских философов, особенно из среды молодых, и они «могут доминировать в философских кругах Индии в будущем»⁹⁹. А это значит, что диалектико-материалистическая философия становится собственным достоянием индийских философов и, следовательно, выпадает из комплекса объектов компаративизма. И хотя Раджу избегает столь определенного заключения, в своей книге «Структурные глубины индийской мысли» он все же вынужден признать, что большинство тех, кто ориентируется на «модные» философские учения Запада, не видят в них «философию жизни», но исключение, по его словам, составляют «те, кто находится под влиянием марксистской мысли»¹⁰⁰. И поскольку последние усматривают в марксистском мировоззрении действительную «философию жизни», оно по самой логике вещей не может и не должно служить ни компонентом творческого «синтеза», ни тем более объектом компаративизма.

Однако в действительности имеют место и явления противоположного порядка: отдельные философы намеренно сопоставляют с марксизмом либо те или иные древнеиндийские даршаны, либо философские учения современных индийских мыслителей. В качестве компонента компаративизма первого типа наиболее часто используются, как было показано выше, веданта и в несколько меньшей степени буддизм. При этом преследуемые цели неоднозначны. В одном случае ставится задача возвеличить указанные даршаны путем их сближения с марксистской философией, которая рассматривается как безусловное достижение общественно-философской мысли человечества. Прибегающие к подобной операции теоретики (а среди них есть и марксисты) пытаются доказать, что марксизм вовсе не чужд национальным духовным традициям Индии, как утверждают буржуазные и мелкобуржуазные идеологи, а всецело этим традициям соответствует. Некоторые сторонники этого мнения, особенно Б. Дешпанде, доходили до того, что приписывали веданте предвосхищение не только законов диалектики, но и всех достижений современной науки. Это по идее должно было свидетельствовать не просто о «близости» веданты марксизму, но и об их «идентичности». На деле же здесь имеет место извращение и веданты, и марксизма, и исторического развития науки. В другом случае — и это присуще в большей степени традиционалистам-ортодоксам — сопоставление древнеиндийских даршанов с марксизмом подчинено задаче дискредитации последнего посредством приписывания первым самых «возвы-

шенных» «духовных» принципов, а марксизму — «низменных», «материалистическо-утилитарных» и даже грубо гедонистических установок. Следовательно, в обоих случаях компаративизм прямо или косвенно обращается против марксистской философии и марксизма в целом.

Иной прием приверженцев компаративизма — сопоставление с марксизмом систем и взглядов некоторых наиболее авторитетных современных индийских мыслителей. В этом плане особого внимания заслуживает попытка выявления параллелей между учением Ауробиндо Гхоша и марксистской философией, которую предпринял Д. П. Чаттопадхья в монографии «История, общество и политика. Интегральная социология Шри Ауробиндо», изданной в 1976 г. Разумеется, автор усматривает прежде всего коренные различия между данными мировоззренческими системами, но авторская оценка этих различий отмечена тенденциозностью и субъективизмом.

Так, Чаттопадхья убежден, будто «Маркс полагает, что человек — в большей мере творение, нежели творец общества», тогда как Ауробиндо «прилагает усилия, чтобы опровергнуть этот тезис». В книге также содержатся суждения о том, что «материализм — это тоже метафизическая система» и именно диалектический материализм демонстрирует это, будучи окутан «метафизической оболочкой», что «специфические установки и прогнозы исторического материализма оказались ложными или некорректными» и т. д.¹⁰¹. Эти и другие подобные тенденциозные сентенции, содержащиеся в рассматриваемом труде, призваны показать коренные различия между системой Ауробиндо Гхоша и марксизмом, — разумеется, в крайне невыгодном свете для последнего.

Вместе с тем Д. П. Чаттопадхья находит и много общего в воззрениях Маркса и Ауробиндо. «Они разделяют многие фундаментальные идеи, — пишет он. — Во-первых, они выразили разными путями свою теоретически разработанную исключительную *озабоченность отчужденным человеком* в век господства материи, машины и денег. Гуманизм и возвышенный нравственный призыв составляют ядро их социально-философских учений. Во-вторых, их подход *по своему существу исторический*, основанный, разумеется, на их собственной интерпретации истории. В-третьих, оба являются *историческими детерминистами*... В-четвертых, они согласны с доктриной *методологического холизма*. Наконец, в-пятых, оба, испытав сильное влияние доктрины *анархизма*, рассматривали будущее человеческого общества в понятиях безгосударственности и „полной“ индивидуальной свободы»¹⁰². И в данном случае исходные посылки сопоставляемых учений, по крайней мере тех, что относятся к марксизму, представлены в искаженном свете, а потому и весь сравнительный анализ, предпринятый в рассматриваемой книге, остается односторонне ориентированным, субъективистски ограниченным в подборе и интерпретации теоретического

материала, а потому и несостоятельным ни в методологическом, ни в историко-философском плане.

Наиболее широкое распространение получили исследования, в которых сопоставляются марксизм и гандизм. Немалые усилия в этом направлении были предприняты в 50-х годах некоторыми активными приверженцами учения Махатмы Ганди. Среди них выделялся К. Г. Машрувала, выступивший с книгой «Ганди и Маркс». Пафос этого труда состоит в утверждении противоположности и недопустимости сближения созданных Махатмой Ганди и Марксом систем мировоззрения. Машрувала признает популярность марксизма в Индии и отмечает, что на этом основании некоторые считают целесообразным заимствование гандизмом марксистской терминологии и, конечно же, социалистического идеала. Машрувала считает такую позицию ошибочной. Он указывает, что гандизм в отличие от марксизма опирается на «моральные, духовные и религиозные догматы», из которых, по его мнению, «проистекают все перемены в политической, социальной и экономической структуре человеческого общества. Если рассматривать,— добавляет он,— гандизм и марксизм в этой плоскости, то они окажутся столь же различными друг от друга, как зеленый цвет от красного»¹⁰³. Аналогичной точки зрения придерживался наиболее правоверный гандист, идеолог и руководитель так называемого движения бхудан Ачарья Виноба Бхаве, который в предисловии к книге Машрувалы указывал, что гандизм и марксизм не просто противоположны и непримиримы, но даже «смертельно враждебны друг другу»¹⁰⁴.

Однако неуклонный рост влияния марксистских идей в Индии вынудил даже непримиримых противников марксизма при сопоставлении его с гандизмом перейти от негативистских позиций к точке зрения «синтеза». Так, Ачарья Виноба Бхаве в развернувшейся в 1957 г. дискуссии под девизом «Коммунизм и сарводайя» заявил: «Сарводайя стремится принять и усвоить все лучшее, что есть в других идеологиях... Поэтому между двумя идеологиями — марксизмом и сарводайей — нет постоянного противоборства... Как Ганг расширяется, течет и в конце концов впадает в океан, так и марксизм, надеюсь, будет когда-нибудь поглощен сарводайей»¹⁰⁵.

Здесь уже ощущается признание определенных достоинств марксизма, подлежащих «поглощению» сарводайей. Но если у Ачарьи Винобы Бхаве речь идет о марксизме как целостной идеологической системе, то его последователи сопоставляют сарводайю непосредственно с диалектическим и историческим материализмом. Их выводы приобретают по отношению к последнему сугубо негативистский характер. Так, известный теоретик сарводайи Вишванатх Тандон утверждает, что ее сторонники, соглашаясь с некоторыми положениями диалектического материализма, отвергают идею Маркса о диалектическом характере прогресса, идущего через «конфликт между противопо-

ложными тенденциями». Признавая далее, что «философия сарвадайи» идеалистична, Тандон допускает возможность «синтеза» между идеализмом и материализмом, но вместе с тем он «сохраняет» за «философией сарвадайи» непримиримость к «материализму Карла Маркса как по теоретическим, так и по практическим основаниям»¹⁰⁶.

В 70-х годах включение в компаративизм в качестве компонентов гандизма и марксизма осуществлялось и косвенно — через сопоставление первого с маоизмом, который рассматривался как разновидность марксизма. В этот период появился ряд публикаций, специально посвященных этой тематике¹⁰⁷. Большую, обобщающую подобные исследования главу под названием «Мао и Ганди — конвергенция или дивергенция?» отвел Дж. Д. Сетхи в своей монографии «Ганди сегодня», изданной в 1978 г. Автор обнаруживает как ряд совпадений, так и — в несравненно большем количестве — расхождения между маоизмом и гандизмом. Тем не менее он не отказывается от сопоставления последнего с марксизмом, причем в ряде случаев тенденциозность и субъективизм в его оценках уступают место реалистическому взгляду на вещи. Например, Сетхи пишет: «Один из наиболее общих пунктов, в котором сходятся марксизм и гандизм, состоит в том, что, подходя с разных сторон, они приходят к одному и тому же выводу, а именно что капитализм обречен на уничтожение... Только Ленин и Ганди отчетливо осознали, что одним из важных элементов развития капитализма с самого начала было создание международной системы, которая 1) поработила бедные нации, 2) подчинила мировую экономику влиянию нескольких стран и 3) пробудила у порабощенных наций стремление следовать капиталистической модели...». В другом месте книги говорится: «Для Маркса и всех марксистов коренной политической конфликт — это противоречия между классами, которые сами проистекают из диалектического конфликта между производительными силами и производственными отношениями. Ганди полностью этот взгляд не отвергал»¹⁰⁸.

Таким образом, и здесь обнаруживаются «сходства» между марксизмом и гандизмом главным образом в политико-экономической сфере, тогда как в мировоззренческом, философском плане они рассматриваются как сугубо противоположные, противостоящие друг другу системы мысли. Тем не менее само сравнительное исследование этих систем безотносительно к конкретным заключениям имеет не только чисто научное, академическое, но и важное политическое значение. Не случайно к такого рода компаративизму обращались и индийские марксисты. Видный деятель Коммунистической партии Индии Ш. Г. Сардесан, например, писал: «В соответствии с уважением, какое мы питаем к самому Ганди, наша критика (его взглядов — А. Л.) становится более объективной и сбалансированной. Идеологическая и политическая борьба против его

идей и его политики была необходима, и она проводилась. Но мы также находим пункты согласия с ним и в общем занимаем позицию, согласно которой при всех наших расхождениях с ним мы желали и ожидали от него, чтобы он играл роль лидера единого антиимпериалистического освободительного движения»¹⁰⁹.

Что же касается принципиально важной и в теоретическом, и в политическом плане проблемы соотношения гандизма и научного социализма, то она, по нашему мнению, получила обстоятельное освещение в советской индологии, и прежде всего в трудах Р. А. Ульяновского. Он убедительно показал, что гандизм соприкасается с научным социализмом по ряду социально-политических вопросов, связанных с заботой о благе народных масс, стремлением к установлению общества социальной справедливости, к ликвидации эксплуатации человека человеком и т. д. «Этим,— заключает Р. А. Ульяновский,— видимо, и ограничиваются точки соприкосновения в подходе гандизма и научного социализма к важнейшим проблемам, стоящим перед индийским обществом. Во всем остальном преобладают различия... По всем этим коренным вопросам теории и практики преобразования современного общества научный социализм противостоит гандизму, как наука — утопии, как материализм — идеализму, как диалектика — метафизике»¹¹⁰.

Рассмотренный выше материал показывает, что компаративизм, успешно примененный рядом индийских философов для решения конкретных вопросов и задач, в целом оказался неэффективным как методология «синтеза» философских учений Востока и Запада. По крайней мере в индийской философии эта проблема продолжает оставаться открытой.

Однако идейно-теоретические противоречия, сопровождающие развитие концепции компаративизма, и в особенности вовлечение в нее марксистской философии как объекта сравнительно-сопоставительного анализа, свидетельствуют о нарастающем обострении идеологической борьбы в современной Индии. Учет особенностей этой борьбы (в данном случае в связи с концепцией компаративизма) — неперенное условие эффективного участия в ней прогрессивных сил, и прежде всего марксистов, отвергающих доктринерски высокомерное отношение к фактам действительности и руководствующимся ленинским предостережением насчет того, что «предубеждение дальше от истины, чем незнание». Философский компаративизм при всей его методологической ограниченности может при творчески-критическом к нему подходе содействовать освобождению от «предубеждений», а это открывает путь к активному воздействию на ход и результаты идеологической борьбы в сфере философии.

ВОЗДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ НА ФИЛОСОФИЮ: «РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ» И «ФИЛОСОФИЯ СЕКУЛЯРИЗМА»

1. Религия как самостоятельный фактор идеологической ситуации в Индии

Мы подробно рассмотрели дивергенцию подходов и мнений по проблеме духовных традиций как источника развития индийской философии. Мы исходим из того, что структурная сложность и многоплановость этих традиций не позволяет свести их к какой-либо одной из форм общественного сознания — каждая из традиций представляет собой сложный комплекс элементов философии, религии, этики, права, хотя тот или иной из них может превалировать. Поэтому рассматривать традицию лишь как воплощение одной, конкретной формы общественного сознания, например философии или же религии, строго говоря, не вполне правомерно.

В рамках духовных традиций можно выделить традиции философские, религиозные либо религиозно-философские, но ни одна из них не является тождественной какой-либо конкретной философской или религиозной системе. В духовной атмосфере Индии особая, притом вполне самостоятельная, роль принадлежит именно религии — это одна из влиятельнейших форм общественного сознания, реальные разновидности которой, естественно, различаются между собой как по масштабам охвата национально-этнических групп населения, так и по степени воздействия на идеологические процессы.

За последнюю четверть века советское востоковедение добилося немалых успехов и накопило значительный опыт в теоретическом исследовании роли религии в общественной жизни, в идеологической борьбе, в развитии культуры и общественной мысли стран Востока, в частности Индии. Применительно к последней было показано, что идеологические течения, доминировавшие в индийском национально-освободительном движении вплоть до завоевания страной независимости, формировались под прямым влиянием религиозных представлений масс, строились на религиозных принципах, в них использовалась религиозная аргументация, а одним из решающих средств политической мобилизации и сплочения индийского народа служила концептуальная интерпретация самой религии. Будучи своеобраз-

ной формой националистической реакции на колониальное порабощение, религия выступала как идейно-теоретическая основа идеологии буржуазного и мелкобуржуазного национализма и одновременно как средство популяризации этой идеологии, доведения ее принципов до сознания широких масс в привычных для них стереотипах мышления. Религиозное мировоззрение служило благоприятной почвой для проникновения националистической идеологии в чувства, настроения и сознание масс.

Напомним, что наиболее дальновидные национальные лидеры учитывали и использовали эту специфику развития антиимпериалистической, антиколониалистской идеологии. Характеризуя, например, подъем освободительного движения в Индии в начале 20-х годов, Джавахарлал Неру отмечал: «...нельзя не поражаться тому, как индусской и мусульманской буржуазии удалось, оперируя священным именем религии, добиться сочувствия масс и поддержки ими программ и требований, до которых массам или даже низшим прослойкам среднего класса не было решительно никакого дела»¹. Именно такое соответствие националистической идеологии особенностям социальной психологии масс обеспечивало первой популярность и широкое распространение ее идей в широких слоях народа.

В Индии, как и в подавляющем большинстве стран Востока, буржуазное просветительство и буржуазный национализм никогда не имели такого открыто атеистического характера, как в некоторых капиталистических странах Европы. Если для последних была характерна, по словам В. И. Ленина, «традиция буржуазной войны с религией»², то для стран Востока, в частности для Индии, показательным было использование патриотами-демократами религии как идейного знамени освободительного движения.

Националистические деятели отдавали себе отчет в том, что апелляция к религии не только способствовала популяризации в народных массах освободительных идей, но и придавала самой борьбе за национальную независимость характер священного религиозно-нравственного долга. Общеизвестны слова Свами Вивекананды, ставшие своеобразным трюизмом: «Если вы хотите говорить о политике в Индии, вы должны говорить языком религии». Неудивительно поэтому, что различные концепции национализма прямо или косвенно опирались на религиозные принципы. «Новый национализм в Индии,— отмечал Джавахарлал Неру,— как и повсюду на Востоке, был неизбежно религиозным национализмом»³.

Завоевание национальной независимости и образование суверенной Республики Индии отнюдь не повлекли за собой автоматической ликвидации условий, предопределяющих использование религии в качестве канала доведения до сознания масс известных общественно-политических идеалов. Религиозность как важнейший элемент социальной психологии этих

масс, обширная сеть религиозных институтов, активная деятельность духовенства и многочисленных общественно-религиозных ассоциаций, равно как и коммуналистских партий, наконец, огромная консервативная сила национальных религиозно-философских традиций — все это, естественно, не могло быть устранено или даже существенно ослаблено в результате одного лишь политического акта изгнания британских колонизаторов, сколь огромное историческое значение для судеб Индии этот акт ни имел.

Напротив, в определенных моментах даже возросло воздействие религиозного фактора на различные стороны общественной жизни страны. Как показал советский исследователь Б. И. Ключев, в последние 10—15 лет происходили зарождение и быстрый рост влияния разного рода неорелигиозных культов, а также индивидуальных «святых», так называемых «богочеловеков» — гуру и свами, йогов и тантриков, астрологов и прорицателей, располагающих обширным, непрерывно расширяющимся кругом последователей, приверженцев и клиентов⁴.

Известный индийский экономист, бывший министр просвещения В. К. Р. В. Рао, характеризуя нынешнюю религиозную ситуацию в стране, пишет: «За три десятилетия независимого развития Индии было построено больше храмов, церквей, мечетей и вихар, чем за все предшествующие столетия; больше стало в современной Индии людей, исповедующих религию, чем когда-либо в прошлом»⁵. Правда, Рао одновременно признает и факт «девальвации» духовных ценностей в современной Индии, размывания устоев «индийской духовности». Он утверждает: «Именно этой духовности, мы считаем, недостает в нынешней Индии... Индия может прогрессировать, приближаясь к западному миру в плане научно-технического прогресса и материального процветания, но она не станет гармонически развитой и счастливой страной, если не будет твердо держаться за религию, понимаемую как духовность, призывающую к всеобщей любви и служению»⁶.

Противоречие, содержащееся в рассуждениях индийского экономиста, в сущности, отражает реальную диалектику функционирования религиозного фактора, а также противоречивое отношение к нему национальных лидеров и идеологов. Действительно, уже в момент обретения страной политического суверенитета обнаружились весьма неоднозначные результаты использования религии в различных политических целях; эти результаты были отмечены как позитивными моментами, так и серьезными пагубными общественно-историческими издержками. Как отмечалось выше, на Индостанском субконтиненте именно религия послужила одним из решающих средств расширения массовой базы и консолидации патриотических сил национально-освободительного движения. Вместе с тем религиозный фактор был использован империалистическими силами и внутренней реакцией для противодействия последовательно демо-

кратическому решению вопроса о национальной независимости народов этого региона; спекулируя на религиозных предрассудках масс, эти силы инспирировали самую ужасную по своим масштабам и трагическим последствиям индусско-мусульманскую резню.

Не случайно и в условиях независимости отношение политических партий и их лидеров к религиозному фактору оставалось крайне противоречивым. С одной стороны, утверждение национальной буржуазии у власти не могло не привести к кардинальному изменению как выдвигаемых ею социально-политических идеалов, так и форм доведения их до сознания масс. Религия, однако, продолжала использоваться как одно из важнейших средств идеологического воздействия в идейно-политическом арсенале не только коммуналистских, религиозно-общинных партий, но и всех «светских» буржуазных и мелкобуржуазных политических партий. Их программы весьма далеки от индифферентности по отношению к религии, а тем более от атеизма; теоретическая или методологическая основа этих программ неизменно строится на традиционных религиозно-идеалистических принципах. Национально-буржуазные деятели независимо от их личных убеждений в своих публичных и печатных выступлениях почти не обходятся без прямой или косвенной апелляции к религии, к религиозным традициям, к религиозной аргументации и символике.

С другой стороны, усилившиеся в период независимости вспышки религиозного шовинизма и сепаратизма, воинствующего фанатизма и религиозно-общинной розни, ставшие перманентным источником внутренних противоречий, конфликтов и нестабильности, серьезно подорвали в глазах прогрессивной общественности «престиж» религии как средства разрешения социально-политических проблем, породило у национальных деятелей определенный скептицизм в отношении приписываемых ей эгалитаристских и альтруистических элементов. Вместе с тем обнаружилось, что религия не соответствует или даже противостоит комплексу мероприятий, проводимых правящими силами и призванных ликвидировать пережитки феодализма в экономике и социальной структуре, обеспечить внедрение современных методов производства, расширить просвещение и поднять культурный уровень основных масс населения⁷.

Скептицизм национальных лидеров в отношении религии как действенного средства разрешения социальных проблем и политической мобилизации масс все более усиливается, поскольку религиозный фактор стал откровенно использоваться в своекорыстных интересах не только силами внутренней реакции, но и, что особенно важно, внешними империалистическими, неоколонналистскими силами. Идеологи последних открыто заявляли о необходимости использования данного фактора в глобальной внешнеполитической стратегии империалистических государств по отношению к освободившимся странам, с тем чтобы

противостоять нарастающим там национально-освободительным революциям, свернуть их с антиимпериалистического курса и направить по линии антикоммунизма. Это не могло не вызывать озабоченность, а иногда и возмущение у национальных лидеров этих стран. Так, еще в 1957 г. группа экспертов по внешней политике США разработала рекомендации относительно «азиатско-американского взаимопонимания и сотрудничества»; среди этих рекомендаций содержится и такое положение: «...религия по традиции является одним из сильнейших элементов азиатской жизни, и на нее следует полагаться как на основу современных демократических институтов, как на тормоз для предотвращения материалистических излишеств индустриализации и как на барьер против коммунизма»⁸.

Все это не могло не породить известные изменения, пусть не крутые, не радикальные, но все же симптоматичные изменения в подходе национальных лидеров Индии, как и других развивающихся стран, к рассмотрению религии в качестве фактора общественной жизни: обнаружились тенденции поворота от апологии религии к ограничению сферы ее общественно-идеологической «юрисдикции» и даже к критике ее наиболее одиозных установлений, особенно остро ощущаемых как тормоз на пути прогресса. Иногда в адрес религии выдвигаются довольно острые инвективы, обличающие ее в несостоятельности перед лицом той новой реальности, которая возникла в результате завоевания страной независимости. Некоторые авторы даже говорят о кризисе религиозной мысли в Индии. Н. Заминдар, например, еще в 1955 г. отмечал, что «волны нового мышления и идеологий разрушили плотины» старых религиозных представлений и что «кризис индийского религиозного мышления» выражается в том, что оно не в состоянии дать миру смелые, возвышенные идеи, содействующие решению современных жизненных проблем⁹.

Более того, тенденция критического отношения к религии нередко проявляется вполне явственно, отдельные авторы уже позволяют себе открыто и смело высказывать свои весьма неординарные суждения о ней. Некоторые, например, видят в религии источник вражды, ненависти и войн вопреки заверениям священнослужителей о гуманистических потенциях и миролюбивой миссии религии. Так, выступая в Мадурайском университете в ноябре 1984 г., вице-канцлер основанного Махатмой Ганди Сельского института М. Арам утверждал, что «религия часто была источником конфликтов», что она сама «порождена кровопролитием», что мировая история «наполнена религиозными войнами». «Даже в современных условиях,— продолжает он,— если окинуть взглядом мир, мы видим региональные войны, и их корни в сфере религии»¹⁰.

Наиболее дальновидные, трезвомыслящие национальные лидеры осознают, что дезинтегративные тенденции в индийском обществе порождаются чрезмерным вовлечением религии в по-

литическую жизнь, что социальные анахронизмы, например кастовая система и отвержение неприкасаемых, также обязаны своей живучестью укоренившимся в сознании масс соответствующим религиозным санкциям, что, спекулируя на религиозности этих масс, реакционные силы камуфлируют символом религии свои антидемократические, антинародные цели. Так, например, в 1958 г. Джавахарлал Неру писал: «Религия приходит в столкновение с рационализмом. Предписания религии и обычаев о нормах поведения постепенно отвергаются... Сейчас религия либо касается вопросов, мало относящихся к нашей повседневной жизни... либо связана с некоторыми обычаями, которые не соответствуют нынешней эпохе... Вера старых времен уже не удовлетворяет людей, если она не в состоянии дать ответы на вопросы сегодняшнего дня»¹¹.

Если в период национально-освободительной борьбы религия служила едва ли не главным средством национального самоутверждения в противовес «материалистической» или даже «сатанинской», по выражению М. К. Ганди, цивилизации Запада, то теперь как таковое она признается лишь идеологами реакционных клерикально-шовинистических кругов. Их национализм пропитан не только воинствующей религиозностью, но и духом коммунализма, религиозно-общинной нетерпимости, конфессионального фанатизма. Эти идеологи раздувают подспудно тлеющие угли религиозно-общинной розни, оставшиеся от пожара индусско-мусульманских кровавых столкновений 1946—1947 гг. Они стремятся внушить народу, будто виновником всех социальных невзгод и жизненных неурядиц является та или другая религиозная община, что угроза коренным интересам страны исходит от иноверцев, ее населяющих. Разжигаемый этими силами религиозный шовинизм, общинный сепаратизм возводятся в ранг главного средства разрешения социальных, экономических и культурно-идеологических проблем. Неудивительно, что и поныне религиозно-общинная рознь продолжает оставаться трагическим феноменом повседневной жизни индийского народа.

Трагичность ситуации усугубляется тем, что подобные идеи охватили и довольно широкие слои рабочего класса, куда также проникли бациллы коммунализма. Секретарь Национального совета Компартии Индии, Генеральный секретарь Всеиндийского конгресса профсоюзов Индраджит Гупта констатирует: «Наибольшую угрозу единству рядов рабочего класса представляют сегодня действия сил социальной дезинтеграции, коммуналистской реакции, приобретающие все более активный и опасный характер... Настроения общинной (т. е. религиозной.— А. Л.), кастовой, региональной розни агрессивно-шовинистического типа способны оказывать весьма ощутимое воздействие на рабочих, что обусловлено всем тем социально-культурным окружением, в котором они росли и воспитывались»¹².

Вскрывая социальные корни активизации реакционных ре-

лигиозно-шовинистических, коммуналистских сил на современном этапе развития страны, другой видный деятель Коммунистической партии Индии, Ш. Г. Сардесаи, пишет: «Подобная раскольническая тактика способствует росту настроений пессимизма, фатализма, подозрительности, цинизма и отчаяния среди широких слоев населения, и в особенности среди образованной молодежи, оказавшейся в рядах безработных. Мучительная безработица, утрата веры в демократические и гуманистические ценности, утрата веры в будущее — все это и составляет почву, на которой произрастают обскурантистские, садистские „движения“. В подобных условиях не составляет особого труда ввести в заблуждение людей (и тем более молодых) дешевыми, вульгарными и броскими лозунгами, обещающими разрешить все проблемы, какие только есть на белом свете»¹³.

Однако многие факторы социального и культурного прогресса страны порождают в рядах прогрессивных сил, в частности в радикальных кругах национальной интеллигенции, тенденцию освободиться от сковывающего, стагнирующего воздействия религии, стремление выйти за пределы ее догматики и канонов, ограничить сферу и степень ее влияния на общественную жизнь, на различные области культуры, на народное образование. В наибольшей мере это проявляется в поисках такой альтернативы религии, которая позволила бы при сохранении принципиальной идеалистической линии идти все же «в ногу» со временем и придерживаться некоей «светской» идеологии, которая исходит из идеи «гармонии» религии и науки, причем в вопросе первенства, превосходства и определяющего значения акценты все более перемещаются от первой ко второй.

Такой альтернативой религии, призванной придать «светский» колорит национализму, является выдвигаемая идеологами указанных кругов национальной буржуазии концепция секуляризма¹⁴. Последний непосредственно религии не противопоставляется и, более того, интерпретируется как концепция, отстаивающая «уважение» ко всем верованиям; вместе с тем ему придается вполне отчетливая антикоммуналистская направленность, и поэтому прокламирование секуляризма в качестве идейно-политического кредо национализма обретает позитивно-прогрессивный смысл в конкретных условиях страны.

Несмотря, однако, на провозглашение в Конституции Индии секуляристских основ государства и официальное признание секуляризма как политического курса правительства в отношении религии и религиозных общин, несмотря на активную деятельность многих организаций, специально созданных для его пропаганды и внедрения во все сферы общественной жизни, еще нет оснований утверждать, что секуляризм в Индии стал повсеместной, безраздельно господствующей практикой. В стране до сих пор существуют и периодически активизируются коммуналистские силы, систематически вспыхивают религиозно-

общинные столкновения и беспорядки; это свидетельствует о том, что глубоко укоренившиеся в сознании масс религиозные предрассудки остаются определяющим компонентом их социальной психологии. Секуляризм в этих условиях еще не вышел за рамки процесса своего утверждения, причем этот процесс сопровождается острой идейно-политической борьбой. Наиболее последовательно в отстаивании принципов секуляризма выступают левые силы страны, и прежде всего индийские коммунисты. Орган КПИ еженедельник «Нью эйдж» систематически публикует материалы, раскрывающие антинародный характер идеологии и практики коммунизма, необходимость неуклонного внедрения секуляризма во все сферы общественной жизни, решительного отделения религии от политики. В марте 1987 г. коммунисты выступили с призывом провести всеиндийскую кампанию за изоляцию религии как от политики, так и от государства. Они заявили: «Необходимо нанести поражение силам коммунизма и религиозного обскурантизма, чтобы оградить секуляризм и национальную интеграцию»¹⁵.

Изложенное свидетельствует о том, что религия в Индии продолжает оставаться серьезным фактором идеологического процесса. Даже наиболее радикальные и дальновидные национальные деятели, выступающие с программой глубоких антиимпериалистических и демократических преобразований, не могут вырваться за пределы традиционных идейных стереотипов, концентрированным выражением которых остаются религиозные представления.

2. Соотношение философии и религии — методологический аспект проблемы

Специфика развития идеологического процесса в Индии с точки зрения той исключительной роли, которая принадлежит в нем религии, находит отчетливое выражение в том, что в настоящее время, как и в прошлом, философия здесь остается преимущественно идеалистической. Идеализм, нередко перерастающий в мистицизм, господствует в большинстве ее систем и учений. Это является не только следствием ее социальной природы, но и результатом того непосредственного воздействия, которое она испытывает в процессе своего развития со стороны религии, пронизывающей всю духовную атмосферу страны.

Примечательная особенность господствующих в стране традиционных идейных стереотипов состоит в своеобразном синкретизме религиозных и философских представлений, теснейшем переплетении, взаимовлиянии их коренных принципов. «Следует отметить,— писал Джавахарлал Неру,— что в Индии философия не была исключительным достоянием узкого круга философов или ученых мужей. Философия являлась важным

элементом религии масс. Она проникла к ним в упрощенной форме и создавала философское мирозерцание, ставшее в Индии почти столь же общим, как и в Китае»¹⁶.

С. Радхакришнан также отмечал, что в Индии любое религиозное течение оказывает существенное воздействие на философское содержание и что философия и религия находятся в постоянном процессе взаимодействия. Он писал: «Именно тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью народа делает религию всегда живой и действенной. Религиозные проблемы стимулировали развитие философского мышления»¹⁷.

Синкретизм религии и философии, характерный для общественного сознания в Индии с древнейших времен, породил даже представление об их идентичности, получившее широкое распространение в стране и ставшее своеобразной идейно-теоретической традицией, не утратившей своей силы вплоть до наших дней. Конкретное воплощение эта традиция получила в понятиях религиозной философии — мусульманской, сикхской, джайнистской и особенно индуистской, — которые широко представлены в индийской философско-теоретической и даже общественно-политической литературе.

Чтобы яснее представить суть самого феномена «религиозной философии» и разобраться в амальгаме бытующих в Индии разноречивых его оценок, необходимо рассмотреть исходные, основополагающие научно-методологические принципы соотношения религии и философии вообще.

Следует напомнить, что еще философские предшественники марксизма проводили принципиальное различие между этими двумя формами общественного сознания. Так, Гегель осознавал, что в отличие от экзотерической наглядности, доступности, яркой образности религиозных представлений философия в силу абстрактности логических категорий, онтологических и гносеологических формул, которыми она оперирует, в своей основе эзотерична, доступна лишь образованной элите. Он писал: «Религия существует для всех людей, она не философия, которая существует не для всех людей. Религия есть способ, каким истина осознается всеми людьми, а эти способы суть прежде всего чувство, представление, а затем также рассудочное мышление»¹⁸. Применительно же к своей идеалистической системе Гегель утверждал, что абсолютный дух, или абсолютная идея, в религии обретает форму *представления*, тогда как в философии — форму *понятия*.

С противоположных идейных позиций, но к столь же принципиальному разграничению религии и философии пришел и Людвиг Фейербах. В своих «Лекциях о сущности религии» он подверг критике «новейших философов», которые «выступают с утверждением *тождества* философии и религии, по крайней мере что касается их содержания, их существа». Он отверг и гегелевскую идею о том, что «философия возводит лишь в по-

нятие то, что у религии имеется в виде представления». Исходя из того, что «существо религии есть как раз то, что превращается философией в простую форму», Фейербах сослался на положения, выдвинутые им в брошюре «О философии и христианстве», опубликованной в 1839 г., где он подчеркнул, что, «невзирая на все попытки посредничества, различие между религией и философией неистребимо, ибо философия есть дело мышления, разума, тогда как религия — дело душевного настроения и фантазии», которые «коренятся в чувственности». И, подводя итог своим рассуждениям, немецкий философ заключал: «Мы можем поэтому различие между философией и религией свести, короче говоря, к тому, что религия чувственна, эстетична, тогда как философия есть нечто нечувственное, абстрактное»¹⁹.

Однако признание принципиальных различий между религией и философией оказалось тем пределом, до которого смогла подняться теоретическая мысль Гегеля и Фейербаха. Они оказались неспособными осознать противоположность этих форм общественного сознания (прежде всего материализма и религии, и это особенно относится к великому немецкому материалисту). В конечном же счете оба мыслителя пришли к отождествлению религии и философии. Для Гегеля это было естественно, поскольку теологизация философии предопределялась самим существом его идеалистической системы. Поэтому он от признания того, что «философия делает религию предметом своего рассмотрения», приходил к заключению, что «в действительности у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы», что «религия и философия совпадают». Более того, Гегель выдвинул тезис: «Философии надлежит показать необходимость религии в себе и для себя...»²⁰.

Что же касается взглядов Людвиг Фейербаха, то в них ярко обнаружилась ограниченность метафизического материализма. В работе «Необходимость реформы философии» Фейербах укоряет «старую философию», т. е. идеализм, в том, что она «заняла место религии; но именно в связи с этим,— добавляет он,— на место старой философии выступает совершенно другая философия». Каков же характер этой последней с точки зрения ее соотношения с религией? Казалось бы, она должна окончательно порвать с религией и противопоставить себя ей. Фейербах, однако, неожиданно заключает: «Прежняя философия не может заменить религии; она была философией, но не была религией, она была без религии. Своеобразная сущность религии оказалась вне ее, она притязала только на форму мысли. Если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать *религией*, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии... включить преимущества религии»²¹.

Эту противоречивость во взглядах своих идейных предшественников, вытекающую из их социально-исторической ограни-

ченности, с поразительной глубиной вскрыли основоположники научного социализма. Особенно наглядно это демонстрирует их критика взглядов Фейербаха. Высоко оценив его вклад в развитие материализма, они вместе с тем показали, что в решении вопроса о соотношении философии и религии он отдал дань идеализму. «Действительный идеализм Фейербаха,— отмечал Энгельс,— выступает наружу тотчас же, как мы подходим к его философии религии и этике. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее. Сама философия должна раствориться в религии». Энгельс показал далее, что, рассматривая религию как основанное на чувстве, сердечное отношение между человеком и человеком, Фейербах делал из этого заключение противоположного смысла: всякая взаимная связь двух людей есть религия; при этом он ссылаясь и на этимологию самого слова «религия», первоначальное значение которого — связь. «Подобные этимологические фокусы,— заключает Энгельс,— представляют собой последнюю лажейку идеалистической философии»²².

Основоположники научного социализма не просто вскрыли ограниченность своих предшественников в решении данного вопроса, но и дали ему исчерпывающую, научно обоснованную интерпретацию. Устремленность к ней уже видна в трудах молодого К. Маркса. В его работах 1842—1844 гг., еще отмеченных преобладанием гегелевской терминологии, обнаруживается отчетливая тенденция различения и разграничения, а затем и противопоставления религии и философии как двух противоположных систем миропонимания, двух взаимоисключающих способов отношения к миру. При этом он также исходит из эзотеричности философии и экзотеричности религии, указывая, что «единственный круг идей, имеющий в глазах публики почти такую же ценность, как и система материальных потребностей,— это круг религиозных идей». Поэтому-то противники философии — религиозные ортодоксы своим «инквизиторским инстинктом» воздействуют на «эту сентиментальную сторону публики», ополчая последнюю против философии. При этом, как подчеркивает Маркс, религия «полемизирует не против определенной системы философии, но вообще против философии всех определенных систем»²³.

Молодой Маркс отвергает подобное разграничение «публикой» религии и философии, поскольку оно не основывается на противопоставлении их внутренней сущности; он видит в этом свидетельство ограниченности массового сознания, психологической предрасположенности масс к религиозности. Действительная противоположность философии и религии, по его мнению, обусловлена тем, что первая предстает как «мирская мудрость», тогда как вторая — как «потусторонняя мудрость». Именно в этом, по мнению молодого Маркса, коренится их практическое размежевание в вопросе об отношении к миру. Он писал: «Само собой очевидно, что мирская мудрость, фило-

софия, имеет больше права интересоваться царством мира сего, государством, чем потусторонняя мудрость, религия»²⁴.

Отправляясь от этих теоретических предпосылок, К. Маркс приходит к заключению, имеющему важное значение и в наши дни, особенно применительно к действительности освободившихся стран Востока, где наблюдается использование религии в сугубо политических целях. Свое крайнее проявление это находит в официальном провозглашении правящими силами отдельных стран государственной религией того или иного верования. Это неизбежно влечет за собой дестабилизацию и конфликты в отношениях между различными религиозными общинами. Еще в 1842 г. Маркс писал: «Раз в государстве существует несколько равноправных вероисповеданий, оно уже не может быть религиозным государством, не нарушая при этом прав отдельных вероисповеданий...» Он проводил мысль о том, что государство должно основываться на правах человека, а «истолкованием этих прав занимается философия — она требует, чтобы государство было государством, соответствующим природе человека». Маркс подчеркивал, что «государство надо строить не на основе религии, а на основе разума свободы», а «выводить государство из разума человеческих отношений — дело, которое выполняет философия»²⁵.

Однако противоположность религии и философии, о которой говорил молодой Маркс, не следует абсолютизировать: по мере становления марксистского научного атеизма это положение теоретически углублялось, наполняясь конкретным содержанием, в частности и на основе исторического опыта развития самой философии. Касаясь генезиса и идейных истоков философии, К. Маркс уже в своих зрелых работах указал на ее исходную связь с религией. Он, в частности, отмечал, что «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»²⁶.

В дальнейшем анализируя и обобщая многовековой процесс философского развития, классики марксизма-ленинизма выявили особенность соотношения двух главных философских направлений с религией: если материализм, опирающийся на естествознание, принципиально противостоит религии, тяготея к атеизму, то идеализм, напротив, так или иначе с ней смыкается. В. И. Ленин неоднократно указывал, что философский идеализм в конечном счете сводится «к защите или поддержке религии»²⁷. «Идеализм в философии, — констатировал он, — есть более или менее ухищренная защита поповщины, учения, ставящего веру выше науки или рядом с наукой или вообще отводящего место вере»²⁸. В своем труде «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин со всей обстоятельностью показал, как конкретно идеализм служит «защите поповщины». Он указы-

вал: «Философия, которая учит, что сама физическая природа есть производное,— есть чистейшая философия поповщины... Если природа есть производное, то понятно само собою, что она может быть производным только от чего-то такого, что больше, богаче, шире, могущественнее природы, от чего-то такого, что существует, ибо для того, чтобы „произвести“ природу, надо существовать независимо от природы. Значит, существует нечто *вне* природы и, притом, *производящее* природу. По-русски это называется богом. Философы-идеалисты всегда старались изменить это последнее название, сделать его абстрактнее, туманнее... Абсолютная идея, универсальный дух, мировая воля, „*всеобщая подстановка*“ психического под физическое,— это одна и та же идея, только в различных формулировках»²⁹. Именно такими формулировками оперируют идеалистические системы, органически связанные с религией.

Таким образом, когда речь идет о противоположности религии и философии, то это относится прежде всего к материализму, когда же имеются в виду связь или единство религии и философии, то последнюю представляют различные формы идеализма, в особенности идеализма объективного. Вместе с тем в каждой религиозной системе содержится определенный мировоззренческий, «теоретический» комплекс идей, систематизация и толкование которых образуют богословие, или теологию, нередко выступающую как специфическая разновидность идеализма — религиозная философия. В отличие от других систем философского идеализма, отличающихся «ухищренной защитой поповщины», здесь прямо и откровенно выдвигается задача доказательства необходимости и всеобщей значимости религии, осуществляется апологетика ее догматов и принципов. Характерная черта этой апологетики в новое время и в современный период (в отличие от средневековья, когда она была направлена главным образом против любого свободомыслия, представители которого объявлялись еретиками) выражается преимущественно в том, что она основывается на тезисе о «совместимости» и «гармонии» веры и разума, о правомерности и необходимости защищать логическими, рационалистическими доводами иррациональное по своему существу религиозное учение.

Это, однако, не означает, что религиозная философия «примирительно» относится к современному прогрессу научных знаний. Исследователи справедливо отмечают: «Если материализм в своем анализе развития научной мысли четко и ясно ставит не решенные еще вопросы, выделяет основные возможные пути их разрешения и, опираясь на опыт научного познания, требует брать объект исследования таким, каков он есть, то религиозная философия идет иным путем. Апеллируя к сверхъестественным силам, она дает априорный „ответ“ на все возможные вопросы, т. е. практически оставляет их без ответа. Обращение философии к богу — очевидное „свидетельство о

бедности“, которое она сама себе выписывает. Именно поэтому современная религиозная философия без особой охоты апеллирует к авторитету науки, разве лишь в тех случаях, когда необходимо подтвердить ее крайнюю мировоззренческую „недостаточность“, а следовательно, „правомерность“ религиозного мировоззрения»³⁰.

Следует подчеркнуть, что в рамках затронутой нами общеметодологической проблемы соотношения религии и философии обнаружилось общее и вполне однозначное признание их несовместимости, когда речь идет о научно-материалистической разновидности последней. Вместе с тем не исключается и активная роль религии как в политической жизни, так и в развитии общественно-философской мысли тех или иных народов на определенных этапах их исторического развития. Этот вопрос в достаточной мере исследован советскими религиоведами и особенно востоковедами в последние три десятилетия.

Вместе с тем к данной проблеме — и это убедительно свидетельствует о ее исключительной актуальности — в наши дни обращаются и некоторые политические деятели, и не только на Востоке, но и на Западе. Особенно примечательны в этой связи новые, весьма оригинальные, нетрадиционные идеи, выдвинутые Фиделем Кастро в книге «Фидель и религия», которая была опубликована в 1985 г. и стала в Латинской Америке подлинным бестселлером. Судя по рецензии в журнале «Проблемы мира и социализма», эти идеи выходят за пределы данного региона и приобретают общетеоретическое значение для всех развивающихся стран.

Фидель Кастро конкретизирует выдвинутый им еще в 1971 г. тезис о возможности и необходимости не только тактического, но и последовательно «стратегического союза» между марксистами и прогрессивной частью верующих и духовенства в интересах осуществления общественных преобразований, в которых нуждаются народы. Кубинский лидер указывает, что «союз» необходим прежде всего потому, что подавляющее большинство населения составляют верующие и без их участия радикальные перемены вообще недостижимы. Он считает, что стремление за короткий срок искусственно превратить миллионы людей в атеистов, с одной стороны, иллюзорно, а с другой — безнравственно. Особенно существенно допущение Фиделем Кастро «стратегического союза» с верующими не только в политической и экономической областях, но и в сфере морально-этической: они вместе с марксистами фронтально противостоят ложным «ценностям» капиталистического общества.

Ф. Кастро коснулся и известного тезиса К. Маркса «религия — опиум народа». Руководитель кубинского государства, пожалуй, впервые в марксистской литературе дает ему четкое диалектическое толкование: «...религия с политической точки зрения сама по себе не является опиумом... Она может стать опиумом или волшебным средством с учетом того, как ею

пользуются: либо для защиты угнетателей и эксплуататоров, либо угнетенных и эксплуатируемых... можно быть марксистом, не переставая быть христианином, и работать вместе с марксистами-коммунистами для преобразования мира»³¹.

Следовательно, религия как таковая обладает двоякого рода потенциями, практическая реализация которых имеет социально-историческую классовую обусловленность. Эти потенции приобретают специфическую актуализацию и в плане ее соотношения с философией. В конкретно-исторических условиях идеалистическая философия может, опираясь или ориентируясь на религию, выражать позитивные устремления миллионных масс верующих. Это особенно актуально для развивающихся стран.

Мы сочли необходимым обратиться к этим общетеоретическим и методологическим положениям о соотношении религии и философии, поскольку лишь на их основе открывается возможность объективных оценок тех противоборствующих концепций соотношения религии и философии, которые бытуют как среди профессиональных философов, так и среди религиозных и общественно-политических деятелей независимой Индии.

3. Противоречия в оценках соотношения философии и религии в Индии

При рассмотрении противоречий среди индийских философов по вопросу о соотношении философии и религии следует учитывать, что Индия — страна поликонфессиональная. Здесь распространено несколько религиозных верований, среди которых наряду с господствующим индуизмом представлены ислам (по количеству его приверженцев страна занимает одно из первых мест в мусульманском мире), а также христианство, сикхизм, джайнизм, зороастризм, буддизм и разные племенные культы. Данные религиозные верования существенно различаются между собой и оказывают определенное воздействие на конкретные трактовки указанного вопроса³². Однако принципиальное значение приобретают общие суждения о соотношении индийской философии (в целом) с религией (вообще).

Необходимо с самого начала подчеркнуть, что в комплексе таких суждений, принадлежащих философам-идеалистам, кардинальных расхождений не наблюдается, их лейтмотивом служат признание и защита тезиса о внутренней неразрывной и взаимоблаготворной связи религии и философии в Индии. Нельзя не согласиться с философом-марксистом Дебипрасадам Чаттопадхьяей, который отмечает: «...опасность, вытекающая из уступок пережиткам прошлого в нашей философии, заслуживает внимания, так как они могут оказать пагубное влияние на современные взгляды и привести к ложным рассуждениям. Так, например, одним из результатов неразрывной связи индийской

философии с прошлым является неполное отделение религии от философии. Этот факт с готовностью признается нашими современными учеными, так как нельзя не обращать внимание на то обстоятельство, что такие важные философские системы, как веданта или джайнизм, и в наше время все еще остаются живыми вероучениями в нашей стране...»³³.

Действительно, факт взаимосвязи религии и философии в Индии не только признается индийскими мыслителями, но нередко возводится в ранг одной из уникальнейших особенностей философской мысли этой страны. Так, еще в 1952 г. авторитетный индийский философ К. Сатчидананда Мурти признавал (правда, с некоторой долей порицания) наличие представлений об идентичности религии и философии не только у профессиональных философов, но и у представителей интеллигенции вообще. Он отмечал, что «столь необходимой сепарации между философией и религией никогда не было в Индии... Даже современные выдающиеся индийцы не имеют ясного представления о том, что такое философия, они продолжают смешивать ее с религией»³⁴. Но если для широких кругов интеллигенции такие взгляды являются результатом не анализа специального мировоззренческого материала, а воздействия на их сознание интеллектуального климата страны, пропитанного религиозностью, то для профессиональных философов это продуманная теоретическая позиция. Наглядной иллюстрацией этого может служить не лишенное претенциозности утверждение П. Т. Раджу о том, что «Индия ныне — единственная страна, в которой философия и религия не только вместе возникли, но и продолжают совместное существование, так что обычно они идентифицируются: индийскую религию называют философской религией, а индийскую философию — религиозной философией»³⁵.

Подобные суждения, примеры которых можно привести множество, составляют доминирующую линию современной идеалистической философии в Индии, и именно поэтому существенный интерес представляют мнения, в которых обнаруживается стремление выйти за пределы господствующих представлений, хотя зачастую это стремление выражается крайне осторожно и завуалированно. Так, профессор философии Индусского университета в Бенаресе Т. Р. В. Мурти, анализируя само понятие «философия», высказывает соображение, что «каждая философия есть концептуальная разработка некоей конечной метафизической точки зрения» и поэтому «каждая философская система — это метафизическая монада», которая удовлетворяет конкретный вкус, а о вкусах не спорят. В этой связи Мурти отделяет философию от религии, полагая, что они имеют разные сферы компетенции и различные функции. «Относительно ценности философского исследования, — утверждает он, — необходимо заявить, что, будучи автономной деятельностью, оно не подчинено никакому другому занятию или интересу. Это не

средство, а самоцель. Философское познание — это освобождение человеческого разума от любого рода ограниченности и предрассудков»³⁶. Здесь налицо не просто отделение философии от религии, но и осторожное противопоставление их друг другу.

Более определенно высказывается на этот счет Ш. К. Саксена, который считает, что пришло время, «когда изучающие философию во всем мире, особенно в Индии, должны обрести свежий взгляд на вещи и отделить индийскую философию от индийской религии...»³⁷. Аналогичных представлений придерживаются и многие другие представители академической философии в Индии.

Уже приведенные выше высказывания проливают свет на серьезные разногласия в среде индийских философов по вопросу связи философии и религии. Эти разногласия усугубляются секуляристскими тенденциями. Сторонники идентификации философии и религии, видя в этом выражение «национального духа» Индии в противоположность «материалистическому духу» Запада, подвергают нападкам тех, кто, признавая теснейшее переплетение и взаимовлияние религии и философии в Индии, тем не менее не считают, что индийская философия утратила свои черты как самостоятельная форма общественного сознания и всецело растворилась в религии.

Сторонники признания религии в качестве определяющего фактора развития философии осуждают любые тенденции, ведущие к отрицанию или принижению их взаимосвязи и тем более к отрыву философии от религии. Так, например, К. Н. Упадхья, ссылаясь на приведенное выше высказывание Ш. К. Саксены, решительно оспаривает правомочность подобных суждений, поскольку они, по его мнению, «основываются на ошибочных представлениях как об индийской философии, так и об индийской религии». Таким суждениям Упадхья противопоставляет положения из философской системы Ауробиндо Гхоша, которые гласят: «Религия придает динамичную, активную и практичную ориентацию философии»; «Философия — это интеллектуальный поиск фундаментальной истины вещей, религия же — это усилие сделать эту истину динамичной в душе человека. Они (философия и религия. — А. Л.) существенны друг для друга; религия, которая не является выражением философской истины, превращается в предрассудок и обскурантизм, а философия, которая не динамизирует себя посредством религиозного духа, — это бесплодный свет, поскольку она не может стать практичной»³⁸.

Наиболее общим приемом такой апологии связи философии и религии служат разнообразные теоретические построения, касающиеся проблемы так называемой духовности. Последнюю, строго говоря, нельзя прямо отождествлять с религией — между ними имеются некоторые оттенки различий, к тому же сама идея «духовности» варьируется в различных философских

системах и учениях. Но всем им свойственно отождествление религии и «духовности» на основе общего представления о существовании некоего духовного начала в мире и в человеке. Проявления этого духовного начала не только характеризуются как важнейшие и определяющие по отношению ко всем другим компонентам мироздания, и прежде всего по отношению к его материальной основе, но и нередко сводятся к проявлениям божественного «духа» как верховной субстанции мироздания.

В связи с этим одной из коренных задач философии провозглашается постижение «духовности», проникновение во «внутреннюю» сущность человека, осознание внутренней, духовной стороны жизни. И целенаправленная ориентация на решение этой задачи приписывается индийской философии в качестве одной из ее важнейших отличительных особенностей. «Индийская философия,— утверждает П. Т. Раджу,— совершенно последовательно отстаивает реальность духовности и ее ценность в любой из своих систем, будь то система плюралистическая или монистическая, реалистическая или идеалистическая, активистская или квиетистская»³⁹.

Показательно также, что некоторые индийские философы и «философствующие» политические деятели, расценивая как великое достижение индийской культуры воплощение единства философии и религии в «духовности», прокламируют мысль о том, что именно Индии предначертана миссионерская роль в деле распространения духовности по всему миру. Так, к примеру, приверженец философии Ауробиндо Гхоша и особенно его принципа взаимосвязи философии и религии К. Д. Сетхна еще в 1953 г. указывал: «Если мы, индийцы, призваны идти в авангарде мира и выполнять миссию, которую никакой другой народ не может выполнить, мы должны чувствовать, что наш гений состоит в преобразующей мир духовности, живущей в конкретном контакте и сообществе с Совершенным Существом, Сознанием, Силой и Блаженством»⁴⁰. Спустя 20 лет, в сущности, ту же мысль провозглашает известный политический деятель Каран Сингх: «Я верю, что Индия с ее уникальным наследием, восходящим к истокам цивилизации, должна играть особую роль в утверждении общества, которое осуществляло бы процесс одухотворения (divinisation). Я верю, что в мире, охваченном насилием и ненавистью, Индия может играть решающую роль, ведя человечество к новому равновесию между богатством и мудростью...»⁴¹. Этой идеи о мессианской роли Индии в современном мире как распространительницы принципов «духовности» многие индийские философы придерживаются и в наши дни.

Наряду с прямой или косвенной апологией «единства» философии и религии некоторые представители современного индийского идеализма строят свои системы непосредственно на религии, которая выступает в качестве их определяющей концептуальной основы. Наиболее показательной в этом отношении

является система «вечной религии» С. Радхакришнана⁴². Следует напомнить, что в этой системе религия характеризуется как «практически действенная» сила, пронизывающая все существо человеческой жизни. «Религия,— утверждает Радхакришнан,— не движение, побуждаемое к захвату чего-либо... Это форма бытия, а не владения, это образ жизни. Духовная жизнь — не проблема, подлежащая решению, а реальность, которую нужно претворять»⁴³. Акцентируя внимание на «практическом» аспекте «духовности» как на выражении «единства» религии и философии, мыслитель в другом месте писал: «Религия — это не просто интеллектуальная ортодоксальность или церемониальное благочестие, это духовное переживание. Это не теология, а практика... Религия — это осуществление жизни человека, опыт, в котором каждый аспект его бытия поднимается до высшей степени»⁴⁴. Как это явствует из самого названия философской системы С. Радхакришнана, религия, на которой она зиждется,— это не какое-либо конкретное реально существующее верование, а абстрактная «универсальная религия», или «религия духа», которая и провозглашается важнейшим фактором преобразования духовного мира человека в направлении достижения им нравственного совершенства и объединения на этой основе всего человечества в одну семью.

В разногласиях и дискуссиях по проблеме соотношения философии и религии и роли последней в формировании и развитии национальной философской мысли все более отчетливо выступают и крепнут прогрессивные тенденции, отражающие новые социально-экономические условия и процессы, возникшие после завоевания независимости Индии. Развитие в стране капитализма современного типа сопровождается как экономическим прогрессом, так и подъемом культуры, науки и просвещения, а это неизбежно ведет к неуклонному и все более широкому распространению естественнонаучных знаний, а вместе с ними и научно-материалистических идей, подрывающих сами основы религиозных представлений. Религиозность все более осознается как социальный и духовный анахронизм, сковывающий творческие силы народа, мешающий его духовному росту, тормозящий поступательное развитие науки и культуры. Не только представители прогрессивной интеллигенции, но даже отдельные религиозные деятели признают, что засилье религии и религиозных предрассудков явилось тормозом на пути развития естественных наук и, следовательно, одной из причин практической неэффективности современной индийской философии.

В таких условиях все более осложняется возможность и ставится под сомнение сама целесообразность прямого и непосредственного сведения философии к религии или их идентификации не только для представителей академических школ индийской философии, но и для адептов религиозно-философских учений. В среде индийских философов все более зреет убеждение в необходимости сближения философии с наукой, развития фило-

софской проблематики на основе обобщения достижений современного естествознания. И хотя заявления об этом в большинстве своем еще остаются декларативными, тем не менее они отражают нарождающиеся реалистические, прежде всего рационалистические, секуляристские тенденции в общественно-философской мысли современной Индии, безусловно ослабляющие влияние религиозных представлений.

Несмотря на то что концептуальная, теоретическая структура секуляризма пока остается весьма рыхлой и аморфной — еще не разработана цельная, логически последовательная и аргументированная «философия секуляризма», тем не менее как в политике, так и в сфере общественной мысли современной Индии она все более заявляет о себе. Это обусловлено тем, что в генетическом плане секуляризм явился продуктом прогрессивных духовных традиций, в которых воплотились элементы рационализма и философского натурализма, просветительства и буржуазного гуманизма, религиозной реформации и сциентистских тенденций. В объективно сложившейся дихотомии «религиозной философии» и «философии секуляризма» последняя медленно, но неуклонно упрочивает свои позиции.

4. «Религиозная философия» как конкретное воплощение влияния религии на современную индийскую философию

Мы отмечали, что конкретным воплощением укоренившейся в индийской общественной мысли традиции идентификации религии и философии явились концепции «религиозной философии» — мусульманской, сикхской, джайнистской и особенно индуистской. Каждая из этих концепций основывается на объективно существующем в ней «философском комплексе», который становится источником и предметом определенного типа философии — идеалистической вообще и «религиозной философии» прежде всего. Центральной проблемой при этом всегда оказывается обоснование сверхъестественного источника религии. Советский религиовед Д. М. Угринович справедливо пишет: «Внимание теологов и философов-идеалистов концентрировалось вокруг своего рода „религиозной онтологии“, т. е. проблемы бытия бога, его сущности, способов воздействия на мир и человека. Отправной точкой и исходным постулатом всей идеалистической философии религии был тезис об объективном существовании сверхъестественного (трансцендентального)... Одновременно возникала особая „теологическая“ гносеология: проблема реального познания мира подменялась псевдопроблемой „богопознания“. Бездоказательное постулирование сверхъестественного (бога) накладывало отпечаток и на другие философские проблемы: понятия добра и зла приобретали теологическую трактовку... чувства и переживания... рассматривались

как мистическое соединение с богом, как „религиозный опыт“; объяснение психической жизни человека трансформировалось в проблему „бессмертия души“.

Современная буржуазная философия религии продолжает и развивает эти идеалистические и фидеистские традиции»⁴⁵.

Действительно, указанные общие черты свойственны всем типам «религиозной философии», но в каждом из них они обретают специфическое выражение соответственно особенностям данного вероучения. Что касается мусульманской философии, то это отнюдь не специфически индийское явление — она продукт и достояние всего мусульманского мира. Правда, крупнейшим современным представителем мусульманской философии был и остается индийский мыслитель и поэт Мухаммад Икбал, который внес значительный вклад именно в философскую «реконструкцию религиозной мысли в исламе»⁴⁶. Обстоятельная, достаточно детализированная характеристика мусульманской философии применительно ко всему ареалу распространения ислама дана в трудах советской исследовательницы М. Т. Степанянц⁴⁷. К сожалению, исламоведы еще не вскрыли специфику проявления и функционирования данной религии в отдельных странах и регионах, и поэтому говорить сколько-нибудь уверенно и обоснованно об особенностях идейной борьбы вокруг ее проблематики, например, в Индии, по-видимому, преждевременно, хотя здесь имеет место определенное воздействие индуизма на ислам и, в частности, на мусульманскую философию.

Между прочим, аналогично обстоит дело и с христианством в Индии, хотя и предпринимались попытки выявления местной специфики этой религиозной системы. Специалист по сравнительному религиоведению, профессор университета в Манчестере Тревор Линг сообщает, что в середине 70-х годов, находясь в Калькутте, слышал о некоей «индийской христианской теологии», которая предполагает, к примеру, восприятие христианами бога в «индийских понятиях», т. е. отказ от его общепринятого представления в мужской ипостаси и, подобно индусам, допущение возможности его выражения в женском образе. Но ничего подобного Линг не обнаружил, хотя он и допускает наличие влияний на христианство в Индии как индуизма, веданты и других школ древнеиндийской философии, так и национальной культуры в целом⁴⁸.

Джайнизм — исконно индийское вероучение, изначально выступавшее как одна из неортодоксальных школ древнеиндийской философии. Таким образом, здесь синкретизм религии и философии представлен в конкретной и наглядной форме. Охватывая в качестве приверженцев всего 0,5% населения страны, джайнизм в сравнении с другими религиозными системами не играет сколько-нибудь существенной роли в происходящей идеологической борьбе. Определенные идейные разногласия вызвало движение под названием «ануврат» (моральное возрождение

общества), которое является попыткой новой интерпретации философско-этических принципов джайнизма. Раскрывая смысл этого движения, советский индолог Н. Р. Гусева пишет: «Движение ануврат оценивается его участниками и руководством как движение в конечном счете революционное, так как оно преследует цели кардинальной перестройки общества путем изменения сознания каждого его члена. Анувраты говорят, что из коммунистического учения они воспринимают идею равенства, но не принимают призыва к насилию, а в капитализме они одобряют идею капитала как инструмента организованной коммерции и бизнеса, но протестуют против излишнего его накопления и против эксплуатации... В целом это движение не имеет массового отзвука...»⁴⁹.

Значительно большее воздействие на общественную жизнь Индии оказывает религиозная система сикхизма, и это воздействие неуклонно возрастает в связи с усилением в последние годы сепаратистских тенденций в общине сикхов, наибольшее число представителей которой проживает в стратегически важном пограничном штате Пенджаб. В связи с этим довольно острый характер приобретают противоречия в оценках как сикхизма в целом, так и непосредственно «сикхской философии».

Как показал Б. И. Ключев, одним из основных объектов разногласий является вопрос о связи сикхизма и индуизма: одни признают такую связь, другие ее категорически отвергают⁵⁰. Сторонник первой точки зрения Нирмал Кумар Джайн считает, что сикхизм возродил индуистскую триаду — Красота, Истина и Добро, но, проповедуя поклонение единому богу, сикхские гуру были «также лидерами индусских масс»⁵¹. Дж. П. Суда, напротив, четко выражает противоположные взгляды, подчеркивая тот «факт, что сикхизм практически есть религия, отдельная от индуизма, имеющая своего основателя, свои священные книги, святые места, теологию и философию жизни»⁵².

Последняя точка зрения весьма симптоматична: она прямо и непосредственно подчинена идейно-теоретическому оправданию сикхского сепаратизма. Б. И. Ключев приводит ряд примеров, подтверждающих «распространенное мнение о том, что трудно понять, где в Пенджабе кончается религия и начинается политика. Но для того чтобы религия могла быть эффективным средством политической мобилизации масс, она должна оставаться доминирующим фактором в настроениях и идеологии общины. Для этого предпринимаются вполне сознательные действия. В высказываниях религиозных лидеров и в пропагандистских материалах уже не допускается и мысли о взаимосвязи сикхизма с другими индийскими религиями»⁵³. В этом плане интерпретируется и «сикхская философия», которая в силу сугубо политической ориентации данной религиозной системы отступает на второй план в сравнении с ее культово-обрядовой стороной.

С точки зрения значимости в развитии индийской философской мысли и в происходящей идеологической борьбе особое место принадлежит «индуистской философии» (Hindu Philosophy) — комплексу религиозно-философских учений, сформировавшихся в рамках и на основе индуизма. Аморфная в организационном и доктринальном плане структура последнего позволяет его служителям создавать самостоятельные объединения в форме ашрамов — своеобразных общин религиозных деятелей, священнослужителей, так называемых «профессиональных святых», богоискателей, отшельников, аскетов, именуемых садху, саньяси, йоги и т. п., — где под эгидой более или менее систематизированных и концептуально оформленных религиозно-философских идей, непосредственно связанных с индуизмом, группируются определенные, преимущественно мелкобуржуазные, нередко значительные по численности слои его приверженцев. Как правило, эти ашрамы возглавляют признанные и почитаемые индуистские деятели, наделенные священным титулом «свами» и выполняющие роль гуру — духовного наставника, учителя и проповедника. Они и выступают творцами религиозно-философских учений, служащих «официальным» идейным кредо соответствующих ашрамов.

Важная особенность этих ашрамов состоит в том, что помимо сугубо религиозной они осуществляют и многообразную активную светскую деятельность: они располагают учебными заведениями, библиотеками, курсами ликвидации неграмотности, больницами и поликлиниками, которые бесплатно обслуживают главным образом беднейшие слои населения. С помощью издательств ашрамы издают свои периодические органы и публикуют разнообразные материалы, в которых пропагандируются принципы того учения, которое составляет идейную основу данного ашрама. Благодаря всему этому ашрамы в совокупности оказывают систематическое воздействие на сознание относительно широких кругов крестьянства, городских низов и интеллигенции, а их религиозно-философские учения зачастую пользуются большей популярностью, чем идеалистические системы, создаваемые профессиональными философами.

В условиях индийского национально-освободительного движения модернизация и приспособление религиозно-философских учений к задачам и потребностям текущего момента приобретали особый смысл: их создатели в значительной своей части субъективно питали ненависть к чужеземному господству и поэтому порой подвергали традиционные представления такой интерпретации, в результате которой они, несмотря на свое религиозно-мистическое содержание и абстрактно-умозрительную форму, наполнялись патриотическим звучанием, принимали даже антиколониалистскую окраску. Конечно, эти тенденции проявлялись далеко не столь отчетливо и прямо и не в таком кон-

цептуально оформленном виде, как непосредственно в идеологических течениях национально-освободительного движения, но тем не менее им объективно принадлежала немаловажная роль в пробуждении национального самосознания масс. Существенное значение при этом имел сам факт выдвижения патриотических идей «профессиональными святыми»; поэтому независимо от того, насколько туманными, мистически окрашенными были эти идеи, они воспринимались как «священные» и оказывали неотразимое воздействие. «...Индия,— констатировал Джавахарлал Неру,— видимо, все еще понимает или по крайней мере ценит людей пророчески-религиозного склада, говорящих о грехе, спасении и ненасилии...»⁵⁴. Такими людьми и являются руководители ашрамов.

Несмотря, однако, на субъективный патриотизм «профессиональных святых» и объективно-антиколониалистские тенденции в созданных ими религиозно-философских учениях, никто из них не стал ни активным участником, ни тем более лидером национально-освободительного движения; при всех своих патриотических побуждениях они все же оставались оторванными от политической жизни, от антиимпериалистической, освободительной борьбы народных масс. Соответственно ни одно из их религиозно-философских учений не заняло, а в силу своего абстрактно-мистического характера и не могло занять статуса официальной доктрины национально-освободительного движения. Их идеологическая функция в конечном счете состояла в попытке компенсации национального и социального угнетения апологией религиозно-мистической «духовности» как некоего «символа» былого величия Индии и магистрального ориентира ее продвижения в будущее, где ей «предначертана» роль духовного гида для погрязшего в «материализме» человечества.

В условиях независимой Индии существо религиозно-философских учений практически не изменилось, но их творцы все более стали склоняться к их «модернизации» — приспособлению к социально-политическим и теоретическим вопросам, выдвигаемым ходом исторического развития в современную эпоху. Они, в частности, стараются учитывать достижения научно-технического прогресса и «примирительно» трактовать вопросы соотношения веры и разума, религии и науки, пытаются откликнуться и на стремления масс к социальной справедливости, облекая эти стремления в мистифицированные одежды. Это демонстрируют идейные программы и многосторонняя идеологическая, пропагандистская деятельность таких крупнейших ашрамов, пользующихся огромным авторитетом и влиянием в самой Индии и во многих капиталистических и развивающихся странах, как Миссия Рамакришны, основанная в 1897 г. великим демократом-просветителем Свами Вивеканандой; Общество божественной жизни, созданное в 1936 г. индуистским деятелем Свами Шиванандой; ашрам Ауробиндо, сформированный выдающимся философом Ауробиндо Гхошем; ашрам, созданный в 1949 г. при-

верженцем вишнуитской ветви индуизма Свами Бон Махараджем и получивший название Вишнуитский теологический университет, но позднее, в 1956 г., преобразованный в Институт восточной философии, хотя в целом его религиозная ориентация, по существу, не изменилась; организация ашрамитского толка, основанная «профессиональным святым» Натараджа Гур и названная Институт науки об Абсолюте, и многие другие.

Каждое из этих религиозных объединений претендует на оригинальность, новизну и, разумеется, на абсолютную истинность своего идейного кредо. Однако, хотя их доктрины и различаются в деталях, нюансах, акцентировках, всех их роднит общая основа — религия индуизма и философия веданты. Так, в официальном Меморандуме об организации Миссии Рамакришны одна из ее главных задач формулируется следующим образом: «Передавать и распространять учение веданты и ее принципов, представленных Шри Рамакришной и практически воплощенных в его собственной жизни, а также сравнительную теологию в ее самой широкой форме»⁵⁵. Общество божественной жизни трактует эту самую «божественную жизнь» именно как органический сплав религии и философии индуизма: «Философия индуизма — это не кабинетная философия... Индуистская философия — путь жизни»⁵⁶. В духе индуизма проповедует «божественную любовь» и Вишнуитский теологический университет в Вриндабане. «Священная любовь, — утверждают его основатели, — нашла вернейшее, величественнейшее, глубочайшее и полнейшее выражение в Вриндабане... Вишнуитский теологический университет... станет местом изучения и практического претворения божественной любви»⁵⁷.

Аналогичны в своем существовании идейные кредо и других подобных ашрамов. И какими бы ни были внешние различия между ними, сколь бы настойчиво они ни пытались приспособить свои религиозно-идеалистические и мистические принципы к современной действительности, это не может изменить принципиальную сущность их религиозно-философских учений. Последние прямо или косвенно связаны с индуистской теологией и в целом подпадают под ту характеристику, какую дал подобным элементам буржуазной идеологии В. И. Ленин, указав, что это есть «только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы...»⁵⁸.

Вместе с тем следует учитывать, что в идейном, а иногда в организационном плане многие «светские» философские системы весьма близки религиозно-философским учениям: их концептуальный аппарат также основывается на апелляции к индуизму или апологии индуистски окрашенных идей «духовности». В этих системах, как и во многих религиозно-философских учениях, восхваление индуизма сопровождается проповедью толерантности, «уважительного» отношения к другим верованиям и даже осуждением религиозного шовинизма и сепаратизма.

Здесь, таким образом, влияние индуизма не приняло такого сугубо реакционного выражения, как в так называемой философии индусского коммунизма — шовинистической идеологии индуистских религиозно-общинных партий и организаций. С точки зрения концептуальной или системной эту «философию» можно охарактеризовать как «нищету философии». Джавахарлал Неру писал в этой связи: «Крупнейшая индусская общинная организация — это Хинду Махасабха, организация, аналогичная Мусульманской лиге, но относительно менее влиятельная. Она проникнута таким же воинствующим религиозно-общинным духом, как и Лига, но пытается прикрыть крайнюю узость своего мировоззрения туманной националистической фразеологией, хотя она стоит скорее за возврат к старому, чем за прогресс. У этой организации оказались чрезвычайно неудачные лидеры, склонные к безответственным и резким выступлениям, подобно некоторым лидерам Мусульманской лиги. Словесная война, ведущаяся обеими сторонами, постоянно обостряет их отношения»⁵⁹.

Действительно, мировоззренческие основы индусского коммунизма представляют собой всего лишь комплекс разрозненных традиционных принципов индуизма и древнеиндийской философии, подвергнутых такому субъективистски одностороннему истолкованию, при котором они зачастую утрачивают свое реальное значение и приобретают смысл, противоположный тому, какой им изначально присущ. Отправляясь от произвольного постулирования категории «хинду-раштра» (индусская нация), идеологи индусского коммунизма подкрепили ее принципом дхармы, но не в общепринятом в ортодоксальных даршамах понимании ее как закономерности поведения человека в его личной жизни, а в смысле закона жизнедеятельности всей «индусской нации». Согласно этому «закону» последней, по их мнению, предписывается бороться за «акханд-бхарат», т. е. единую, нерасчлененную Индию, которая должна принадлежать только индусам как «истинным сыновьям Индостана». Все беды и страдания, выпавшие на долю индийского народа, объясняются тем, что страна якобы превратилась в «адхарма раджья», т. е. в царство врагов дхармы, к которым относятся все неиндусы, и, естественно, прежде всего мусульмане. Отсюда следует логический вывод о том, что для свободы и процветания «индусской нации» необходимо покончить с «врагами дхармы» или по крайней мере обратить иноверцев в индуизм, который не только провозглашается «национальной религией» Индостана, но и объявляется высшей и совершеннейшей религиозной системой, призванной принести «спасение» всему страждущему человечеству.

Такова в самых общих чертах несложная «философия» индусского коммунизма, которая служит лишь идейной прелюдией к этой религиозно-общинной идеологии. О реальной, откровенно ретроградной и реакционной сущности такой «фило-

софии» свидетельствует и тот факт, что идеологи индуssкого коммунализма открыто противопоставляют так называемый индуssкий ум «современному уму», указывая, что последний «характеризует в качестве примитивных или просто мифологических все те эпохи, которые индуssкий ум рассматривает как высшее достижение человеческой истории»⁶⁰.

Не случайно идейно-теоретическое убожество «философии» индуssкого коммунализма подчеркивают бывшие деятели наиболее реакционной воинствующей организации Раштрия сваямсевак сангх (Союз служителей нации), широко известной под своей аббревиатурой РСС. Они порвали с этой организацией после того, как убедились в реакционной, антинациональной сущности ее целей, идеалов и политической практики. Х. Н. Пандит, вступивший в РСС в конце 1947 г. и впоследствии вышедший из нее, констатирует: «Основатель РСС д-р Кешаврао Хедгевар не представил своей организации ясной, целостной и последовательной идеологии. Лишь люди с сильным интеллектом могли найти теоретический базис движения, о котором он говорил время от времени». Более того, сама эта организация характеризуется как «цитадель невежества», где независимое мышление ее членов «всегда рассматривается ею с неудовольствием и в значительной мере с подозрением»⁶¹.

Другой бывший член РСС, Р. Л. Дхурия, касаясь разжигаемой этой организацией ненависти к иноверцам, особенно мусульманам, заявляет: «...рядовые люди должны приложить усилия, чтобы осознать, сколь чудовищно позволять себе руководствоваться идеологией, которая противопоставляет религиозные общины, сеет вражду и вызывает широкомасштабное кровопролитие... Благоговение перед жизнью, как говорит д-р Альберт Швейцер, составляет сущность всякой культуры. Идеология, которая стремится истребить это благоговение, не может быть названа иначе, как звериная, и как таковая должна быть отвергнута. Такой была идеология Мусульманской лиги, такой остается идеологии РСС...»⁶².

Все это позволяет заключить, что «философия» религиозно-общинного сепаратизма не только не составляет интегральной части философской культуры индийского народа, но и не является компонентом того течения современной индийской философии, которое представлено религиозно-философскими учениями «профессиональных святых». Эти учения также выступают активным фактором происходящей в стране идеологической борьбы, но их роль в ней принципиально отлична от той, какую выполняет «философия» коммунализма, а нередко эти различия перерастают в острые противоречия и конфронтацию, так что в битве с коммунализмом многие «святые», как и академические философы, находящиеся под влиянием индуизма и выступающие с его апологией, зачастую оказываются на стороне прогрессивных сил.

Эти обстоятельства следует учитывать, ибо они важны в ме-

тодологическом плане для адекватных оценок реальных проявлений воздействия индуизма на современную индийскую философию и объективного значения этого воздействия в конкретно-исторических условиях индийской действительности. К создателям философских систем и религиозно-философских учений, испытавших влияние индуизма или ведантизма, в полной мере относится указание В. И. Ленина, что о философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают, «а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей»⁶³.

5. Феномен «индуистской философии» — разногласия и противоречия в его интерпретации

Хотя «индуистская философия» охватывает, как отмечалось, комплекс религиозно-философских учений, сложившихся на основе индуизма, и поэтому обладает, казалось бы, вполне конкретной определенностью, тем не менее в ее толковании имеет место широкий спектр мнений и оценок, подчас существенно расходящихся между собой и даже противостоящих друг другу. В одном случае здесь понимается набор мировоззренческих принципов, содержащихся в религиозной системе индуизма, в отличие от подобных принципов в других вероучениях; в другом — это некая философия, вытекающая из индуизма, выражающая миропонимание лишь его последователей и объявляемая единственно «истинной» или самой «совершенной» в противовес всем другим философским учениям, трактуемым как второсортные или попросту ложные; в третьем случае «индуистская философия» рассматривается как одно из течений индийской философии; в четвертом — та и другая отождествляются.

За этой пестрой палитрой трактовок сущности понятия «индуистская философия» стоит острое идейное противоборство социальных сил, придерживающихся разных мировоззренческих ориентаций. Поэтому выяснение реального соотношения философии и религии в современном индуизме приобретает столь же важное идейно-политическое значение, как и общий анализ взаимосвязи этих двух форм общественного сознания.

Прежде всего среди исследователей и философов, придерживающихся религиозно-шовинистической, коммуналистской ориентации, бытует одностороннее, тенденциозное представление о том, что лишь *один* индуизм оказал влияние на индийскую философию, причем *на всю* индийскую философию, и на этом основании индийская и «индуистская» философия отождествляются. Так, к примеру, Балбир Сингх подменяет понятие «индийская философия» понятием «индуистская философия», поскольку, по его мнению, именно «индуистская мысль» составляет подлинную суть духовных традиций Индии⁶⁴.

Наиболее рьяные сторонники индуистского шовинизма связывают индийскую философию не только непосредственно с индуизмом, но и с его ранней, «первозданной» формой — брахманизмом. Повсеместное и всемерное насаждение такой «индуистской» или «брахманистской» философии они провозглашают составным элементом процесса «индианизации», под которой понимается утверждение в Индии «индусской модели» общества. «Индианизация, — отмечают исследователи, — означает индуизацию, которая на деле означает брахманизацию... Это согласуется с той истиной, что требование индианизации исходит от правых партий и организаций...» ⁶⁵.

Действительно, усилиями теоретиков правой ориентации и на сферу философии распространяется понятие «Indianness», которое по смыслу означает «индианизацию» именно в духе индусского коммунализма и охватывает широкую сферу культуры, морали, религии и повседневной жизни индийцев. В данном случае оно опять-таки выражается в трактовке всей индийской философии как «индусской». Отметив, что понятие «Indianness» как своего рода характерная черта философии стало модным в Индии, западногерманский индолог П. Шрайнер не без оснований заключает: «Indianness в той форме, как оно постулируется современными индийскими философами в самой философии и применительно к философии, является следствием не какой-либо определенной, пока еще не разрешенной философской проблемы... а политических и социальных условий Индии. Понятия „Индия“ и „индийский“ или „индусский“ превратили в философские категории философы, которые не признают или не желали бы признавать наличные исторические условия и объективные различия» ⁶⁶.

Редуцирование индийской философии к «индуистской» или «брахманистской» форме генетически связано с особенностями идейных процессов в условиях национально-освободительного движения, доминирующим духовно-нравственным и идеологическим кредо которого оставался индуизм. Еще в 1961 г. в речи на конференции по вопросам единства Индии тогдашний Генеральный секретарь Национального совета Коммунистической партии Индии А. К. Гхош указывал: «Следует признать, что идеологическая основа нашего национально-освободительного движения была довольно слабой... Пропаганда и агитация в значительной степени велись под знаком идей, связанных с индуистской религией.

В какой-то мере это, по-видимому, было естественно. Но все же против подобной тенденции следовало бороться тем более упорно, что Индия — страна, где исповедуется много религий» ⁶⁷. Непосредственно на связь индийского национализма с индуизмом и «индуистской философией» указал Джавахарлал Неру: «Это смешение религии и философии, истории и традиций, обычаев и социальной системы, которое включало в свои широкие рамки почти все стороны жизни Индии и которое можно на-

звать брахманизмом или (употребляя более поздний термин) индуизмом, стало символом национализма. Это, по существу, была национальная религия, взывавшая ко всем тем глубоким инстинктам, национальным и культурным, которые образуют повсюду основу национализма в наши дни... Таким образом, было вполне естественно, что старая брахманская религия всякий раз становилась символом возрождения национализма»⁶⁸.

Тем не менее передовые мыслители и идеологи национально-освободительного движения, апеллируя к индуизму как «символу возрождения национализма», во-первых, никогда не противопоставляли его другим религиозным вероучениям, а во-вторых, не рассматривали основанную на нем «индуистскую философию» как единственную «подлинно индийскую» систему мысли. Нельзя в этой связи не напомнить, что в новое и новейшее время традиция возвеличивания индуизма и веданты нашла яркое выражение в выступлениях и деятельности Свами Вивекананды и Махатмы Ганди. Но следует подчеркнуть, что ни тот, ни другой никогда не сводили их к «индуистской философии», которая противостояла бы другим системам религиозной философии, и прежде всего мусульманской. Показательно, что их неприятие каких-либо проявлений религиозно-общинного сепаратизма в идеологии, включая и сферу философии, встретило благосклонный отклик у Джавахарлала Неру, который всегда был решительным противником коммунализма.

Не случайно в книге «Открытие Индии» Неру приводит характерные высказывания по этому вопросу и Свами Вивекананды, и Махатмы Ганди, действительно представляющие несомненный интерес. В частности, воспроизводятся выдержки из письма, адресованного Вивеканандой одному из своих мусульманских друзей. «Называем ли мы это ведантизмом, — говорится в этом письме, — или каким-либо другим „измом“, истина заключается в том, что адвайтизм — последнее слово религии и мышления, и единственно с ее высоты можно смотреть с любовью на все религии и секты. Мы считаем ведантизм религией будущего просвещенного человечества... Единственная надежда для нашей собственной родины — это достичь слияния двух великих систем, индуизма и ислама — разума веданты и тела ислама»⁶⁹. Здесь отчетливо выражено искреннее стремление Свами Вивекананды не противопоставлять, а именно объединять системы мысли, представленные в индуизме и исламе.

Характеризуя подход к этому вопросу М. К. Ганди, Джавахарлал Неру пишет: «Гордясь своим индусским наследием, он пытался одновременно придать индуизму своего рода универсализм и признал все религии носителями правды. Он не хотел суживать свое культурное наследие». И далее цитируются следующие слова Ганди: «Индийская культура не является полностью индусской, мусульманской или какой-либо другой. Это слияние их всех»⁷⁰. Из такой постановки вопроса логически следует отрицание какой-либо особой «индуистской философии»,

возвышающейся над другими системами религиозной философии.

Такое направление мыслей Ганди подтверждают и другие его высказывания о религии вообще и индуизме в частности. Например, он писал: «Позвольте мне объяснить, что я понимаю под религией. Это не индуистская религия, которую я, конечно, ценю выше других религий, но это религия, которая превосходит индуизм, преобразует природу человека, накрепко привязывает его к истине внутри и всегда очищает. Это перманентный элемент человеческой природы, который не постоит за ценой ради своего полного выражения... Под религией я подразумеваю не формальную или привычную религию, а религию, лежащую в основе всех религий...»⁷¹. Более того, разъясняя свое понимание индуизма в свете стремления стать санатани-хинду, т. е. правоверным индусом, Ганди утверждал, что эта такая вера, которая оставляет место и для принципов христианства, ислама или зороастризма. «Главная ценность индуизма,— указывал он,— состоит в фактическом убеждении в том, что вся жизнь (не только людей, но и всех живых существ) едина, т. е. что все живое исходит из одного универсального источника, называй его Аллахом, Богом или Парамешварой»⁷². Ганди даже полагал, что именно это единство всего живого выражает философский аспект индуизма, что в нем «дух братства стал слишком философичным», а «философский индуизм не знает другого бога, кроме Бога», т. е. единого, всеобщего бога для всех живых существ. «Индуизм,— подчеркивал Ганди,— верит не только в единство всей человеческой жизни, но и в единство всего существующего»⁷³.

В таком толковании индуизма нет места для какой-либо «индуистской философии», противостоящей другим религиозно-философским учениям. Но встречается и другая точка зрения, согласно которой понятие «индуистская философия» используется для обозначения комплекса идеалистических учений Индии, связанных только с индуизмом или же созданных индусами по вероисповеданию или происхождению. При этом такая «индуистская философия» выдается как эквивалент индийской философии в целом. В таком случае сюда включаются и системы, которые к индуизму как религии имеют весьма отдаленное отношение, но предполагается, что их творцами являются индусы по происхождению.

Такой подход отчетливо проявился в труде бельгийского католического священника Р. В. Де Смета «Индийский ренессанс: индуистская философия на английском языке», изданном в 1968 г. Автор исходит из того, что в результате переосмысления, очищения и реформации индуизма, а также ассимиляции им западных идей последний к началу XX в. принял форму неиндуизма. В свою очередь, неиндуизм, по мнению автора, является «более философичным, чем религиозным, более моралистичным, нежели правовым, более гуманистичным, чем аскетичным.

Он прочно коренится в веданте, но почитает Бхагавадгиту больше, нежели веды... Он отстаивает универсализм и равенство всех религий... Он обретает любые формы — от высокофилософского подхода Ауробиндо или Радхакришнана до активного реформизма Ганди... Сама философия (индуизма.— А. Л.) прошла путь от традиционной формы даршаны к современной интернациональной западной форме»⁷⁴. Здесь некоторые верные положения соседствуют с явной путаницей в интерпретации как неиндуизма, так и его мировоззренческих основ. Но самое поразительное в рассматриваемом труде — это отнесение к «индуистской философии» взглядов таких разных мыслителей, как Рабиндранат Тагор, Рамана Махарши, Махатма Ганди, Ауробиндо Гхош и др. Особое удивление вызывает причисление к ним мусульманского поэта-философа Мухаммада Икбала, все существо воззрений которого сводится к «реконструкции религиозной мысли в исламе». Несмотря, однако, на несуразность такого подхода, обертонотом труда Р. В. Де Смета служит признание «индуистской философии» не в качестве одного из течений в индийской философии, а именно как синонима ее, как единственного выражения ее многообразного существа.

Этот подход довольно энергично и решительно отвергается как прогрессивно или по меньшей мере объективно мыслящими философами, так и некоторыми проницательными политическими деятелями, которые справедливо усматривают опасные коммуналистские потенции, скрывающиеся в редуцировании всей индийской философии к «индуистской философии», а духовных традиций страны — к индуистским традициям. Так, отвергая представления, будто развитие индийской культуры и философии шло под влиянием одного лишь индуизма, Джавахарлал Неру отмечал: «Буддизм и джайнизм, несомненно, не были индуизмом или даже ведической дхармой. Однако они возникли в Индии и были неотъемлемым элементом жизни, культуры и философии. Буддисты и джайны в Индии — стопроцентный продукт индийского мышления и культуры, и все же ни те, ни другие не являются индусами по религии. Поэтому совершенно неправильно говорить об индийской культуре как о культуре индусов. В дальнейшем эта культура подверглась сильному влиянию ислама, но тем не менее осталась определенно индийской в своей сущности»⁷⁵.

Вслед за Джавахарлалом Неру и многие индийские философы оспаривают правомерность сведения к «индуистской философии» всей индийской философии, обоснованно указывая, что это в своем существе противоречит задаче вычленения ее действительно существенных черт и особенностей, отражающих ее подлинную специфичность и вытекающих из объективного содержания ее систем и учений. К. Б. Рамакришна Рао резонно предупреждает: «Было бы трагической иронией принимать „характерные черты“ лишь в их внешнем проявлении, без углубления в их осознание на основе концептуального анализа, который

единственно и мог бы устранить ошибочное толкование подлинно индийского духа. Да и постановка вопроса об „Indianness“ индийской философии в подобном толковании не была бы научной, ибо вместо объективности вела бы к тенденциозности. Чтобы быть действительно научно-академичной, такая постановка вопроса должна исходить из реального обращения к изучению образов жизни и культуры, выдержавших проверку временем». Явно отвергая сведение всей индийской философии к ее «индуизированной» форме, якобы воплощающей дух индуизма, К. Б. Р. Рао подчеркивает, что «философия в Индии включает в себя весь многообразный опыт, в котором религия и культура образуют важные элементы, создающие философию и создаваемые ею»⁷⁶.

В сущности, аналогичного, хотя и несколько иначе выраженного мнения придерживается Т. М. П. Махадеван, который утверждает: «Понятие „индуистская философия“ гораздо уже, нежели понятие „индийская философия“, так как оно обозначает лишь ортодоксальные системы»⁷⁷. Однако и это положение нуждается в уточнении: «индуистская философия» охватывает отнюдь не все ортодоксальные системы, а лишь одну и главную среди них — веданту. Более того, среди различных модификаций самой веданты именно адвайта-веданта составляет сердцевину «индуистской философии». На это обстоятельство указывал в свое время и Джавахарлал Неру: «На фундаменте ранней веданты Шанкара (или Шанкарачарья) построил систему, которая называется адвайта-веданта, или не-дуалистическая веданта. Именно эта философия представляет господствующие философские взгляды современного индуизма»⁷⁸.

Но и по вопросу о соотношении веданты и «индуистской философии» среди исследователей нет единого мнения. Одни, солидаризируясь с приведенным выше положением Джавахарлала Неру, считают, что адвайта-веданта исчерпывает существо «индуистской философии»⁷⁹. Другие полагают, что веданта — один из компонентов «индуистской философии», как и индийской философии в целом. Такую точку зрения отстаивает, например, С. Л. Мельхотра, который утверждает: «Ведантистский идеализм — самая возвышенная и наиболее популярная *ветвь* индуистской философии»⁸⁰. И хотя он ничего не говорит о других ветвях «индуистской философии», из приведенного положения явствует, что воздействие индуизма на индийскую философию практически сводится к тому значительному влиянию, какое оказала и продолжает оказывать на общественно-философскую мысль Индии система адвайта-веданты, в свою очередь составившая ядро так называемой «индуистской философии». Однако, несмотря на то что это влияние оказалось весьма ощутимым и даже до известной степени доминирующим, оно на деле затронуло отнюдь не всю индийскую философию, а лишь ее определенную, значительную по объему сферу, именно системы ведантистского и неоведантистского идеализма⁸¹.

Поэтому нет никаких оснований для сведения всей индийской философии к «индуистской философии» и тем более для тех шовинистически-коммуналистских заключений, которые на этом строятся. Между тем существует и другая довольно экстравагантная точка зрения, согласно которой признается наличие «индуистской философии» как особой системы или течения индийской философии, якобы совершенно не связанной с индуизмом, возникшей и функционирующей независимо от него. Несмотря на всю логическую несуразность, как и фактическую несостоятельность, такой точки зрения ее активно отстаивает, например, Ш. К. Саксена. Он прямо заявляет: «Имеет место серьезная путаница в умах неспециалистов и некоторых ординарных индийцев, считающих, что индуизм и индуистская философия — одно и то же или что последняя вытекает из первого. Нет ничего более ошибочного. Они столь же полярны, как христианство и западная философия». Он считает, что причины такой путаницы — в постепенной девальвации ценности авторитарного «божественного» статуса вед. «В Индии, — утверждает Саксена, — индусы и индуистские философы в равной мере всегда верили в божественный характер вед. Но... ныне все больше и больше индийцев рассматривает веды лишь как наиболее ранние литературные источники и срывает с них обличье авторитетнейшего открывателя истин на все времена». Полагая далее, что индуизм не имеет ничего общего с «мелочными» проблемами, которыми озабочена «индуистская философия», подобно тому как христианство не имеет ничего общего с «проблемами, которым Бредли и Бозанкет посвятили свои жизни», философ заключает: «Индуистская философия пошла абсолютно независимым (от индуизма. — А. Л.) путем абстрактного отражения почти всех вопросов, интересующих человека...»⁸².

Эта точка зрения подкрепляется доводом об эзотеричности «индуистской философии» в противоположность экзотеричности самого индуизма. Такой довод строится на убеждении в том, что веданта, составляющая ядро «индуистской философии», сама по себе религией не является, а, напротив, представляет собой едва ли не высший уровень философской, «метафизической» абстракции, недоступной для обыденного массового сознания. Из этого следует вывод: «Индуистская философия требует столь глубокого и утонченного мышления, что число лиц, способных понять ее доктрины и воспринять их основательно, по необходимости всегда остается ограниченным». Приведя эту точку зрения в книге «Пантеизм и ценность жизни в индийской философии», У. С. Уркухарт подвергает ее обоснованной критике, утверждая, что «превосходство философии над религией не устраняет факта общности сознания у приверженцев данной системы... Вся позиция веданты являет собой усилие выполнять дело религии средствами философии, и, даже если эти средства оказываются несоответствующими, это не меняет самой цели... и с полным правом можно сказать словами Макса Мюллера,

что „то, чем отличается ведантистская философия от всех других философских учений, заключается в том, что она в одно и то же время — религия и философия“»⁸³.

Здесь верно подмечена безосновательность отрыва «индуистской философии» от индуизма, ибо теоретически и практически несостоятельны попытки разграничить религию и религиозно-идеалистическую философию. Если в первой определенные принципы воплощаются в грубой форме ритуалов и культовой практики, то во второй эти же принципы обретают утонченное философско-спекулятивное выражение. Нельзя в этой связи не напомнить известное положение, выдвинутое Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии»: «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую религиозную форму или же просвещенную, философскую, подобно тому как только от степени их энергии, характера, общественного положения и т. д. зависит, относятся ли они к вере в чудеса пассивно или активно, т. е. являются ли они пастырями-чудотворцами или их паствой и, далее, преследуют ли они при этом теоретические или практические цели»⁸⁴.

Существенная особенность религиозно-философских учений в Индии состоит в том, что в них, как правило, эти цели совмещаются, ибо творцы таких учений выступают одновременно и в качестве руководителей ашрамов. Этим предопределяется не только идейно-теоретическое, но и практическое переплетение и единство религии и «религиозной философии», в данном случае индуизма и «индуистской философии», за которыми сохраняется значительное по своей силе и масштабам воздействие на развитие конкретных, прежде всего религиозно-идеалистических, течений современной индийской философии. В идейной конфронтации «религиозной философии» и «светской философии», или «философии секуляризма», несмотря на усилия прогрессивных кругов по всемерной активизации последней, определяющее влияние все еще сохраняется за первой.

* * *

Активно поддерживая «философию секуляризма» как единственно возможную в конкретных условиях современной Индии альтернативу коммунизма и всех его производных, включая и феномен «индуистской философии», индийские марксисты отнюдь не закрывают глаза на историческую и классовую ограниченность идеологии и политики секуляризма. Они справедливо указывают, что, отстаивая «уважение» ко всем религиям, провозглашая равноправие, мирное сосуществование и сотрудничество всех религиозных общин страны, «философия секуляризма» тем не менее обходит вопрос об отделении религии от политики. Если в Западной Европе, как отмечает Ш. Г. Сарде-

саи, этот вопрос был практически решен еще в XVIII—XIX вв., то в Индии он до сих пор остается лишь предметом деклараций и благих пожеланий, выдвигаемых отдельными прогрессивно мыслящими деятелями, и все еще далек даже от формально-юридического закрепления. Не случайно реакционеры от политики, принадлежащие к различным религиозным общинам, подвергают атакам принципы секуляризма, настойчиво подчеркивая, что любая политика должна непременно основываться на религии.

Поэтому, не без оснований считает Ш. Г. Сардесай, практическая реализация принципов секуляризма, и прежде всего главного из них — отделения религии от политики, неразрывно связана с коренными социально-экономическими преобразованиями, с борьбой за демократию и социализм. И напротив, успех борьбы за демократические преобразования находится в прямой зависимости от продвижения вперед по пути решительного отделения религии от политики. «Ни классовое единство трудящихся,— указывает Ш. Г. Сардесай,— ни общее демократическое единство не могут быть достигнуты без неустанной борьбы против использования религии и касты в политической жизни»⁸⁵.

Индийские марксисты осознают, что такая ограниченность «философии секуляризма» является следствием влияния традиций, присущих идеологии национально-освободительного движения, когда именно религия служила средством политической мобилизации масс и расширения социальной базы антиимпериалистической борьбы. Поэтому и после завоевания страной независимости многие прогрессивные деятели, не говоря уже об идеологах коммунизма, продолжают рассматривать религию как «объединяющий» и «мобилизующий» политический фактор. «Даже ныне,— констатирует Ш. Г. Сардесай,— патриотические силы в Индии, хотя и противостоят коммунизму, не воспринимают секуляризм в реальном значении этого слова. Секуляризм не рассматривается как отделение религии от государства. Он интерпретируется как государственная политика, направленная на достижение синтеза религий и братства их последователей. При таком понимании вопроса неизбежно продолжается смешение политики с религией». «Секуляризация государства,— заключает Сардесай,— может быть достигнута лишь в результате секуляризации политики»⁸⁶.

Выступления индийских марксистов по проблеме «философии секуляризма» фактически выражают тактику творческого диалога с широкими слоями верующих, с религиозными и националистическими деятелями по кардинальным проблемам демократических преобразований в стране. Следовательно, активная борьба коммунистов Индии за утверждение принципов «философии секуляризма», за секуляризацию политики, в защиту основ секуляристской демократии становится существенным, неотъемлемым элементом их общей идеологической борьбы за

единство левых и демократических сил во имя социально-экономического и культурного прогресса страны.

Таким образом, идейная конфронтация по проблеме соотношения «философии религии» и «философии секуляризма» — один из наглядных и убедительных показателей сложной динамики противоборства прогрессивных и консервативных сил в индийском обществе на современном этапе. Вместе с тем в этой конфронтации находят отражение специфика духовной жизни страны, аморфность и условность демаркационных линий между различными направлениями в идеологической борьбе.

**СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ —
ВАЖНЕЙШИЙ ОБЪЕКТ ИДЕЙНОГО ПРОТИВОБОРСТВА**

Одним из наиболее радикальных проявлений наметившегося и неуклонно расширяющегося оттеснения «религиозной философии» «философией секуляризма», постепенного самоутверждения «модернизма» в противовес власти традиционных принципов явилось распространение в Индии в последние три десятилетия так называемой «философии науки», которая в сфере индийской философии заявила о себе как принципиально новое, неведомое ранее, самостоятельное течение, зародившееся лишь после завоевания страной независимости. Данное философское течение явилось продуктом как развития национальной общественной мысли — его генезис можно проследить в воззрениях индийских просветителей XIX в., — так и в решающей мере воздействия глобального фактора, каковым стала современная научно-техническая революция. Колониальное порабощение Индии было главным препятствием для ее приобщения к достижениям научного прогресса, и, лишь сбросив ярмо чужеземного господства, она сумела приступить к планомерному и целенаправленному использованию этих достижений, что не могло не отразиться и на индийской философии.

Вместе с тем, если научно-техническая революция сама по себе явилась глобальным фактором современности, то и обращение философов к общетеоретическим, методологическим проблемам науки служит выражением глобального характера этих проблем, на что справедливо указывают многие исследователи. Покойный член-корреспондент АН СССР П. В. Колнин еще в 1972 г. отмечал неуклонно возрастающее внимание философов к науке: «Видимо, никогда еще в философии так широко не обсуждалась проблема науки, как в настоящее время. Нет ни одного направления в философии, которое не высказывало с большим интересом и, можно сказать, с пристрастием своего отношения к феномену науки и ее влиянию на судьбы человечества»¹.

В наши дни ученые уже конкретизируют этот глобальный подход к феномену науки. И. Т. Фролов и Б. Г. Юдин констатируют концентрацию усилий философов на разработку социально-этических и гуманистических оснований научного познания, которым также присущ глобальный и даже вневременной характер. Они пишут: «Возникающие здесь проблемы весьма

многогранны; они в каком-то смысле стоят даже вне конкретного времени. Это „вечные“ проблемы, размышление над которыми является общей традицией духовного развития человечества начиная с древнейших времен, всей его гуманистической культуры... Особый смысл нравственно-гуманистической проблематики, как и многих других явлений человеческой культуры, состоит также в ее *диалогичности*, предполагающей возбуждение активной духовной деятельности субъекта, острое переживание им ситуаций, не имеющих порой аналогов и образцов»².

Поэтому в целях объективного, максимально адекватного анализа сущности индийской «философии науки» и особенно конфронтации тенденций и подходов в ее трактовках необходимо хотя бы в основных чертах рассмотреть общетеоретические принципы соотношения философии и науки.

1. Соотношение философии и науки как общеметодологическая проблема

Проблема соотношения философии и науки сопровождает развитие этих двух форм общественного сознания с древнейших времен до наших дней. Общеизвестно, что на ранних этапах своего формирования наука и философия составляли некое единое, нерасчлененное целое — наука была составной частью философии, и лишь постепенно от последней отпочковывались специальные знания, которые затем превращались в самостоятельные отрасли науки. По мере интенсификации этого процесса теоретический интерес к вопросу о соотношении философии, которая также все более обретала свою качественную определенность, с отделившимися от нее научными дисциплинами не только не ослабевал, но и неуклонно усиливался и углублялся.

Разумеется, как постановка, так и тем более решение проблемы соотношения философии и науки претерпевали существенные изменения по мере поступательного развития и той и другой в связи с расширением горизонтов научного познания окружающей действительности. Длительное время (вплоть до XVII—XVIII вв.) умами философов и ученых владела натурфилософия как метод философского истолкования и теоретической ориентации научного познания и освоения природы. Натурфилософия была призвана содействовать выходу специальных наук за пределы плоской эмпирии, подняться до уровня теоретических обобщений и выявления фундаментальных природных закономерностей. Однако справиться с такой грандиозной задачей натурфилософия в силу собственной исторической ограниченности оказалась неспособной. «Дать такого рода общую картину природы, — писал Ф. Энгельс, — было прежде задачей так называемой натурфилософии, которая могла это делать только таким образом, что заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала

недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но не мало также было наговорено и вздора. Иначе тогда и быть не могло. Теперь же, когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, то есть с точки зрения их собственной связи... натурфилософии пришел конец. Всякая попытка воскресить ее не только была бы излишней, а *была бы шагом назад*»³.

Как отмечают исследователи, уже в эпоху Ренессанса в условиях всеобщего культурного подъема, научного прогресса и утверждения духа свободного и рационального переосмысления окружающего мира натурфилософия вступила в явное противоречие с реальной научной практикой. Иллюстрируя положение о том, что в известном смысле «все развитие философии — это история попыток выхода за рамки натурфилософского мышления», советская исследовательница Г. Г. Кириленко анализирует воззрения корифеев европейской философии нового времени, начиная с Ф. Бэкона и кончая Г. В. Ф. Гегелем. Она заключает: «Сопоставление ряда натурфилософских концепций, принадлежащих к различным историческим периодам, позволяет сделать вывод, что натурфилософия отличается от любого другого исследования природы прежде всего специфическим решением вопроса о соотношении философии и специальных наук. Для нее характерно смешение философских и специально-научных аспектов исследования, игнорирование их качественной специфики»⁴.

Несмотря, однако, на очевидную несостоятельность решения натурфилософией вопроса о соотношении философии и конкретных наук, вопреки предупреждению Энгельса о том, что всякая попытка воскресить натурфилософию была бы шагом назад, и, наконец, вразрез с объективным процессом небывалого ускорения в наши дни научно-технического прогресса, натурфилософский стиль мышления и поныне не изжит в ряде концепций буржуазной «философии науки», а нередко, как отмечает Г. Г. Кириленко, даже «сохраняется в них в полной неприкосновенности»⁵.

Своеобразной альтернативой натурфилософии и формой реакции на ее устремления «подмять» под себя конкретные исследования, нивелировать их в рамках единой, универсальной и претендующей на непогрешимость методологии явился возникший в 30-х годах XIX в. позитивизм. Если натурфилософия смешивала философию со специальными знаниями, а в системе Гегеля противопоставляла им философию как «науку наук», то позитивизм поступил наоборот: он провозгласил, что познание должно быть освобождено от всякой мировоззренческой, философской интерпретации и что вся «традиционная» философия в виде доктринерски-догматической натурфилософии должна быть упразднена. Был выдвинут лозунг «Наука — сама себе

философия», который ориентировал на «элиминацию» гносеологической проблематики в естествознании, на «ликвидацию» философско-методологического аппарата последнего. Как показал французский философ-марксист Люсьен Сэв, «отвращение к философии» в историческом плане было обусловлено особенностями схоластической философии, или, по его выражению, «университетского спиритуализма», который изучался во Франции вплоть до 1828 г. Последовавший затем кризис и схоластики и спиритуализма вызвал к жизни идеи О. Конта, составившие постепенно целостную систему позитивизма. «Суть дела в том, — поясняет Сэв, — что подавляющее большинство ученых в XIX веке вынесло из колледжа и лицея отвращение и глубокое презрение к тому, что они считали философией. Таким образом, вначале лишённые всякой философской культуры, затем увлечённые все более и более специализированными научными исследованиями, они созрели для того, чтобы принять контристскую точку зрения, согласно которой великие извечные философские проблемы являются одновременно и неразрешимыми и праздными... спиритуалисты дискредитировали не только свою собственную философию, но — в более широком смысле — всякую философию»⁶.

Таким образом, проблема соотношения философии и науки решалась позитивизмом предельно упрощенно: философия третировалась как абстрактно-схоластическое умозрение, чуждое и враждебное науке, а последняя рассматривалась как «сама себе философия». На деле же это означало, по обоснованному заключению исследователей, что позитивизм в качестве мировоззренческой позиции являл собою «завершение процесса превращения науки в самостоятельную область знания, ее освобождения от диктата религии и старой философии. Поэтому и сам он в качестве философского учения был симптомом заката прежней философии. Но в нем не было выхода к новой философии, и он не формулировал новой концепции исследующего мышления... Поэтому-то трудности познания в конце концов обернулись крахом „стыдливого материализма“ позитивистов и превратили его в „стыдливый идеализм“ Э. Маха»⁷.

В эпоху империализма свойственные ему острые антагонистические противоречия нашли свое выражение в органическом сочетании двух противоборствующих тенденций: неукротимого поступательного развития науки и попятного движения в философской интерпретации ее новейших достижений. Эти тенденции, с особой силой проявившиеся в конце XIX — начале XX в., как известно, подверглись обстоятельнейшему анализу В. И. Лениным в труде «Материализм и эмпириокритицизм». Первая тенденция, названная им «новейшей революцией в естествознании», в сущности, явилась предпосылкой второй, выразившейся в кризисе так называемого «физического» идеализма. Суть этого кризиса, по словам Ленина, состоит в том, что определенная школа современных исследователей, не сумевших понять реаль-

ного существа прогресса физики, в которой особенно радикально происходила ломка старых, устоявшихся представлений, «скатилась к реакционной философии». Ленин констатировал: «Новая физика свихнулась в идеализм, главным образом, именно потому, что физики не знали диалектики». В свою очередь, не знали они диалектики потому, что «вся обстановка, в которой живут эти люди, отталкивает их от Маркса и Энгельса, бросает в объятия пошлой казенной философии»⁸.

Такой «пошлой казенной философией» оказалась новая, или, как ее именуют исследователи, «вторая», форма позитивизма, представленная философией «чистого опыта» Э. Маха и Р. Авенариуса. Эта «вторая» форма позитивизма, по существу, продолжает свойственную «первой» его форме линию, направленную против «традиционной» «спекулятивно-метафизической» интерпретации науки. «Новое» здесь состояло в вовлечении народившегося в ходе прогресса науки комплекса фактов, естественнонаучного материала, который не укладывался в систему мировоззренческих, методологических представлений, выработанных натурфилософией и вообще сложившимися ранее «классическими» типами объективного и субъективного идеализма, равно как и метафизического материализма. Говоря об эволюции позитивизма, исследователи верно подчеркивают его «негативистскую», «антиметафизическую» основу, менявшуюся лишь по форме, но не по существу: «Его эволюция не была, в собственном смысле слова, развитием некоторой сложившейся философской концепции: каждая форма позитивизма в конечном счете отнюдь не порождала следующей — она вырождалась и исчезала. Смена же „поколений“ в позитивизме происходила в результате изменений в естествознании, которые каждый раз интерпретировались в „антиметафизическом“ смысле, но каждый раз по-иному. Представители „первого“ позитивизма вовсе не предвидели существенных перемен в естествознании и тем более в его теоретическом мышлении... В той степени, в какой новая физика разрушала старые представления и подрывала их гносеологическую базу, „второй“ позитивизм, поставив гносеологическую проблему в рамках созерцательной концепции познания, скатывался к „стыдливому идеализму“, нередко неустойчивому, допускающему известные шаги то в сторону „мажорного“ идеализма теологов, то в сторону материализма»⁹.

Эту «негативистскую» природу «второго» позитивизма глубоко вскрыл В. И. Ленин. В его «Философских тетрадах» содержатся заметки по поводу книги Пауля Фолькмана «Теоретико-познавательные основы естественных наук», изданной в Лейпциге в 1910 г., т. е. после выхода в свет «Материализма и эмпириокритицизма». В ленинских пометках, касающихся труда Фолькмана, привлекает внимание замечание о том, что его автор «восстает против феноменологии и современного монизма, — но совершенно не понимает *сути* материалистической и идеалистической философии. Собственно, сводит дело к „методам“ естест-

вознания в общепозитивистском духе. Вопросы об объективной реальности природы *вне* сознания (и ощущений) человечества не умеет даже поставить»¹⁰.

Здесь В. И. Ленин со свойственной ему прозорливостью подметил те черты, которые впоследствии стали наиболее характерными для «третьей» формы позитивизма, в литературе чаще именуемой неопозитивизмом или логическим позитивизмом. Последний сложился к 20-м годам нашего века и активно развивался в предвоенный период. Не претендуя на оригинальность его истолкования, сошлемся на авторитетный коллективный труд «Современная буржуазная философия», в котором говорится: «Логический позитивизм с самого начала отличался от *махизма* следующими главными особенностями: во-первых, отрицанием научной осмысленности вопроса о существовании объективной реальности и о ее отношении к сознанию и, во-вторых, заменой прежнего эмпирико-индуктивного понимания логики и математики субъективистской концепцией, рассматривающей эти две науки как совокупность дедуктивных построений, опирающихся на произвольные соглашения (конвенции)»¹¹.

Из этих кардинальных особенностей неопозитивизма вытекают и его основные положения, касающиеся интересующей нас методологической, общетеоретической проблемы соотношения философии и науки. Неопозитивизм еще более активно проводил свойственный позитивизму курс на отказ от исследования закономерностей развития познавательной деятельности человека, прогресса научных знаний. Тем самым неопозитивизм сохранил негативное отношение к философско-методологическим обобщениям научных достижений, к постановке гносеологических вопросов, касающихся основ и процесса научного мышления, равно как и к рассмотрению вопросов онтологического содержания научных теорий. В результате оказывались оторванными друг от друга естествознание и философия, а последняя ограничивалась лишь сферой логики и привнесением в нее фетишизации языковых знаков, фиксирующих продукты мыслительной деятельности человека. «Одна из своеобразных черт неопозитивизма, — отмечают исследователи, — состоит в том, что, оттесняя философскую проблематику в область логики и лингвистики, он создает реальные возможности для превратного представления о своей подлинной общественной роли. Он создает также возможности для приписывания естественнонаучных достижений отдельным своим представителям влиянию неопозитивистской методологии, изображая ее как адекватную современному естествознанию и свободную от вредного воздействия со стороны социальной реакции. Это одна из иллюзий, развеять которые призвана марксистская критика неопозитивизма»¹².

Действительно, марксистская критика неопозитивизма оказалась столь обоснованной и убедительной, что привлекла на свою сторону философов и естествоиспытателей, отнюдь не являющихся марксистами. Среди них особенно активно выступили

против неопозитивизма представители так называемого исторического направления в буржуазной «философии науки», которые сумели распознать практическую бесплодность и теоретическую несостоятельность формалистических «моделей» науки, предложенных адептами логического позитивизма. В итоге критика последнего достигла такой степени интенсивности, что, как отмечает советский ученый Л. Э. Венцковский, к 60—70-м годам «уже определенно можно говорить о крушении неопозитивизма в буржуазной философии науки». Именно в эти годы «окончательно стало очевидным, что концепция неопозитивизма себя изжила и критика превратилась в контратаку, в штурм. Из кризиса неопозитивизм не выбрался. Иными словами, кризис неопозитивизма перешел в его крушение, а критика — в его штурм»¹³.

Рассмотренные нами две важнейшие линии в немарксистской методологии науки — натурфилософская и позитивистская, как и многочисленные концепции, возникшие и создаваемые в их русле или на их периферии, показывают, во-первых, что проблема соотношения философии и науки всегда была в центре внимания как философов, так и естествоиспытателей и, во-вторых, что ни те, ни другие не смогли дать ее оптимально-обоснованного решения с позиций идеализма, выродившегося, по выражению В. И. Ленина, в «пошлую казенную философию». Единственную реальную альтернативу всем школам и течениям буржуазной «философии науки» составляет марксистская методология как общеполитическая теория, как научное мировоззрение, сложившееся на основе обобщения опыта познания мира и общественной практики. Марксистская методология выполняет синтетическую функцию, поскольку дает специальным исследованиям общие исходные принципы познания реальности и выявляет общие закономерности развития науки. Тем самым она служит всеобщей основой познания, содействуя определению магистральных путей развития науки и направления решения проблем в каждой отдельно взятой отрасли науки¹⁴.

Будучи сложным, комплексным социальным явлением, наука предполагает множество аспектов исследования. Академик Б. М. Кедров указал на 11 таких аспектов: экономический, социальный, духовно-культурный, морально-этический, аспект здравоохранения и экологии, психологический, аспект собственно естествознания и техники, науковедческий, аспект взаимодействия наук, мировоззренческий и диалектико-логический¹⁵. Здесь, однако, представляется неправомерным выделение науковедческого аспекта в качестве самостоятельного.

Дело в том, что вслед за «философией науки», сложившейся на Западе в 50-е годы, стало формироваться науковедение как особая область исследования. Позднее, в 70-х годах, стало складываться марксистское науковедение. Интенсивная разработка его проблем привела к изданию в 1985 г. первого в истории марксистской мысли коллективного труда ученых социали-

стического содружества «Основы науковедения». В нем подчеркивается синтетический и комплексный характер этой отрасли знаний: *«...науковедение — это не просто наука о научной деятельности, а наука о взаимодействии элементов, в своей совокупности определяющих развитие науки как особой сложной системы, вскрывающая роль и влияние этих элементов на поведение всей системы как определенной целостности. Формирование науковедения, рассматривающего науку в ее целостности, является одновременно важнейшим методологическим условием и предпосылкой плодотворного изучения отдельных аспектов развития науки»*¹⁶.

«Демаркационная линия» между марксистской «философией науки» и науковедением, очевидно, протекает через упомянутые акад. Б. М. Кедровым аспекты исследования науки: морально-этический, психологический, мировоззренческий и диалектико-логический аспекты охватываются первой, тогда как все остальные — прерогатива второй. Следует, однако, иметь в виду условность и относительность данной «демаркационной линии», поскольку науковедение — дисциплина более широкая по диапазону рассматриваемых проблем и нередко по необходимости затрагивает и вопросы методологические и мировоззренческие. Данное обстоятельство особенно важно учитывать при рассмотрении именно проблемы соотношения философии и науки вообще, и прежде всего в развивающихся странах Востока. Там проблемы «науковедения», в своей основе западного происхождения (т. е. порожденные распространением на этот район мира результатов и достижений современной научно-технической революции), сочетались, а порой и приходили в столкновение с укоренившимися стереотипами национальной религиозно-философской мысли, с самобытными духовными традициями.

Эта специфика соотношения науки и философии в развивающихся странах накладывала печать на решение проблем науковедения и «философии науки» и вместе с тем влекла за собой и небезболезненные сдвиги в общественном сознании, мучительную переоценку ценностей, включая и саму науку. В 60—70-е годы эти процессы стимулировались научным и научно-техническим прогрессом афро-азиатских стран, который, как справедливо подметил Е. Б. Рашковский, «выявил и устремление к прорыву из состояния периферийности на более высокие уровни самореализации научной мысли и деятельности. И тем самым еще более усложнил вопрос о методах, ценностях и приоритетах национального научного строительства»¹⁷.

Таким образом, как показал обзор формирования и развития «философии науки», а затем и науковедения, вопрос о соотношении философии и науки стал остройшей общеметодологической проблемой, которая приобретает особую актуальность для освободившихся стран, куда докатились волны современной научно-технической революции. Авторы коллективного труда «Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современ-

ного» резонно отмечают: «Процесс проникновения современной научной мысли и форм научно-технической деятельности в повседневный внутренний опыт народов Востока, процесс превращения современного научного знания и техники в неотъемлемый и органический элемент культурного опыта народа чрезвычайно тяжел, противоречив, длителен. На сегодня проблемы определены еще недостаточно четко — их приходится не столько решать, сколько попросту выявлять, формулировать и ставить...»¹⁸.

Одной из таких злободневных проблем культурного развития народов освободившихся стран и является проблема соотношения философии и науки. И неудивительно поэтому, что выдвигаемые подходы, намечаемые пути и способы решения этой проблемы неизменно сопровождаются противоборством позиций, столкновением мнений и концепций, идейными баталиями.

2. Абстрактно-идеалистическая линия в индийской «философии науки». Религия как «связующее звено» между философией и наукой

«Философия науки» — одно из весьма немногих течений, которые стали формироваться в Индии почти сразу по их возникновении в общественно-философской мысли Запада, т. е. в конце 50-х — начале 60-х годов XX в. Здесь практически не было отставания в отличие от других «модных» на Западе философских течений, поскольку период становления там «философии науки» совпал с вступлением Индии на путь независимости, когда она сбросила оковы, тормозившие процесс свободной избирательности в подходе к усвоению достижений иноземных культур, включая и европейскую.

Это, разумеется, не означает, что только после завоевания страной независимости обозначился процесс усвоения достижений европейской научной мысли. Интерес прогрессивных слоев индийской общественности к науке как новому социальному феномену, который ассоциировался именно с культурным прогрессом Европы, восходит еще к индийским просветителям второй половины XIX в. Более того, на рубеже двух веков, преодолевая отчаянное противодействие консервативных и реакционных сил философского идеализма и в особенности религиозного обскурантизма, постепенно утверждалась крайне примечательная тенденция — разработка философско-методологических проблем научного познания на рационалистической основе, зачастую с натуралистических позиций, а порой и с выходами к атеистическим положениям и к апологии «сциентизма». Последнее было преимущественно связано как раз с проникшим в Индию в 60—80-х годах XIX в. позитивизмом, распространение которого шло в большей мере через труды его английских последова-

телей Д. С. Милля и Г. Спенсера, пользовавшихся в то время большой популярностью в среде индийской интеллигенции. Ее прогрессивно настроенных представителей привлекали не только сочувствие основоположника позитивизма О. Конта индийскому народу, его высказывания за ликвидацию британского колониального господства в Индии, но и присущий его философии, как им представлялось, дух «здорового смысла», совмещение в ней неприятия атеизма и приверженности научным знаниям. Философам, принадлежащим к этой части индийской интеллигенции, несомненно, было знакомо и импонировало одно из наиболее существенных положений контовской «философии науки» о том, что научный способ мышления от способа мышления, свойственного теологической стадии, отличается категорическое отрицание супранатуральных, сверхъестественных сил: в природе существуют только естественные явления, и именно они, а не мистические, божественные сущности составляют предмет науки.

Хотя позитивизм продержался в Индии недолго, до конца столетия, он все же послужил одним из стимулов для развития новой тенденции в индийской философии, связанной с самостоятельной разработкой методологических проблем науки на основе ее противопоставления религии либо «изоляции» и «нейтрализации» последней. Наиболее яркое воплощение эта тенденция обрела в системе философского натурализма, созданной оригинальным мыслителем Дев Атмой¹⁹. Хотя он не создал цельной, обобщенной методологии науки, тем не менее его решительное подчеркивание мировоззренческого значения науки и «научного метода» и выдвижение природы в эпицентр философии содействовали развитию философской мысли в направлении «философии науки».

Ускорению движения индийской философии в данном направлении в последние два десятилетия колониального господства в Индии и первые полтора десятилетия ее независимого развития в значительной мере содействовали взгляды Джавахарлала Неру на роль и значение науки как социокультурного феномена. Не вдаваясь в подробное рассмотрение этих взглядов, отметим лишь, что, несмотря на присущую им непоследовательность и социально-историческую ограниченность, они отличались самостоятельностью, смелостью и радикализмом.

Касаясь проблемы соотношения философии и науки, Дж. Неру не оставил без внимания и вопрос об их связи с религией. Эту проблему он решал преимущественно «в пользу» науки. Именно в науке он видел руководящую и направляющую силу мышления и всей жизнедеятельности современного человека. Показательно, что одно из многочисленных писем к дочери, в совокупности составивших капитальный трехтомный труд «Взгляд на всемирную историю», — письмо, датированное 13 июля 1933 г., озаглавлено: «Наука движется вперед». Здесь Дж. Неру пытается нарисовать общую картину развития науки

за последние полтора столетия, выражая одновременно и свои представления о роли и значении самого феномена науки.

Как гуманист, всемерно преданный идеям общественного прогресса, Неру высоко ценил не только общеполитические последствия революции в естествознании, непосредственно отразившиеся на формировании мировоззрения человека и даже общественного сознания целых народов, но и воздействие науки на социально-экономическую и культурную сферы жизни. Отметив, что за последние 150 лет наука значительно продвинулась вперед и одержала много «славных побед» над невежеством, суевериями и предрассудками, мыслитель вместе с тем акцентировал внимание на «изумительных переменах, вызванных в девятнадцатом столетии практическим применением науки в производстве и в жизни»²⁰.

Неру указывал, что в наше время наука добилась гигантских успехов, вызвав к жизни процесс дифференциации знаний и узкой специализации ученых. Однако имеются и отдельные гениальные ученые, обладающие необыкновенно широким кругозором. Величайшим из них Неру считает Альберта Эйнштейна. Он упоминает также математика Джеймса Джинса, астронома Артура Эддингтона, советского физиолога И. П. Павлова, которого называет «прославленным ученым», и др. Наука, по мнению Неру, подразделяется на так называемую «чистую» и прикладную, и в отличие от последней первая не оказывает «прямого и непосредственного влияния на жизнь», поскольку занимается наиболее общими, а потому и абстрактными вопросами мироздания, или вселенной. «Большинство людей,— утверждал он,— не особенно интересуются „чистой“ наукой; их, естественно, гораздо больше увлекают вопросы практического применения науки в повседневной жизни. Именно прикладная наука в течение последних 150 лет революционизировала жизнь»²¹.

Хотя современная научно-техническая революция показала крайнюю условность и принципиальную неправомочность подобного разграничения «чистой» и прикладной науки, тем не менее это положение Неру побуждало и ученых и философов задуматься над методологическими вопросами структуры и функций различных сфер науки с точки зрения их практической значимости. Неру осознавал, что наука в любой из своих разновидностей обладает огромными потенциальными возможностями. Оценивая научный прогресс в целом, он заключает: «...наука дает ответы на все большее число вопросов и помогает нам понять жизнь, а следовательно, предоставляет нам возможность — если только мы захотим ею воспользоваться — жить лучшей жизнью, направленной на достойную цель. Наука освещает неясные стороны жизни и делает нас способными видеть реальность, а не смутную неразбериху, содаваемую фантазией и глупостью»²².

Эти последние ассоциировались в представлениях Неру прежде всего с религией: если религия, констатировал он, пытается

заклЮчить истину в «жесткие формы и догмы», то наука, по существу своему враждебная догматизму и окостенелости мысли, раскрепощает истину, открывает ее разуму человека и ориентирует на ее практическое применение и использование. Наука меняет представления людей о самих себе, поскольку увеличивает их власть над силами природы, незнание которых использовалось служителями религии в корыстных целях. Неру неизменно подчеркивал, что в противоположность религии, суевериям и предрассудкам наука указывает человеку путь, ведущий к прогрессу, она содействует решению жизненных проблем, а «научный подход» вооружает человека могучим инструментом преобразования своей собственной жизни. В «Открытии Индии» говорится: «Научный подход, дерзновенный и вместе с тем критический дух науки, поиски истины и новых знаний, отказ принять что-либо без проверки и без испытания, способность менять прежние выводы перед лицом фактов, доверие к установленному факту, а не к предвзятой теории, жесткая дисциплина ума — все это необходимо не только для применения науки, но и для самой жизни и разрешения ее многих проблем... Научный подход и дух науки являются или должны быть путем жизни, процессом мышления, методом действия... Дух науки указывает путь, по которому должен следовать человек»²³.

В свете изложенного Неру предстает как страстный поборник и пропагандист науки. Он отчетливо сознавал, что одна из важнейших особенностей современной эпохи состоит в небывалом ускорении научно-технического прогресса и что без науки нельзя добиться ощутимых сдвигов в социально-экономическом положении страны. Как премьер-министр, он неустанно ратовал за внедрение научных знаний во все области производства и культуры Индии, за широкую подготовку национальных кадров ученых и специалистов. Профессор Хирен Мукерджи не без оснований отмечал, что Неру «больше, чем любой из его современников в Индии, подчеркивал значение науки как нового евангелия мира и одновременно умело связывал ее с гуманистическими идеями»²⁴.

Просветительские традиции в общественной мысли Индии, прогрессивные взгляды таких выдающихся мыслителей, как Джавахарлал Неру, наконец, сама реальная действительность, отмеченная небывалым ускорением в наши дни научно-технического прогресса, — все это предопределило рождение упомянутой рационалистической тенденции в подходе к науке и ее связи с философией, тенденции, неуклонно нарастающей в условиях независимой Индии. Как будет показано ниже, многие прогрессивные философы и общественные деятели все более реалистично оценивают роль и значение науки и научного прогресса для преодоления экономической и культурной отсталости в развивающихся странах. При этом в философском плане делаются попытки теоретически обосновать пути и формы использования достижений современной науки в интересах выработки инте-

грального и действительного мировоззрения, творческой методологии, призванной помочь молодым научным силам страны полнее и успешнее использовать эти достижения применительно к национальным особенностям и духовным традициям Индии.

Однако не одна лишь эта рационалистическая тенденция стала определяющей в формировании и развитии индийской «философии науки». Ей изначально противостояла и продолжает оказывать самое ожесточенное сопротивление доминирующая мистико-фидеистская линия, предопределяемая господством в индийской философии традиционных форм идеализма. Данная линия имеет различные формы своего проявления в зависимости от конкретных идейных позиций представителей «философии науки». Одно из наиболее общих ее проявления — абстрактно-идеалистический подход к интерпретации проблемы соотношения философии и науки.

Характерная особенность такого подхода состоит в том, что в корреляты отношения «философия — наука» вклинивается третий член — религия как связующее звено между философией и наукой, без которого их соотношение якобы вообще невозможно.

Так, один из основоположников «философии науки» в Индии, философ, получивший и естественнонаучное образование, П. Дж. Чаудхури, рассмотрение вопроса о связи философии и науки непосредственно увязывает с защитой религии от какой-либо критики, исходящей из представления о ней как предрассудка, несовместимого с научным познанием мира. Он заявляет: «Критика религии... со стороны науки совершенно недопустима и неуместна... у нас нет оснований использовать последнюю для дискредитации религии как ложного предрассудка». Даже в самой науке Чаудхури пытается найти средство «подкрепления» религии, усматривая в первой некий «подтекст» сугубо религиозного характера. «Этот подтекст науки, — поясняет он, — не отличается от религиозной истины, по которой бог — творец мира...»²⁵. Теоретически данный «подтекст» науки выражается в выдвинутой философом концепции универсального, или космического, разума. Он возглашает: «Эта теория космического разума выражает, между прочим, новый взгляд науки, которая более не ищет какой-либо внешней субстанции или первичного материала мира»²⁶.

Здесь, вполне очевидно, речь идет не о какой-либо конкретной религиозной системе или религиозно-философской концепции, а о религии как таковой и об абстрактно-идеалистической концепции столь же абстрактного универсального, или космического, разума.

Аналогичную по форме и близкую по содержанию трактовку проблемы соотношения философии и науки представил А. К. Синха в фундаментальной монографии «Мировоззрение посредством воссоединения философии и науки», изданной в 1959 г., а также в других своих трудах. Поскольку его взгляды не получили освещения в нашей литературе, целесообразно

рассмотреть их несколько подробнее. Это тем более оправдано, что Синха связывает решение проблемы «воссоединения» философии и науки непосредственно с выработкой творчески действенного мировоззрения.

Исходные теоретические принципы такого подхода в изложении А. К. Синхи свободны от какой-либо неясности или двусмысленности: философия, не опирающаяся на науку, бесплодна, научное познание является необходимым компонентом правильного понимания сущности природы, в то же время и наука не может обойтись без философии. Последнюю Синха объявил «матерью наук», дающей конкретным отраслям знаний общую теорию познания и руководящие принципы исследования. Отсюда следует, заключал он, что «воссоединение философии и науки важно для эффективного существования обеих. Философия без науки неэффективна, а наука без философии лишается ясного и всеобъемлющего взгляда... Всеобъемлющая перспектива нашей вселенной, достигаемая посредством воссоединения философского и научного знания, радикально преобразует нынешний человеческий взгляд на жизнь и реальность»²⁷.

Эти, безусловно, верные посылки и заключения имели важное значение для становления в Индии «философии науки» как самостоятельного течения ее общественной мысли. Но для выяснения существа этого течения следует обратиться к аргументации, теоретическому обоснованию выдвигаемых положений. Вот здесь и обнажается абстрактно-идеалистическая структура и основа выдвинутой Синхой концепции «воссоединения» философии и науки.

В онтологическом плане Синха выдвигает положения, на первый взгляд не лишенные здравого смысла и даже известной смелости. Он заявляет, что понятие бога как продукт чистой веры «логически несостоятельно и научно неубедительно», что «традиционные свидетельства бытия бога не очень удовлетворительны или убедительны, а некоторые из них уязвимы для определенной критики». Более того, обосновывая несостоятельность с философской и научной точек зрения понятия бога, Синха указывает на ограниченность и неприемлемость концепций, так или иначе допускающих существование божества, например политеизма и пантеизма: «По нашему мнению, политеистические и пантеистические теории божественного принципа представляются ложными»²⁸.

Какова же позитивная альтернатива? Оказывается, Синха отвергает понятие бога ради утверждения концепции... Абсолюта. Эта концепция отнюдь не новая в индийской философии, но в данном случае она призвана выполнять совершенно необычную роль: служить «теоретическим» фундаментом для реабилитации религии посредством облачения ее в респектабельную, мировоззренчески привлекательную одежду «рационалистичности» и тем самым введения ее в качестве все того же связующего звена в процесс «воссоединения» философии и науки.

Синха утверждает, что понятие Абсолюта философски более удовлетворительно, нежели понятие бога, и поэтому предпочтительнее последнего. Однако, опасаясь, по-видимому, оказаться заподозренным в чрезвычайном радикализме взглядов, в склонности к атеизму, он отождествляет бога с Абсолютом, сразу же обнажая непоследовательность и противоречивость своей концепции. Он даже специально оговаривает, что отнюдь не считает понятие бога совершенно лишенным какого-либо значения для «человеческого опыта», т. е. значения именно с религиозной точки зрения, а религия в большой мере — «личное дело». «Субъективный элемент,— рассуждает Синха,— доминирует в религиозном опыте человеческой личности в том смысле, что его аффективный аспект является частным и личностным... Религиозный опыт дает личности лишь частичный взгляд на реальность»²⁹.

Все же, несмотря на такую характеристику «религиозного опыта», философ не намерен отказаться от религии и с этой целью переводит концепцию Абсолюта в гносеологическую плоскость, где, как и в онтологии, она обнаруживает свою непоследовательность и абстрактно-идеалистическую сущность. Синха признает, что есть метод познания реальности, «диаметрально противоположный» религиозному методу ее восприятия, и это логический метод. Но оказывается, что последний не является непосредственно достоянием науки, иначе можно было бы говорить о противоположности науки и религии. Согласно же представлениям философа, «эпистемология наук пытается захватить средний путь между уникальными методологиями религии и логики»³⁰.

Казалось бы, наука выступает как связующее звено между религией и логикой. Но такое представление не устраивает Синху, ибо пока-что в стороне осталась философия, по отношению к которой, по его мнению, логика представляет собой нечто самостоятельное. И чтобы преодолеть возникшее затруднение, он обращается к апологии еще одного метода постижения реальности, а именно философского метода: «Философский метод восприятия реальности посредством интуитивного метода — это наиболее прямая и всеобъемлющая форма познания из всех методов постижения», тогда как «религиозная эпистемология — это изначальный метод восприятия реальности»³¹.

Вся эта «эквилибристика методов» понадобилась Синхе лишь для одного принципиально значимого для него вывода: «Поэтому религия должна быть сплавлена с философией через канал логической последовательности, подобно тому как науки сливаются с философией через канал аксиологии в ее общем смысле. Религия и науки достигнут акме восприятия посредством их слияния с философией»³². Данный вывод уже не оставляет сомнений относительно подлинных намерений философа: «обосновать» необходимость «сплава» науки, религии и философии во имя нового, «всеобъемлющего» мировоззрения.

Упомянутое здесь понятие «канал аксиологии» не получило в рассматриваемой книге должной разработки. А. К. Синха уделил ему специальное внимание в статье «Западные и восточные духовные ценности жизни и современная наука», опубликованной в 1962 г. Автор полагает, что «духовные ценности», которыми занимается аксиология, «могут быть объяснены с точки зрения философии творческой теологии». Поскольку же последняя не сообразуется с наукой, постольку Синха предлагает именовать эти ценности «культурными». В таком случае они предстают как этические, эстетические, интеллектуальные, а также религиозные ценности. Автор поясняет: «Религиозные ценности современного периода не отделены от науки, а находятся в тесной взаимосвязи с наукой». Это тем более относится к другим «культурным ценностям». Отсюда тот же вывод, что и в книге: приписывание религии активной роли в создании «всеобъемлющего мировоззрения, которое возникает благодаря воссоединению философского и научного познания»³³.

Так концепция А. К. Синхи после сложных теоретических плутаний приходит к своему изначально заданному предназначению: «доказать», что именно религия является связующим звеном в процессе «воссоединения» философии и науки. Тем самым абстрактно-идеалистическое содержание и самой этой концепции, и трактуемого ею процесса обретает свое вполне «логическое» завершение.

Таков, в сущности, идейно-теоретический «багаж», с которым индийская «философия науки» подошла к рубежу 70-х годов. Этот «багаж» отражает объективно-исторические условия как развития науки в Индии, так и ее соотношения с религией и философией: несмотря на их сущностную разнородность как различных форм общественного сознания и даже их противоположность и несовместимость (особенно между наукой и религией), они на уровне интерпретации, методологического истолкования уводятся от состояния конфликта и столкновений в сферу «мирного сосуществования» и даже взаимодополнительности и сотрудничества. Данная трактовка проблемы соотношения религии, философии и науки подкрепляется превалирующей в стране атмосферой религиозности, широкого распространения в массах разного рода суеверий и предрассудков, от которых не свободны даже деятели науки, живущие как бы в двух мирах одновременно: в исследовательских институтах, лабораториях — в мире научного познания и мышления, а дома — в мире религии и мифологических предубеждений.

Такие условия отнюдь не способствуют выработке реалистического взгляда на вопрос о подлинных связях между наукой, религией и философией. Нельзя не согласиться с авторитетным мнением генерального директора Совета научных и промышленных исследований проф. Найюдамма, который отмечал, что надежды на утверждение среди индийских масс после завоевания независимости научного духа не оправдались, несмотря на пра-

вительственную политику, направленную на всемерное обеспечение научно-технического прогресса страны. «Причину далеко искать не надо,— пишет он.— Имеет место недостаточная конфронтация между научным знанием и религиозными взглядами не по философским вопросам, а по социально-религиозным и ритуально-предвзвешенным подходам. То, что эта конфронтация отсутствует, возможно, обусловлено амбивалентной позицией самих индийских ученых»³⁴. Правда, к данным словам проф. Найюдамма добавил, что «в настоящее время картина меняется», и это, безусловно, так, но кардинальных изменений за истекшее с тех пор десятилетие не произошло.

В силу всего сказанного рассмотренная абстрактно-идеалистическая линия в толковании соотношения науки и философии не встретила в среде представителей немарксистской общественной мысли сколько-нибудь серьезных, обоснованных возражений. Если таковые и высказывались, то преимущественно со стороны отдельных философов, придерживающихся крайне ретроградных позиций. Напомним, к примеру, что против самой идеи взаимосвязи философии и науки решительно выступал проф. Г. Р. Малкани³⁵. Он утверждал, что философия и наука идут разными путями и первая поэтому может полностью игнорировать вторую. «Спекуляции ученых, подделавшихся под философов,— заявлял он,— не являются ни наукой, ни философией. Гибридные философы могут в принципе создавать различные теории, согласующиеся с выводами науки... Но это просто злоупотребление наукой в философских целях... философии нечего брать от науки. Наука может идти своим путем, а философия — своим. Их ничто не объединяет — ни цели, ни методы»³⁶.

Подобная крайне негативная позиция в вопросе о соотношении философии и науки не встречает сочувствия и поддержки не только в среде прогрессивно мыслящих философов, но и в кругах мыслителей, тяготеющих к национальным религиозно-философским традициям, но признающих необходимость их «обновления» и «модернизации» именно в свете современного научно-технического прогресса. Наиболее ярко эта тенденция выражена в ведантистской интерпретации проблемы соотношения философии и науки, а ввиду доминирующих позиций ведантизма в индийской философии такая линия оказалась доминирующей и в индийской «философии науки».

3. Ведантистская линия в индийской «философии науки»

Разграничение абстрактно-идеалистической и ведантистской линии в индийской «философии науки» является весьма условным и в значительной мере искусственным. Обе эти линии столь тесно переплетаются между собой, что установить между ними строгий водораздел не представляется возможным.

Это отчетливо демонстрируют взгляды одного из крупнейших философов-ведантистов современной Индии — Сарвепалли Радхакришнана³⁷. Философ стремился доказать, что религия не только не противоречит науке как одному из важнейших факторов современной цивилизации, а, напротив, всецело с ней согласуется, что религия и наука взаимно дополняют друг друга. Он утверждал, что представления об их противоположности основываются на том, что наука в действительности враждебна фанатизму и догматизму, которые, по его мнению, присущи современным верованиям, она, как справедливо замечает Радхакришнан, «не допускает каких-либо барьеров к свободе мысли», а догматизм не может служить «убеждением» для настоящего ученого³⁸. По представлениям философа, «подлинная» сущность религии, представленная в его собственном идеале универсальной «вечной религии», ни в коей мере не противоречит науке: и та и другая отстаивают единство всего сущего. «И религия и наука,— заявлял он,— свидетельствуют о единстве природы. Центральной предпосылкой науки служит интуитивное представление религии о том, что природа интеллигибельна. Когда мы изучаем совершающиеся в ней процессы, мы поражаемся их порядку и гармонии, и это приводит нас к вере в божественную реальность»³⁹.

Таким образом, перед нами опирающееся именно на принципы адвайта-веданты абстрактно-идеалистическое по форме обоснование «совместимости» и даже «единства» религии и науки. Разумеется, С. Радхакришнан не отрицал существования различий между ними, но — сквозь призму веданты — видел их в том, что религия духовна и имеет дело с «внутренней природой» человека, тогда как наука эмпирична и занимается той сферой бытия, которая выходит за пределы этой «внутренней природы». По его мнению, различия между наукой и религией относительны, тогда как их общность и взаимосвязь, напротив, абсолютны. В этой взаимосвязи философ усматривал источник роста и прогресса самой религии: «Дух науки,— писал он,— ведет к усовершенствованию религии. Последняя не магия или колдовство... Ее не следует смешивать с устарелыми догмами, невероятными предрассудками...»⁴⁰.

Подобная абстрактно-идеалистическая по форме и ведантистская по существу трактовка проблемы соотношения науки и религии не только сохраняется, но и остается доминирующей в общественно-философской мысли Индии вплоть до наших дней, причем характерно, что ее придерживаются как профессиональные философы и религиозно-общественные деятели, так и представители светской «философствующей» интеллигенции. Взгляды последних вызывают особый интерес в силу реализации или отражения тех концептуальных стереотипов, которые созданы первыми, но подкреплены собственными свидетельствами последних, основанными на их личном опыте в той или иной отрасли научно-практической деятельности. Эти взгляды разбросаны

в обширнейшем комплексе публикаций, даже беглый обзор которых не укладывается в тесные рамки одного специального исследования. Поэтому по необходимости приходится обратиться к наиболее характерным среди таких публикаций, в которых в относительно целостной и наглядной форме выражена рассматриваемая линия в индийской «философии науки».

Наиболее колоритно эта линия выражена в изысканиях, которые предпринял Сампуран Сингх — директор военно-технической лаборатории при Министерстве обороны Индии. В 1978 г. он опубликовал книгу «Динамическое взаимодействие между наукой и религией»⁴¹, в которой представлена развернутая трактовка данной проблемы именно с сугубо ведантистских позиций. Весь пафос книги сводится к стремлению доказать «совместимость» религии, мистики с современной наукой. Показательно, что это стремление получило высокую оценку со стороны официальных лиц и ученых, очевидно придерживающихся ведантистской ориентации в своем мировоззрении, а также «благословение» от авторитетных индуистских деятелей. Данный факт уже сам по себе свидетельствует, что идеи, изложенные в книге, разделяют многие представители различных кругов индийской общественности.

Так, вице-президент Республики Индии в «послании» к автору подчеркивает, что всецело разделяет мысль о том, будто ныне возникает «примечательный» синтез между религией и современной наукой, «разграничительная линия» между ними исчезает и они обретают «единство». Директор Атомного исследовательского центра в Тромбее имени Х. Бхабхи, близ Бомбея, проф. Р. Раманна в предисловии к книге Сингха заключает, что автор подтверждает изложенные в ней идеи анализом «процесса интенсивной интроспекции и исчерпывающим изучением литературы по проблемам науки, метафизики и философии...». Наконец, индунстский «святой» Свами Чинмайананда также в пространном предисловии к рассматриваемой книге воспроизводит представленную в ней «традиционную» религиозно-идеалистическую идею о том, что религия имеет дело с «истиной метафизического мира», тогда как естествознание — с «истиной физического мира»; солидаризируясь далее с мнением автора о том, что религия и философия составляют соответственно практический и теоретический аспекты так называемой субъективной науки, а естествознание образует так называемую объективную науку, Свами заключает, что «синтез» обоих типов наук представляет «фундаментальную философию Творческой Жизни — философию, которая может повести нас от нереального к Реальному, от темноты к Свету, от смерти к бессмертию». В осознание такой «философии», по мнению «святого», существенный вклад вносит рассматриваемая книга, которая характеризуется как «уникальная услуга нашему смятенному веку в синтезировании объективно-методологического и субъективного путей обретения знаний»⁴².

Столь высокопарная репрезентация данной книги вынуждает обратиться к ее основным положениям. Прежде всего Сампуран Сингх не скрывает ведантистских основ своих воззрений и непосредственно апеллирует к веданте и упанишадам, к концепции Брахмана и триаде «Сат-Чит-Ананда». Один из параграфов его книги назван: «Параллелизм между научным и ведантистским эволюционным видением»; в другом месте, характеризуя свои рассуждения, автор утверждает, что они «представляют синтез ведантистской философии и современной научной мысли...»⁴³. В этих словах, по существу, выражено основное содержание данного труда. Поэтому в экспликации и критических оценках концепции Сампурана Сингха нет необходимости специально указывать на ведантистский генезис каждого из ее теоретических компонентов.

Отправным теоретическим положением данной концепции служит диалектическая идея всеобщего и непрерывного развития и изменяемости мироздания: «Все во вселенной находится в состоянии постоянного движения. Вся вселенная — это масса изменений. Все неодушевленные предметы и все организмы подвержены постоянному изменению. Все преходяще и эфемерно, а также существует во времени, пространстве и причинности». Это в принципе верное положение, корни которого лежат как в диалектических элементах древнеиндийской философии, так и в диалектическом характере современной науки, понадобилось Сингху лишь для того, чтобы заявить, что «все эти изменения образуют наш объективный мир (world-of-objects), материальную вселенную (the mysterious universe)»⁴⁴.

Именно этот мир составляет предмет так называемой объективной науки, тогда как «субъективная наука» занимается «внутренним» миром, и соотношение этих двух типов наук составляет стержневую канву исследования Сингха. Трактовка этого соотношения весьма недвусмысленна: «Где кончается объективная наука, там начинается субъективная наука (философия и религия). Религия и философия — это два аспекта одной вещи, которая в равной мере должна основываться на разуме и научной истине. Объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религии рассматривают истину ее тотальности»⁴⁵.

Так с самого начала естествознание (объективная наука), которому приписывается определенная ограниченность, противопоставляется религии и философии (субъективной науке), которые наделяются большими преимуществами. А уже из этого противопоставления логически напрашивается вывод о необходимости их синтеза в некое творческое единство. С целью обоснования такой необходимости Сингх вводит в свою концепцию такие сугубо идеалистические, окрашенные колоритом веданты категории, как «Универсальное Сознание» (нередко отождествляемое с Брахманом и трактуемое в том же мистическом духе, что и в концепции П. Дж. Чаудхури), Абсолют,

«Фундаментальная вибрация», «Не-Бытие», «Пассивная реальность», «Активная реальность», «Чистое Существование» и т. д. и т. п.

Посредством сложных теоретических манипуляций этими категориями Сампуран Сингх пытается «доказать» непреложность тезиса, сформулированного в самом начале его труда: «Истинная наука — это динамичное взаимодействие объективной науки и субъективной науки... истины, добытые из внешнего опыта, составляют физические науки, а добытые из внутреннего опыта — психологию, философию и религию. Теперь совершенная истина должна находиться в гармонии с опытом обоих этих миров». В итоге он многократно повторяет и подчеркивает, будто «мировоззрение современных физиков ныне находится в совершенной гармонии со взглядами восточных мистиков». Своеобразным рефреном повторяется в книге сентенция: «Ученый и спиритуалист — самые преданные и взаимоуважаемые друзья». Наконец, теоретический раздел книги дополняется специальным приложением «благословений» и «молитв», среди которых есть и такая «мантра» (священное изречение, имеющее магическую силу): «Благословен тот человек, который рассматривает науку и религию как две опоры, на которых зиждется жизнь... Наука и религия встретятся и пожмут друг другу руки. Поэзия и философия станут друзьями. Это будет религия будущего на все времена и для всех народов»⁴⁶.

Этот «культовый» аспект концепции Сампурана Сингха — наиболее яркое и бесспорное свидетельство ее не просто ведантистской, но и неприкрытой религиозно-мистической сущности.

Аналогичный характер, хотя и в несколько ином выражении, носят попытки некоторых поклонников «советской мистики» истолковать определенные ведантистские принципы или даже целые трактаты «в духе науки». Наиболее ярким примером такого рода является «исследование» Раджендры Бехари Лала, озаглавленное «Гита в свете современной науки». Пафос данного «труда» состоит в стремлении «доказать» не просто совместимость идей «Бхагавадгиты» с современной наукой, но и якобы присущий этому памятнику философской мысли Индии «всеобъемлющий синтез», объединяющий всю наличную совокупность знаний и идей во всех областях духовной жизни человечества. «Гита, — утверждает автор, — представляет великий синтез науки и религии, разума и веры, философии и этики, идеального и практического, священного и светского, природного и сверхприродного. Среди всех священных книг мира Гита единственная, которая в полной мере соответствует науке. Наука занимается материальной вселенной, тогда как Гита — миром материи, а также и миром духа. Мировоззрение и метод Гиты таковы же, что и у науки... Эпохальные открытия современной науки служат дополнительной иллюстрацией к ее учению. Поэтому миссия Гиты вполне может быть названа Религией Науки»⁴⁷.

Нет необходимости аргументировать очевидное идейное род-

ство понятий «наука религии» и «религия науки»: они в равной мере выражают мистическую сущность любых концепций «синтеза» науки и религии. С помощью этих концепций преследуется практически единственная цель: «модернизировать» традиционные принципы веры, сделать их более «современными», представить их привлекательными или по меньшей мере не чуждыми человеку нашей эпохи — эпохи научно-технического прогресса.

Разумеется, наиболее активными представителями и выразителями ведантистской линии в интерпретации «философии науки» являются религиозные деятели — так называемые «профессиональные святые». Конечно, в своем большинстве они далеки от компетентных суждений по вопросам соотношения науки, философии и религии. Иногда такие суждения приобретают крайне примитивный характер: если, как мы видели, Р. Б. Лал стремился представить «Бхагавадгиту», следовательно, и веданту «в свете науки», то «профессиональные святые», хотя и преследуют ту же самую цель, поступают наоборот: они пытаются саму науку истолковать в ведантистском духе и таким образом утвердить «единство» науки и ведантистской философии.

Садху Маника Сиван, например, стремится с этих позиций толковать атомную физику (конечно, в ее элементарной форме). Так, развитие живой и неживой природы, в основе которого лежат внутриатомные процессы (движение электронов, их взаимодействие с протонами, нейтронами и другими частицами, наконец, распад, или расщепление, ядра атома), он характеризует как танец, т. е. проводит аналогию между данными процессами и представлениями индийской мифологии о творении мира богом Шивой. Исходя из этого, он «взывает к... союзу между философией и наукой...»⁴⁸. Подобные «теоретические» выкладки, конечно, мало кто принимает всерьез.

Лишь крайне ограниченный круг индуистских деятелей, получивших соответствующее образование и обладающих известной проницательностью ума, сумели представить относительно целостное, концептуально оформленное (естественно, с ведантистских позиций) решение проблемы соотношения науки, философии и религии.

К ним, в частности, относится видный деятель Миссии Рамакришны — крупнейшей в Индии религиозно-общественной организации — Свами Ранганатхананда. Он — один из немногих религиозных мыслителей, которые уделили специальное внимание проблеме соотношения религии, философии и науки. Принцип «гармонии» между ними — один из важнейших компонентов созданной им философской системы «синтетической санатана-дхармы»⁴⁹. Отправным моментом в интерпретации упомянутого принципа служит признание религии в качестве неотъемлемого элемента и творческого фактора человеческой жизни. Свами утверждает: «С исторических времен религия была наиболее жиз-

ненной силой, формирующей нашу индивидуальную и общественную жизнь; таковой она является и сегодня». Более того, общество, по мнению Свами, вообще не может существовать без религии, ибо только под ее «одухотворяющим» воздействием «структура цивилизации, возвышенная с помощью науки и демократии, становится сильной и устойчивой; без этого она будет сотрясаться периодическими кризисами... *Без вдохновляющего влияния религии цивилизация всегда остается шаткой структурой*»⁵⁰.

В то же время Свами Ранганатхананда сознает, что в век научно-технического прогресса нельзя игнорировать роль и значение науки как действенного фактора, влияние которого не только охватывает многообразные стороны сознания, культуры и общественного производства, но и затрагивает саму религию. Естественно, никакой противоположности науки и религии он не признает, а убежден, что они должны быть «синтезированы», с тем чтобы между ними воцарилась «гармония». Этого можно, по его мнению, достичь именно на основе «всеобъемлющего синтеза» веданты. Он постулирует: «Как наука, так и религия обладают одной общепризнанной целью обогащения и возвышения человеческой жизни. Религия без науки беспомощна, тогда как наука без религии опасна»⁵¹.

Однако такое разграничение науки и религии по их функциональному назначению отнюдь не означает признания их равноценности; во всех рассуждениях Свами Ранганатхананды за религией всегда остается первенство, именно ей отводится руководящая роль в жизнедеятельности человека. «Пока обе они (религия и наука.— А. Л.),— развивают свои мысли Свами,— являются, таким образом, взаимодополняющими друг друга, религия проникает глубже в человеческие проблемы и устанавливает направления для всякой активности человека и его стремлений... Религия не только устанавливает цель, но и определяет путь. Цель — духовная свобода, свобода от всех оков, физических или умственных, внешних или внутренних... А путь — образование: через познание природы и контроль над ней — над внешней природой посредством науки и над внутренней — посредством этики и религии»⁵².

Здесь ограничение «юрисдикции» науки сферой «внешней природы» служит формой прокламирования «ограниченности» науки в сравнении с религией. Однако в дальнейшем, к середине 70-х годов, перед лицом бесспорного научного прогресса самой Индии Свами Ранганатхананда стал пересматривать такое свое отношение к науке. В августе 1976 г. он выступает с большой лекцией в Бангалорском университете на тему «Наука и религия», в которой чрезвычайно высоко расценивает роль и значение науки в нынешнюю эпоху: «Наука,— заявляет он,— созидатель современного мира, а под современной мыслью подразумевается научная мысль. Цель науки — объективно изучать природу и человеческий опыт». Поступательное развитие цивили-

лизации Свами связывает с преодолением посредством науки суеверий и предрассудков: «История науки в последние столетия — это история триумфа духа свободного исследования над примитивными представлениями, необоснованными верованиями, предрассудками и догмами. Это замечательное достижение человеческого духа, которое принесло обильные плоды — не только умственные, но и материальные...»⁵³.

Свами Ранганатхананда активно проповедует необходимость всемерного расширения естественнонаучного и технического образования во всех звеньях народного просвещения. В мае 1976 г. он выступил с циклом лекций в отделении Миссии Рамакришны в г. Гвалиоре на тему «Вера и разум», в которых, говоря о грандиозных успехах науки на Западе, заявил: «Ныне мы хотим роста этой науки и этого научного метода в современной Индии». Он подчеркнул далее, что Индия не должна ограничиться лишь использованием плодов научного прогресса, ей надлежит самой развернуть фундаментальные исследования во всех областях современной науки. Для этого необходимо распространять естественнонаучное образование с низших ступеней школы и пробуждать в детях любовь к знаниям: «Именно эта научная любознательность, сила критического наблюдения и любовь к истине, внедренные в сознание наших детей, произведут столь необходимую в Индии научную, социальную и духовную революцию»⁵⁴.

Трудно переоценить значение подобных заявлений, исходящих от такого авторитетного религиозно-общественного деятеля, как Свами Ранганатхананда. И тем не менее эволюция его взглядов на науку отнюдь не поколебала его принципиального подхода к проблеме «синтеза» науки и религии. Он признает, что отношения между ними в прошлом носили драматический характер: они сопровождались острейшими конфликтами и коллизиями, которые, однако, вполне преодолимы. Свами придерживается оптимистического взгляда на будущее этих отношений: «Если девятнадцатый век был веком конфликтов и разъединения, то двадцатый век обещает быть веком примирения и единства в результате искренних усилий как со стороны науки, так и со стороны религии». Этот «прогноз» подкрепляется идеей «науки религии», которая преподносится не как альтернатива естественным наукам, а как их дополнение и продолжение. «Практика религии, — поясняет Свами Ранганатхананда, — есть не что иное как непосредственный поиск фактов внутренней жизни; беспристрастное изучение их образует науку религии, которая стремится разгадать тайну нашего внутреннего бытия... „Познанный человек“, представленный телом и окружающей средой, — объект изучения естественных наук, „непознанный человек“ — объект науки религии. *Синтез обеих этих наук — высшая функция философии, как ее понимают в Индии*»⁵⁵.

Превалирующее значение и лидирующую роль в этом «синтезе» Свами Ранганатхананда все же отводит «науке религии»,

воплощением которой является ведантизм. Это явствует из его специального исследования «Веданта и наука», в котором компонентами «синтеза» выступают именно ведантизм и естествознание.

Веданта, владея «музыкой истины», охватывает не только видимый мир, но и «реальность за его пределами», т. е. духовную, в конечном счете божественную реальность. «Это,— заявляет Свами Ранганатхананда,— возвышает веданту до способности охватить всю тотальность опыта... Она принимает науку и вместе с тем выходит за ее пределы... и достигает Истины, что скрыта в глубине»⁵⁶.

Эти представления Свами Ранганатхананды остались практически неизменными на протяжении всей эволюции его подхода к оценке науки — он сохранил верность принципу, согласно которому веданта всегда обладает «привилегией» определяющего компонента «синтеза» религии и науки, что на деле обрекает всю его концепцию на прислужничество фидеизму. Ибо, как указывал В. И. Ленин, «современный фидеизм вовсе не отвергает науки; он отвергает только „чрезмерные претензии“ науки, именно претензию на объективную истину»⁵⁷.

Таким образом, все существо рассмотренной нами ведантистской линии в интерпретации «философии науки» в целом и проблемы соотношения науки, философии и религии в особенности сводится, с одной стороны, к принижению роли науки, к ликвидации ее материалистических основ и, с другой стороны, к привнесению мистики в науку, а в силу признания мистических методов определяющими в процессе познания — и к подчинению науки мистике. Вместе с тем само обращение к науке концепций, связанных с данной линией, служит убедительной иллюстрацией весьма знаменательного факта современной индийской действительности: при сохраняющихся довольно прочных позициях ведантистского идеализма в общественно-философской мысли страны наука стала оказывать серьезное воздействие на сознание широчайших слоев населения, и с этим вынуждены считаться адепты религиозно-философских течений, приспособляя свое мистико-идеалистическое мировоззрение к новым веяниям эпохи.

Однако и здесь дело не обходится без разногласий и противоречий: и среди религиозных деятелей не наблюдается полного единодушия в ведантистской интерпретации проблемы соотношения науки, философии и религии. В отличие от тех, кто признает необходимость их «синтеза» и «единства», Свами Боп Махарадж, директор Института восточной философии в Вриндабанае, придерживается негативной позиции. Прежде всего наука, в его представлении, сама по себе глубоко противоречива: она может приносить полезные плоды, равно как и приводить к страшным разрушениям, как это имело место в Хиросиме и Нагасаки во время второй мировой войны. На этом основании он предостерегает всех, включая и национальных лиде-

ров Индии, кто проявляет «слишком большой энтузиазм» в усвоении достижений научно-технического прогресса.

Такие соображения определяют подход Свами Бон Махараджа непосредственно к вопросу о связи науки и философии. Он заявляет: «Не будет ошибочным сказать, что современная наука и техника находятся, по существу, в конфликте с значительной частью индийской культуры», к которой, естественно, относится и философия, в частности и веданта. Из этого логически следует несовместимость науки ни с философией, ни тем более с религией. Поэтому Свами и предупреждает: «Пока человек не обретет твердую веру в бога и не осознает разрушительные последствия греховных действий, перед человечеством всегда останется большой вопросительный знак о конечной цели техники и науки. Высшее предназначение человеческого рождения — самопознание и познание бога, и поэтому Человек все еще должен выяснить, каким образом наука и техника могут быть полезными в достижении данной цели»⁵⁸. Из контекста рассуждений Свами Бон Махараджа ясно, что ответ на поставленный вопрос отрицательный.

Подобные девиации от общей ведантистской линии в интерпретации проблемы соотношения науки, философии и религии только иллюстрируют наличие разногласий и противоречий в рамках самой этой линии, но в принципе не подрывают ее существования и идейно-теоретической направленности.

4. Реалистически-рационалистическая тенденция в индийской «философии науки»

С конца 60-х годов в Индии заметно усиливается тенденция рационалистически обобщенного, равно как и социологически детализированного, секуляристски ориентированного анализа науки, в рамках которого все более реалистические очертания приобретает и «философия науки». Эта тенденция, по существу, противостоит абстрактно-идеалистической и ведантистской линиям в интерпретации проблемы соотношения философии и науки. Особенность этой тенденции состоит в том, что ее выразителями выступают преимущественно ученые — специалисты в конкретных областях естествознания. Среди них особенно плодотворно разрабатывает методологический, мировоззренческий аспект данной проблемы авторитетный биохимик, историк и теоретик науки, ученый, придерживающийся прогрессивных общественно-политических взглядов, Абдул Рахман⁵⁹.

Анализ состояния «философии науки» в Индии приводит А. Рахмана к обоснованным пессимистическим заключениям: внимание, которое уделяется этой области познания как философами, так и естествоиспытателями, неадекватно тому значению, какое она приобретает в наши дни. В книге «Анатомия науки» он констатирует, что «студенты, оканчивающие универ-

ситеты, редко имеют какое-либо представление об историческом развитии науки, ее философии и общем мировоззрении». Следствием этого является «индифферентность» ученых к методологическим, философским проблемам науки, ее взаимосвязи с идейными и социальными процессами в жизни страны и мира в целом⁶⁰.

Правда, как признает далее Рахман, ученые так или иначе усваивают в конечном счете некое мировоззрение, но оно, как правило, соответствует господствующей в стране философии. И поскольку в Индии таковой является идеализм ведантистского толка, постольку мировоззрение большинства ученых отмечено здесь колоритом веданты. Ведантистский характер носит преимущественно и интерпретация ими проблем «философии науки». Если такой подход можно считать «естественным» для философов-ведантистов и тем более религиозных деятелей, то у ученого, исследующего конкретную область природы, материального мира, этот подход противоречит его собственным научным представлениям.

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

Приведя это и другие подобные заявления проф. Т. Р. Сешадри, А. Рахман справедливо заметил, что они, в сущности, выражают ведантистскую линию в интерпретации «философии науки». Развенчивая эту линию, Рахман решительно отвергает мистико-фидеистские представления о взаимосвязи религии и науки, распространяемые философами, религиозными деятелями и многими учеными ведантистской ориентации. Он подчеркивает, что наука своими неуклонно расширяющимися исследованиями все более вторгается во «владения» религии и поэтому «исторические отношения между наукой и религией остаются отношениями конфликта»⁶¹.

Вместе с тем Рахман не закрывает глаза на реалии индийской действительности; он признает, что духовная атмосфера страны, пропитанная религиозностью, порождает раздвоенность сознания и поведения индийских ученых: последние «занимаются наукой лишь в лабораториях, тогда как за пределами лаборатории, в повседневной жизни они остаются опутанными архаическими идеями, прибегают к суевериям и предрассудкам»⁶². Рахман показывает, что такое положение отнюдь не подтверж-

дает тезиса о «сосуществовании» религии и науки, а, напротив, делает непреложным факт их непримиримости. Он отмечает, что, несмотря на «амбивалентное» положение ученых, конфронтация научных знаний с представлениями, базирующимися на религии, неизбежно возникает, как только они обращаются к науке и ее ценностям. На этом основании он делает следующий прогноз: «Конфликт между использованием научных знаний в повседневной жизни и следованием религиозным взглядам с необходимостью будет обостряться, и ученые вынуждены будут определить свою позицию... Это неизбежно»⁶³.

Рассмотренные общетеоретические положения, касающиеся науки, интересуют А. Рахмана не столько сами по себе, сколько в связи с анализом статуса науки в жизни и сознании его соотечественников, той объективной роли, которая принадлежит ей в социальном и культурном прогрессе страны. При этом он реалистически смотрит на вещи, вскрывая те специфические черты духовного климата и общественно-экономической структуры Индии, которые предопределяют наличие комплекса сугубо самобытных факторов, влияющих на развитие здесь науки.

Один из этих факторов — духовные, прежде всего религиозно-философские, традиции. Рахман считает, что сохранившееся сильное течение в культурной жизни страны, связанное со слепой приверженностью традициям и прославлением их, «не способствует утверждению новых подходов и ценностей, а, напротив, толкает нас так или иначе назад, к средневековью»⁶⁴. Особенно остро это отражается на формировании научных представлений в массовом сознании, следовательно, и на развитии науки в Индии.

Следующий фактор подобного же рода — религиозно-общинные конфликты и идеология коммунизма. Составляющий их основу религиозный шовинизм, будучи сам продуктом опасных предрассудков, в немалой мере служит и тормозом на пути распространения научных знаний. Между тем, как показал Рахман, именно наука, органически связанная с секуляристским подходом к жизни, может служить надежным средством преодоления религиозно-общинной вражды, наносящей огромный материальный и моральный ущерб населению страны. «Наука, — пишет он, — при всех ее ограниченных возможностях представляет в современном обществе не только интеллектуальную, но и социальную силу, способную разбить человеческие оковы и разрушить социальные барьеры... Знание, достигнутое исследованием природы, общества и человека, вызванные применением этого знания изменения и его будущие потенции — все это в наше время влечет за собой коренной пересмотр общественных подходов и взглядов»⁶⁵.

Наконец, особенно консервативный фактор, с которым наиболее динамично, в негативном и позитивном плане, связана наука, — кастовая система и весь комплекс вытекающих из нее аномалий в быту и сознании подавляющего большинства насе-

ления страны. Негативный аспект воздействия этого фактора очевиден: дело не только в том, что кастовые предрассудки бытуют и в среде индийских ученых, деформируя их нравственное сознание и извращая нормальные отношения между ними, эти предрассудки служат и серьезным тормозом прогресса науки в Индии. С другой стороны, Рахман — и в этом его несомненная заслуга, — пожалуй, впервые в индийском обществоведении показал объективные и потенциальные возможности науки в деле разрушения кастовых барьеров и преодоления кастовой психологии.

В связи с этим Рахман специально акцентирует внимание на задаче перестройки сознания внутри сообщества индийских ученых, которые еще не преодолели не только широко распространенные предрассудки, но и предубеждения, унаследованные от представлений XIX в., — о служении «чистой» науке вне какой-либо связи с обществом, нуждами и чаяниями народных масс. Такие предубеждения — одна из немаловажных причин как изоляции ученых от живого общественного организма, так и низкого уровня координации научной деятельности и слабой связи науки с производством. А. Рахман подчеркивает: «Уяснение того, что наука являет собой нечто большее, чем просто общая сумма индивидуальных усилий, что, всецело изменив свой характер, она превращается в общенациональное дело, — это первейшая потребность для обеспечения научного прогресса Индии»⁶⁶. Не случайно ученый ссылается на авторитет Джавахарлала Неру, «научоведческие» взгляды которого расценивает чрезвычайно высоко. «Из всех национальных политических лидеров и ученых нашей страны, — заявляет он, — Неру обладает самым широким и глубоким пониманием науки»⁶⁷.

Эти в основе своей радикальные и реалистические воззрения А. Рахмана не только привлекают внимание ученых и философов, но и оказывают позитивное влияние на некоторых религиозных деятелей, которые, не отрекаясь от своих религиозных убеждений, выражают суждения, не согласующиеся с традиционными религиозно-идеалистическими, в частности ведантистскими, представлениями. Так, Свами Юктананда, основатель и руководитель Института ценностной ориентации и просвещения по вопросам окружающей среды, занимающегося сугубо светским делом — распространением и воспитанием в массах экологической культуры в интересах защиты природы, чрезвычайно высоко отзывается о науке и ее потенциальных возможностях. В органе Института журнале «Ценностная ориентация» он, к примеру, пишет: «Из последних открытий конкретных наук возникает новая ценностная система... Наука ныне поставляет рационально обоснованное и верифицируемое мировоззрение, целостное по своему характеру». Свами подчеркивает, что на основе этого мировоззрения специалисты по окружающей среде «начинают осознавать тот факт, что физическое окружение есть лишь часть всей окружающей среды, которая включает соци-

альный и экономический факторы, культуру и традиции, а также влияние взаимодействия между обществом и окружающей природой»⁶⁸. Такие слова из уст религиозного деятеля более чем знаменательны.

В последние годы в стране проводятся разного рода симпозиумы и конференции, на которых явственно отражается идейная борьба вокруг оценок как самого феномена науки, так и проблемы ее соотношения с философией и религией. В ходе состоявшихся там дискуссий довольно решительно заявили о себе именно секуляристски ориентированные, реалистические представления, отражающие умонастроение прогрессивных кругов индийской научной общественности.

Об этом свидетельствует, например, проходивший в сентябре 1984 г. всеиндийский семинар по вопросу о явлениях, препятствующих развитию научных исследований в стране. Показательно, что данный семинар был организован Научным обществом Ассама, одного из наиболее отсталых штатов Индии, и в нем приняли участие многие крупные специалисты в различных областях естествознания и техники. В отчете о семинаре говорится, что, несмотря на значительный научно-технический прогресс, достигнутый за годы независимости, его плоды еще не стали достоянием широких масс: «Весь процесс научной деятельности в Индии в настоящее время отчужден от жизни большинства народа». Было указано, что развитие науки может быть правильно понято лишь в органической связи с жизнью всего общества. «Таким образом,— подчеркивали выступавшие,— развитие науки в нашей стране и разного рода препятствия на его пути не могут быть поняты без соответствующего изучения социальной, исторической и политической ситуации в стране». По проблеме соотношения науки и религии было указано, что порождаемые последней предрассудки и суеверия служат одним из серьезных тормозов научного прогресса: «Религия используется для понижения науки, а ученые в целом рассматриваются как атеисты и поэтому подвержены подозрительности». Наконец, чрезвычайно примечательно заключение, к которому пришли участники симпозиума: «Без сознательной борьбы со стороны масс индийского народа наука и техника будут служить интересам меньшинства. Первостепенная задача, стоящая перед теми, кто имеет научное образование, заключается в том, чтобы разрушить мистику науки, развивать концепцию науки как части мировоззрения, способствующего социальному освобождению и улучшению жизненных условий миллионов трудящихся. Это возможно лишь для тех, кто вооружен патриотической и народной идеологией науки»⁶⁹.

Подобные идеи широко пропагандируют органы различных научных обществ и советов, в частности «Бюллетень Ассоциации научных работников Индии». Передовая статья последнего номера этого «Бюллетеня» за 1985 г., посвященная обозрению процесса развития науки в Индии за истекший год, содержит, к

примеру, следующее немаловажное положение: «Мы, таким образом, наблюдаем, что имеет место всеобщее требование, чтобы сделать науку социально полезной, и что имеется также полное согласие в том, что наука должна использоваться как орудие развития и социальных преобразований... С нашей точки зрения, потребность в создании справедливого общественного порядка столь же очевидна, как и осознание желанного материального прогресса. Для начала должен быть установлен справедливый социальный порядок по крайней мере в сообществе ученых»⁷⁰.

Следовательно, налицо реалистическая рационалистическая тенденция в индийской «философии науки». Она существенно расходится с доминирующей религиозно-идеалистической линией и располагает значительными потенциальными возможностями, которые обусловлены самим социально-экономическим и культурным прогрессом Индии.

Разумеется, вопрос о соотношении философии и науки в общетеоретическом плане и применительно непосредственно к индийским условиям не мог не привлечь к себе внимание индийских марксистов. Объем и уровень их теоретических разработок по этому вопросу неадекватны его реальному значению. Естествоиспытатели, тяготеющие к марксизму или симпатизирующие ему, как правило, обходят этот вопрос, предпочитая оставаться в рамках своих специальных научных интересов. Марксистские же теоретики не обладают достаточной естественнонаучной подготовкой, чтобы убедительно и неопровержимо вскрыть объективную взаимосвязь философии и науки. Тем не менее даже спорадические замечания и ремарки марксистов, касающиеся данной проблемы, представляют несомненный интерес.

Вопроса о соотношении философии и науки коснулся, например, Ш. Г. Сардесаи в книге «Прогресс и консерватизм в древней Индии». Он, в частности, констатирует: «Один из приемов, используемых ныне в широких масштабах средствами массовой информации (Индии.— А. Л.),— это возвеличивание ведантистского мистицизма в противовес науке, хотя это и делается во все более утонченной форме „синтезирования“ религии и науки»⁷¹. В качестве примеров Ш. Г. Сардесаи приводит книгу «Шанкара и современная физика», написанную неким Н. Субраманианом, восторженную рецензию на которую опубликовал 20 мая 1984 г. в газете «Таймс оф Индия» Дж. Х. Кесвани.

Позиция автора книги и рецензента в своем существе мало чем отличается от рассмотренных выше взглядов Сампурана Сингха и поэтому подвергается обоснованной критике со стороны Ш. Г. Сардесаи. Показав полную несостоятельность попыток сближения и «синтезирования» ведантистского мистицизма с наукой, он заключает: «Если это не извращение науки, если это не вознесение мистических манипуляций на пьедестал науки, тогда что же это? К тому же это называется „научным духом“, „научным характером“, в стиле которого, такие, как Кесвани,

хотят воспитывать наше молодое поколение. Неудивительно, что сотни тысяч представителей нашей молодежи становятся жертвами разного рода предрассудков и приверженцами разных лживых богочеловеков вроде Ачарии Раджниша, Бала Йоги, Махеш Йоги и др.»⁷².

Теоретическая и практическая бесплодность религиозно-идеалистических концепций «гармонии», или «синтеза», науки, философии и религии обусловлена наряду с другими факторами и несостоятельностью самой задачи, которую они перед собой поставили. Ибо по самой своей сути религия и идеализм, в какой бы форме они ни выступали, противоположны и враждебны науке, и ни о каком единстве между ними речи быть не может. С другой стороны, неуклонное упрочение противоположного, реалистически-рационалистического течения в индийской «философии науки» всецело подтверждает тот исторический факт, что не идеализм, а именно материалистическая философия на всем протяжении своего развития демонстрирует действительную связь с прогрессом естественнонаучных знаний — факт, который решительно подчеркнул В. И. Ленин: «В течение всей новейшей истории Европы и особенно в конце XVIII века во Франции, где разыгралась решительная битва против всяческого средневекового хлама, против крепостничества в учреждениях и в идеях, материализм оказался единственной последовательной философией, верной всем учениям естественных наук, враждебной суевериям, ханжеству и т. п.»⁷³.

В. И. Ленин показал образец конкретно-исторического, всестороннего подхода к идеалистическим заблуждениям в вопросе о соотношении науки и философии как к порождению кризиса современного ему естествознания. Гениально осмыслив философскую сущность открытий новейшей физики, он указал на их несовместимость как с идеализмом, так и с метафизическим, механистическим материализмом и со всей силой научной аргументации вскрыл необходимость диалектико-материалистического решения гносеологических, общеметодологических проблем, выдвинутых крутыми поворотами в развитии науки.

Ленинский анализ методологической ситуации, сложившейся в физике в конце XIX — начале XX в., не утратил своего идейно-теоретического значения и в наши дни: выработанная В. И. Лениным диалектико-материалистическая постановка вопроса о соотношении философии и науки служит надежным подспорьем для тех прогрессивных ученых и философов, которые выступают против всякого рода фидеистских концепций «единства» или «гармонии» науки, философии и религии. «Более того, Ленин показал, что союз марксистской философии и естествознания является объективной необходимостью, что становление и развитие этого союза представляет собою закономерный результат и тенденцию развития науки в целом. Современная разработка философских вопросов естествознания находится под прямым воздействием идей Ленина»⁷⁴.

Как свидетельствует аналитическое обозрение взглядов А. Рахмана, а также других прогрессивных индийских ученых, касающихся «философии науки» в Индии, все возрастающее значение приобретает осмысление указанных ленинских методологических принципов исследования мировоззренческих основ естествознания. Влияние ленинских идей будет тем более эффективным и ощутимым, чем активнее индийские марксисты будут обращаться к проблеме «философии науки» и вести творческий диалог со своими оппонентами.

Первую, хотя и довольно скромную попытку такого рода предпринял философ-марксист Дебипрасад Чаттопадхья в книге «Ленин как философ», опубликованной в 1979 г. В ней получили обстоятельное и в то же время достаточно популярное изложение ленинские идеи, касающиеся кризиса современного естествознания. Нельзя не согласиться с заключительными словами данной книги: «...потребуется длительная борьба, включая активную политическую борьбу, чтобы полностью освободить ученых от старых идеологических пут — негодных продуктов прогнившей социальной системы. Успех этой борьбы будет зависеть от нашего понимания Ленина как философа»⁷⁵.

Проведенный нами обобщенный проблемный анализ философии в независимой Индии в контексте происходящей там идеологической борьбы позволяет сделать некоторые принципиальные общетеоретические выводы.

1. Этот анализ со всей непреложностью подтверждает вывод XXVII съезда КПСС о небывалом обострении в современную эпоху идеологической борьбы по коренным вопросам мировоззрения, об актуальности задачи гуманистической мировоззренческой ориентации людей в нынешнем динамичном, разнообразном, противоречивом, но взаимосвязанном мире. «Эти вопросы,— подчеркивает редакционная статья журнала „Коммунист“,— все больше приковывают к себе внимание и у нас и за рубежом не только философов и социологов, но и естествоиспытателей, писателей, художников. В их обсуждение активно включаются средства массовой информации и пропаганды. На этом поле сталкиваются взаимно противоположные, несовместимые системы идей и ценностей»¹.

Современная индийская философия, несомненно, являет собою существенную часть такого «поля», где развернулись острые идейные баталии и столкновения несовместимых теоретических ценностных подходов. Научный анализ этих процессов поэтому приобретает чрезвычайную злободневность, тем более что в условиях Индии именно в ходе идеологической борьбы пробивают себе дорогу прогрессивные идеи и принципы гуманистической мировоззренческой ориентации широких слоев общественности страны, и прежде всего трудящихся масс.

Последние, как было показано, в силу ряда объективных исторических причин еще весьма далеки от восприятия научно-материалистического миропонимания и подвержены воздействию разного рода ретроградных, консервативных, обскурантистских представлений. На трудящиеся массы Индии в полной мере распространяется указание В. И. Ленина: «Было бы величайшей ошибкой и худшей ошибкой, которую может сделать марксист, думать, что многомиллионные народные... массы, осужденные всем современным обществом на темноту, невежество и предрассудки, могут выбраться из этой темноты только по прямой линии чисто марксистского просвещения»².

Поэтому выявление прогрессивных идей, позитивных элементов буржуазной философии, раскрывающихся в ходе идейных схваток индийских марксистов с носителями и апологетами мировоззренческого консерватизма и обскурантизма, объективно

служит и задаче гуманистического просвещения масс, их ориентации в направлении утверждающихся в жизни передовых идеологических принципов, которым на данном этапе исторического развития страны принадлежит будущее, хотя они и не являются по своей сути элементами пролетарской идеологии.

Примеры выявления прогрессивных элементов общественно-философской мысли Индии содержатся в выступлениях М. С. Горбачева во время дружественного визита в эту страну в ноябре 1986 г. На встрече с парламентариями Индии он высоко оценил индийский идеал ненасилия, подчеркнув его значение в нынешних условиях ядерно-космической эры. Он отметил: «Звучащая здесь вот уже несколько десятилетий проповедь мира и ненасилия отождествляется в сознании человечества с самой страной, с жизненной философией ее древнего народа». Коснувшись далее непосредственно мировоззренческих вопросов, М. С. Горбачев отметил, что «особенно хотел бы выделить общий для наших духовных культур постоянный и глубокий поиск смысла бытия... Размышления о предназначении человека, о правильности его жизненного пути, о самосовершенствовании личности владели умами великих гениев наших двух стран. Поиски смысла жизни в их народной традиции выстраивались в вечную триаду: человек — человечность — человечество. Поэтому, может быть, ползучий прагматизм не является отличительным признаком наших национальных характеров»³.

2. Проведенный анализ убедительно свидетельствует, что философия в целом, как и ее конкретные системы и учения, играет в Индии активную, общественно значимую роль, выполняет творчески влиятельную функцию в развитии современных идейных процессов, в формировании и повышении уровня классового самосознания и в целом духовной культуры широчайших масс индийского народа. Без преувеличения можно сказать, что философия в Индии служит ядром, вокруг которого концентрируется сложное переплетение разнообразных стереотипов мышления и культурно-психологических норм и принципов, политических идей и социально-нравственных установлений, духовных традиций и модернизационных тенденций в различных областях жизни.

В этом плане буржуазное сознание, как, впрочем, и сознание других непролетарских слоев в Индии, обладает в отличие от аналогичных явлений в капиталистических странах Запада принципиальной особенностью: последняя состоит во всеобщем признании (осознанном или произвольном) высокого, функционально действенного статуса философии во всех сферах общественной жизни страны. Напомним, что на Западе кризис философских основ буржуазного сознания выразился именно в отрицании сущностной роли, принципиальной значимости философии в обеспечении долгосрочного поступательного прогресса капитализма как социально-экономической системы. Идеологические адвокаты этой системы использовали позитивизм и в

особенности неопозитивизм для «искоренения» философии из общественного сознания. Сведя философские проблемы к чисто языковым, неопозитивисты преднамеренно создавали идейную ситуацию, при которой философия как наука становилась излишней. Исследователи справедливо отмечают: «Поскольку философия составляет ядро, основу мировоззрения, идеологии, то отрицание философии означает отрицание идеологии. Признавая единственно достоверными лишь такие данные, которые либо экспериментально подтверждены, либо получены с помощью формально-логических, математически формализованных методов, используемых в естественных и технических науках, неопозитивисты тем самым отвергают как ненаучные выводы, суждения, умозаключения идеологического характера»⁴. Решение данной идеологической задачи — ликвидации философии и идеологии в целом — взял на себя структурализм, вышедший из неопозитивизма в 60-х годах. Относительно первого специалиста пишут: «В 70-х годах „пик моды“ на структурализм был уже позади. Однако, как это обычно бывает, структурализм не сошел полностью со сцены. И ныне он продолжает существовать в буржуазной науке как одна из составных частей позитивистского направления, как фрагмент буржуазной социальной методологии. В частности, он дает о себе знать в... проектах реформистской перестройки буржуазного общества, возможной якобы лишь на основе „нейтрализации мышления“, т. е. все того же отказа от идеологии»⁵.

Не случайно ни неопозитивизм, ни структурализм не оказали сколько-нибудь ощутимого влияния на общественную мысль Индии и не нашли последователей в среде ее философов. Помимо других причин здесь имеют место и принципиальные расхождения в определении и оценке статуса философии в жизни современного общества между западными и индийскими философами. Признание последними высокой общественной значимости философии (при одновременном наличии острых разногласий между ними в обосновании этого тезиса), равно как и объективное положение философии в качестве ядра и цементирующего начала обширного комплекса явлений, образующих духовную жизнь современной Индии, наглядно демонстрирует чрезвычайно активную роль философии в происходящей в стране острой идеологической борьбе. Для глубокого и всестороннего осмысления динамики и особенностей этой борьбы необходимо детализированное исследование и объективные, обоснованные оценки конкретной роли философии во всех ее многообразных аспектах и проявлениях. Недооценка объективного статуса философии в индийском обществе влечет за собой серьезные идеологические издержки, поскольку не способствует осознанию особенностей духовной жизни народа в целом. Если же этот нигилизм исходит из неприязни к философии вообще, то нельзя не напомнить, что такой подход был резко осужден еще Ф. Энгельсом, который указывал: «...те, кто больше всех руга-

ст философию, являются рабами как раз наихудших вульгаризированных остатков наихудших философских учений»⁶.

Как было показано, в Индии откровенного нигилизма по отношению к философии практически не наблюдается, хотя и имеют место теоретические расхождения и глубокие противоречия, бесосновательно категорические суждения и беспочвенные прогнозы по вопросу об общественном статусе философии. Не случайно этот вопрос оказался непосредственно вовлеченным в водоворот происходящей в Индии идеологической борьбы. Разумеется, окончательное — научно обоснованное — решение данного вопроса невозможно на базе идеализма, в какие бы одежды он ни рядился. И поскольку последний продолжает доминировать в общественном сознании и изменения такого положения в обозримом будущем не предвидится, постольку идейные баталии вокруг вопроса о статусе философии в духовной жизни Индии не только не прекратятся, но и будут вспыхивать с новой силой.

3. Изучение роли философии в идеологической борьбе в современной Индии предполагает выявление всех внутренних противоречий, раздирающих немарксистскую индийскую философию, хотя при этом она сохраняет свой общий идеалистический базис и многие ее представители характеризуют ее состояние классической формулой «единство в многообразии». Только раскрытие присущих этой философии имманентных динамичных процессов — идейных коллизий, ретроградных и прогрессивных устремлений — может обеспечить и творческое осмысление, и адекватные оценки места и роли философии в идеологической борьбе в современной Индии.

В этом плане весьма примечательно и уместно, по нашему мнению, важное общеметодологическое положение, выдвинутое старейшиной советских философов проф. А. Ф. Лосевым: «Понять должным образом все происходящее в сегодняшнем философском мире можно лишь при адекватном понимании исторических судеб философии... Нужно быть внимательным ко всем „зигзагам“ зарубежной мысли, различать за ними историю общества, породившую эти „зигзаги“, помня аксиому нашей методологии: „...действительная история есть база, основа, бытие, за коим идет сознание“ (В. И. Ленин. Полн. собр. соч. Т. 29, с. 237)»⁷.

Мы попытались вскрыть «зигзаги» немарксистской философской мысли в нынешней Индии и показать, что острейшие, зачастую непримиримые противоречия, наблюдаемые у носителей и выразителей этой мысли, по кардинальным мировоззренческим проблемам всем своим существом вплетены в ткань происходящей идеологической борьбы, а нередко составляют стержневой элемент или определяющий мотив последней. Нельзя не признать, что сама задача выявления указанных «зигзагов», решение которой практически впервые предпринято в нашей индологии, является чрезвычайно сложной и трудной. Это обусло-

влено тем, что крайне обострившаяся в 70—80-е годы идеологическая борьба в Индии приобрела исключительно динамичный, многоплановый, диалектически противоречивый характер, и никакие однозначные заключения, категорические характеристики и окончательные оценки не способны дать адекватного выражения сущности и направленности этой борьбы. За общей конфронтацией прогрессивных и реакционных сил кроется сложное переплетение социальных интересов, политических устремлений и амбиций, идеологических ориентаций, которые подвержены быстрым, подчас неожиданным изменениям и поворотам, порожденным бурными политическими процессами, которые постоянно лихорадят страну⁸.

4. В этих условиях становится еще более очевидной свойственная немарксистской философии (выражающей преимущественно интересы национальной буржуазии, а также так называемых средних, мелкобуржуазных слоев) идейно-теоретическая аморфность и неустойчивость, подчас крутая смена мировоззренческих и социальных идеалов, мотивационная и методологическая шаткость, зачастую и политическая косность и консерватизм. Все это сопровождается острыми противоречиями, разногласиями, конфронтацией по ряду коренных онтологических и гносеологических проблем, по вопросам соотношения философии с другими формами общественного сознания.

В ходе острого идейного противоборства проявляются как ретроградные мистико-фидеистские, так и прогрессивные рационалистически-гуманистические тенденции, причем последние обнаруживаются в различных теоретических конструкциях, включая и те, что базируются на ведантизме, хотя это и снижает степень действенности и прогрессивности этих тенденций. Ш. Г. Сардесаи справедливо заметил, что не все те, кто придерживается мистицизма веданты, являются реакционерами, например «коммуналистами, для которых индийская история и культура — не что иное, как оружие для инспирирования насилия против мусульман и хариджанов. И тем не менее они закладывают основы для индуcского ревайвализма и шовинизма»⁹.

Следовательно, при характеристике противоречивых тенденций, конкурирующих и конфликтующих концептуальных построений в современной индийской философии оказываются непригодными категорические заключения и однозначные оценки.

5. Специфика идеологической борьбы в нынешней Индии с точки зрения места и роли в этой борьбе философии обусловлена действием сугубо самобытного, присущего только индуизму института ашрамов, во главе которых стоят религиозно-общественные деятели, так называемые «профессиональные святые», выступающие творцами самобытных религиозно-философских доктрин. Последние в отличие от академических философских систем обретают немалое число последователей и приверженцев в различных слоях населения и пользуются значительным влиянием на их сознание, психологию и даже нравственные нормы.

Конкретная роль каждой из таких индуистских организаций и их «символа веры» неодинакова и не может квалифицироваться однозначно как прогрессивная либо реакционная, но их активность в духовной и общественно-политической жизни страны весьма ощутима.

Это выдвигает перед идеологами левых сил, прежде всего перед марксистами, ответственную задачу обстоятельного критического анализа религиозно-философских учений, хотя бы крупнейших, наиболее влиятельных ашрамов и видных индуистских «теоретиков». Вполне очевидно, что творческий диалог с ними мог бы внести весомый вклад в идеологическую борьбу, которую ведут прогрессивные силы. Приходится, однако, отметить, что до настоящего времени в Индии не создано ни одного марксистского труда, специально посвященного данной проблеме, и это, конечно же, не содействует развёртыванию борьбы против «религиозной философии».

6. В конфронтации «религиозной философии» и «философии секуляризма» прогрессивные силы, естественно, стоят на стороне последней; несмотря на социально-историческую ограниченность «философии секуляризма», она действительно остается существенным позитивным идейно-политическим феноменом независимой Индии. Однако эта философия еще далека от эффективного разрешения острейшей проблемы взаимоотношения различных религиозных общин страны, она не в состоянии предотвратить вовлечение религии в политическую борьбу, не способна активно противостоять идеологии коммунизма и элиминировать спорадические вспышки религиозно-общинной розни.

И хотя марксисты осознают эту ахиллесову пяту «философии секуляризма», они вынуждены поддерживать последнюю, поскольку лишены возможности в конкретно-исторических условиях современной Индии выдвинуть более радикальную альтернативную концепцию. Не случайно в Политической резолюции XIII съезда Компартии Индии, состоявшегося в середине марта 1986 г., в качестве одной из особых задач, стоящих перед партией, выдвигается следующая: «Чтобы бороться против сил коммунизма и религиозного фундаментализма, мы должны приложить неослабные усилия для объединения всех секуляристских сил, включая Индийский национальный конгресс (И). Мы должны опираться на идеи секуляризма, составляющие часть богатого наследия нашей освободительной борьбы, как и на идеи религиозной терпимости, возникшие в нашей стране в середине прошлого столетия»¹⁰.

Такая исключительно своеобразная идейная ситуация накладывает весьма ощутимый отпечаток и на специфику расстановки и противоборства теоретических направлений в сфере современной индийской философии.

7. Острые противоречия, коллизии, столкновение мнений в рамках немарксистской философии, несомненно, расшатывают устои идеализма — ведь, как указывал В. И. Ленин, когда идеа-

листы критикуют друг друга, от этого выигрывает лишь материализм. Однако для оптимизма в плане ближайших перспектив сколько-нибудь заметного усиления влияния материалистических концепций в буржуазной философии Индии пока что нет серьезных оснований, хотя налицо возрастание отмеченных рационалистических, секуляристских, гуманистических тенденций.

Материализм в современной Индии в общем и целом остается мировоззрением левых сил, прежде всего в лице марксистов и в форме диалектического и исторического материализма. Это мировоззрение противостоит всей немарксистской философии и непрерывно подвергается атакам со стороны реакционных сил, особенно тех, что стоят на позициях политического консерватизма и религиозного фундаментализма. К сожалению, эти атаки пока не встречают адекватного отпора на страницах марксистской печати.

Несмотря на очевидные успехи, достигнутые в последние 10—15 лет индийскими марксистами в развертывании идеологической деятельности, их выступления непосредственно по проблемам философии все еще остаются и по объему, и по содержанию весьма ограниченными, а в количественном отношении значительно уступают все возрастающему потоку публикаций буржуазных философов по широчайшему кругу мировоззренческих вопросов. Достаточно отметить, что индийские марксисты не подготовили ни одного обобщающего труда по отечественной философии нового и новейшего времени. Этот факт тем более достоин сожаления, что именно в таких трудах можно было бы подвергнуть научно-критическому анализу наиболее авторитетные, влиятельные системы индийского идеализма.

Борьба марксистов против буржуазной идеологии существенно затрудняется и ослабляется в силу существующего в стране раскола коммунистического движения. Практически свыше двух десятилетий продолжается состояние организационной и идейной разобщенности; она сопровождается непрерывной полемикой (нередко приобретающей форму взаимных упреков и распрей) по многим социально-политическим и мировоззренческим вопросам между Коммунистической партией Индии и Коммунистической партией Индии (марксистской). Такая ситуация не может не породить серьезные трудности и досадные издержки в идеологической деятельности индийских марксистов, в частности и в сфере философии. Индийские коммунисты прилагают немало усилий к преодолению раскола. Говоря об итогах XIII съезда КПИ, член Центрального исполкома ее Национального совета Н. К. Кришнан отметил: «КПИ указывает на особую национальную значимость в контексте современной политической обстановки в стране более тесного сотрудничества между Компартией Индии и Компартией Индии (марксистской)... Вследствие сектантских, односторонних подходов руководства КПИ (м) на пути такого сотрудничества возникли негативные факторы и препятствия... Съезд вновь подтвердил позицию на-

шей партии: ее конечной целью является восстановление единства коммунистического движения Индии на принципиальной основе. Мы намерены терпеливо и настойчиво работать, чтобы этого добиться»¹¹.

Нет сомнений в том, что успешное разрешение данной задачи может послужить поворотным пунктом в идеологической деятельности индийских марксистов, в частности и в ее активизации на таком жизненно важном, идейно и политически значимом участке, каковым является философия вообще и современная в особенности. Еще в своих ранних произведениях К. Маркс высказал глубокую мысль, лаконично выражающую общественно-исторический смысл философии. Он писал: «...философы не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях... Философия не витает вне мира, как и мозг не находится вне человека... всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени...»¹². Это фундаментальное положение марксизма о философии как духовной квинтэссенции эпохи несколько не утратило своего значения и в наши дни и в полной мере может быть отнесено к современной индийской философии.

Мы по возможности стремились в данном исследовании избежать обеих крайностей, которые обнаружило развитие общественных наук и на которые указал XXVII съезд КПСС: с одной стороны, элементов схоластики, начетничества, догматизма, бездумного повторения абстрактных положений именно там, где требуется конкретное творческое применение научного знания; с другой стороны, опасности ползучего эмпиризма, противостоящего обобщениям и выявлению общих закономерностей, определяющих тенденций. Для достижения данной цели мы избрали в качестве объекта научного анализа наиболее общие, кардинальные проблемы современной индийской философии. Они, разумеется, далеко не исчерпывают всей проблематики индийской философии, полный охват которой требует объединения усилий коллектива ученых.

Мы полагаем, однако, что и в таком виде данная работа послужит определенным стимулом и подспорьем для тех специалистов, которые возьмутся за разработку других крупных проблем современной индийской философии в контексте идеологической борьбы. Во всяком случае, хотелось бы выразить скромную надежду, что осуществленный нами анализ и выраженная в данной монографии точка зрения открывают в этом отношении известные перспективы. И если все, кто интересуется философией и культурой Индии, прочтя книгу, ощутят творческое волнение, стремление расширить и углубить свои познания в данной чрезвычайно интересной сфере духовной жизни великого индийского народа, автор сочтет усилия, затраченные на подготовку этого труда, не напрасными.

Введение

- ¹ Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986, с. 85.
- ² См.: Зарубежный Восток и современность. Т. 3. М., 1981.
- ³ Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978, с. 306.
- ⁴ Интеллигенция и социальный прогресс в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1981, с. 165.
- ⁵ Полонская Л. Р., Вафа А. Х. Восток: идеи и идеологи (Критика буржуазных и мелкобуржуазных концепций «третьего пути» развития). М., 1982, с. 13—14.
- ⁶ Ким Г. Ф. От национального освобождения к социальному. Социально-политические аспекты современных национально-освободительных революций. М., 1982, с. 212.
- ⁷ Ульяновский Р. А. Победы и трудности национально-освободительной борьбы. М., 1985, с. 38.
- ⁸ Борьба идей в современном мире. Т. 3. Развивающиеся страны: проблемы и идеологические течения. М., 1978.
- ⁹ Коммунист. 1979, № 5, с. 124.
- ¹⁰ См.: Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. М., 1974; она же. Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. М., 1982.
- ¹¹ Назовем лишь основные труды, опубликованные за последние 10—15 лет: Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970; Ленинизм, история философии и современность. София, 1972; Теоретическое наследие В. И. Ленина и современная философская наука. М., 1974; История философии и марксизм (Вопросы методологии историко-философской науки). М., 1979; Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1977; Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983; Григорян Б. Т. Современная ситуация в западной буржуазной философии.— Вопросы философии. 1985, № 1; Малинин В. А. Теория истории философии: наука и ее проблемы. М., 1976; Мельвилль Ю. К. Ленинские принципы историко-философского исследования.— Коммунист. 1972, № 4; он же. Пути буржуазной философии XX века. М., 1983; Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1984; он же. Диалектический материализм и история философии. М., 1979; он же. Проблемы историко-философской науки. М., 1969; Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов. М., 1983.
- ¹² Махмуд Амин аль-Алим. Идеиные бои. М., 1974, с. 28—29.
- ¹³ Там же, с. 121—122.
- ¹⁴ Новик И. Б. Системный стиль мышления. М., 1986, с. 7, 9.
- ¹⁵ Яковлев А. А. Понимание как методологическая проблема истории философии.— Вопросы философии. 1984, № 8, с. 73.
- ¹⁶ Материалы XXVII съезда КПСС, с. 6—7.
- ¹⁷ X съезд Коммунистической партии Индии. М., 1975, с. 255.
- ¹⁸ Political Resolution. Adopted by the XIII Congress of the CPI at Patna. March 12—17, 1986.— Supplement to «New Age». Vol. XXXIV, № 13, 30.03.1986, с. 38.
- ¹⁹ Sardesai S. G. Why Do We Bother to Interpret Indian Philosophy? — Party Life. 1981, vol. 17, № 10, с. 18.

²⁰ Sardesai S. G. Progress and Conservatism in Ancient India. New Delhi, 1986, с. 4—8.

²¹ Sardesai S. G. Why Do We Bother to Interpret Indian Philosophy?, с. 16.

²² Sardesai S. G. Progress and Conservatism in Ancient India, с. 131, 145—146.

²³ Sardesai S. G. Heritage We Carry Forward and Heritage We Renounce.— New Age. 08.01.1984, с. 8.

²⁴ Sardesai S. G. Progress and Conservatism in Ancient India, с. V—VI.

²⁵ Национализм был и остается неизменным спутником, идейным выражением, знаменем, равно как и активным катализатором тех сложных, противоречивых процессов, которые переживают в наше время развивающиеся государства. Не случайно период 70-х — первой половины 80-х годов примечателен значительным расширением и возрастанием интереса к этой идеологии со стороны политических деятелей и ученых как Востока, так и Запада; существенно увеличился и объем марксистских исследований национализма, в особенности применительно к освободившимся странам. См.: Зарубежный Восток и современность. Т. 3. М., 1981; Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978; Национализм в современной Африке. М., 1983; Актуальные проблемы идеологии национально-освободительного движения в странах Азии и Африки. М., 1982; Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986, и др.

²⁶ Правда. 03.07.1983.

²⁷ Сардесаи Ш. Г. Проблема национальной интеграции в Индии.— Коммунист. 1982, № 18, с. 85—86.

²⁸ Подробнее см.: Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983; Индуизм: традиции и современность. М., 1985.

²⁹ Ленин В. И. Как организовать соревнование? — Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 35, с. 203.

³⁰ Горбачев М. С. Выступление на торжественном собрании, посвященном вручению Владивостоку ордена Ленина.— Правда. 29.07.1986.

³¹ Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся? — Полное собрание сочинений. Т. 2, с. 520.

³² Ленин В. И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41, с. 76.

³³ Ленин В. И. «Коммунизм».— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41, с. 136.

³⁴ Маркс К. Капитал. Том. III.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 25. Ч. II, с. 354.

³⁵ Ленин В. И. Доклад комиссии по национальному и колониальному вопросам 26 июля.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41, с. 244.

³⁶ Ленин В. И. Разногласия в европейском рабочем движении.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 20, с. 65.

³⁷ Ленин В. И. Государство и революция.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 33, с. 39.

³⁸ Ленин В. И. Проект программы нашей партии.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 4, с. 228.

³⁹ Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 17, с. 423.

⁴⁰ Ленин В. И. А. М. Горькому.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 48, с. 232. Нельзя не согласиться с Р. А. Ульяновским, который пишет: «...в специфических условиях развивающихся стран провозглашение борьбы с религиозным мировоззрением неизбежно обречет на поражение любую политическую силу, претендующую на доверие средних слоев, городского люда, крестьянских масс. В странах, где население на 75—90% неграмотно, обращение к массам с атеистическими позицией объективно не подготовлено и может сыграть на руку врагам. Крестьянство, ремесленники, городская беднота, рабочий класс, государственные служащие не последуют за таким обращением... Было бы величайшим доктринерством, грубым отступлением от элементарных основ марксистской диалектики, от требования конкретно-исторического подхода, если бы марксисты-ленинцы не нашли общего языка с рели-

гиозно настроенными деятелями национальной демократии и с верующими массами трудящихся и не пошли бы на единство с ними из-за различного отношения к религиозной идеологии. Этого как раз больше всего хочет внешняя и внутренняя реакция» (Социализм и освободившиеся страны. М., 1971, с. 519—520).

⁴¹ Ленин В. И. Письма о тактике.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 31, с. 134.

⁴² Крупнейшее достижение современной марксистско-ленинской мысли. Статья первая.— Коммунист. 1986, № 6, с. 4.

⁴³ Там же, с. 5—6, 7.

⁴⁴ Коммунист. 1986, № 15, с. 4.

⁴⁵ Там же, с. 6.

⁴⁶ Там же, с. 13.

⁴⁷ Ленин В. И. Рецензия.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 25, с. 112.

⁴⁸ Murty K. Salchidananda. Philosophy in India. Traditions, Teaching and Research. New Delhi, 1985. Нашу рецензию на эту книгу см.: Вопросы философии. 1986, № 1.

Глава I

¹ Григорян Б. Т. Что такое философия и зачем она? (Западная философия в поисках своего местоопределения).— Вопросы философии. 1985, № 6, с. 107.

² См.: Philosophy and Political Action. Essays in the New York Group of Society for Philosophy and Public Affairs. N. Y., 1972; The Philosophy of Social Explanation. L., 1973, и др.

³ Григорян Б. Т. Что такое философия, с. 107.

⁴ Там же, с. 113.

⁵ Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века. М., 1983, с. 202.

⁶ Козловский Ю. Б. Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977, с. 59.

⁷ Махмуд Амин аль-Алим. Идейные бои. с. 43—44.

⁸ Неру Дж. Автобиография. М., 1955, с. 386.

⁹ Karanjia R. K. The Mind of Mr. Nehru. An Introduction. L., 1961, с. 23.

¹⁰ Там же, с. 86.

¹¹ Неру Дж. Основной подход.— Проблемы мира и социализма. 1958, № 4, с. 41.

¹² Sampurnanand. Memories and Reflections. Bombay, 1962, с. 172.

¹³ Sampurnanand. Inaugural Address at the Indian Philosophical Congress, 40th Session. Jodhpur, 1966, с. 5—6.

¹⁴ Гхош А. К. Статьи и речи. М., 1962, с. 295—296.

¹⁵ Damle P. R. Philosophical Essays. Bombay—Calcutta, 1954, с. 166.

¹⁶ Das S. K. The Crisis of Philosophical Studies in India.— Modern Review. 1955, vol. 97, № 1, с. 63.

¹⁷ Proceedings of the Thirty-First Indian Philosophical Congress. Annamalai-nagar, 1956, с. 77—78. (О взглядах Г. Р. Малкани см. наш труд: Философская мысль независимой Индии. М., 1966.)

¹⁸ О философии Ауробиндо Гхоша см.: Костюченко В. С. Интегральная веданта (Критический анализ философии Ауробиндо Гхоша). М., 1970, а также нашу монографию: Современная индийская философия. М., 1985.

¹⁹ Proceedings of the Thirty-First Indian Philosophical Congress, с. 80—84.

²⁰ Там же, с. 103.

²¹ Там же, с. 199—206.

²² Там же, с. 197.

²³ Chari C. T. K. Philosophy in India.— Philosophy in the Mid-Century. Firenze, 1959, с. 292.

²⁴ Неру Дж. Автобиография, с. 88.

²⁵ Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 3. М., 1977, с. 236.

²⁶ Цит. по: Сардесаи Ш. Г. Индия и революция в России. М., 1967, с. 91.

- 27 Proceedings of the Thirty-First Indian Philosophical Congress, c. 106.
- 28 Там же, с. 107.
- 29 Там же, с. 108.
- 30 Ленин В. И. Один из коренных вопросов революции.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 34, с. 200.
- 31 Ленин В. И. Письма о тактике, с. 133.
- 32 Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3, с. 26.
- 33 Proceedings of the Thirty-First Indian Philosophical Congress, c. 126—127.
- 34 Там же, с. 125.
- 35 Там же, с. 128.
- 36 Там же, с. 128—129.
- 37 Philosophy Today.— Seminar. 1961, September, № 25, с. 11.
- 38 Там же, с. 15.
- 39 Там же, с. 19.
- 40 Там же, с. 24.
- 41 Там же, с. 34.
- 42 Там же, с. 26.
- 43 Там же, с. 28.
- 44 Там же, с. 39.
- 45 Devasenapathi V. A. Must the State Have a Philosophy? — Rabindranath Tagore Birth Centenary Celebrations. Proceedings of Conferences. Vol. III. Indian Philosophical Congress: Thirty-sixth Session. Santiniketan, 1961, с. 263.
- 46 См. нашу книгу: Современная индийская философия. М., 1985.
- 47 Rabindranath Tagore Birth Celebrations. Vol. III, с. 266.
- 48 Там же, с. 275—276.
- 49 Там же, с. 276.
- 50 Chaudhury P. J. The Business of Philosophy.— The Aryan Path. 1959, vol. 30, № 2, с. 57.
- 51 Chubb J. N. Philosophical Arguments and Disagreement. Jodhpur, 1966, с. 3.
- 52 Philosophy in Indian Universities. Report of the University Grants Commission Review Committee. Delhi, 1966, с. 1—2.
- 53 Там же, с. 9.
- 54 Devasenapathi V. A. Presidential Address on Philosophy as Theory and Practice. Madras, 1966, с. 9—10.
- 55 Saksena S. K. Relation of Philosophical Theories to the Practical Affairs of Man.— The Indian Mind. Essentials of Indian Philosophy and Culture. Honolulu, 1967, с. 37.
- 56 Towards a Philosophy of Social Work in India. New Delhi, 1967, с. ii.
- 57 Там же, с. 127.
- 58 Tandon V. The Social and Political Philosophy of Sarvodaya After Gandhi. Varanasi, 1965, с. 44—58.
- 59 Bhawe Acharya Vinoba. Revolutionary Sarvodaya. Bombay, 1964, с. viii—ix.
- 60 Rao C., Rajeswara. Bhoodan is no Solution.— New Age. 25.01.1969, с. 3.
- 61 Current Trends in Indian Philosophy. Bombay, 1972, с. xxvi-xxvii.
- 62 Там же, с. 259.
- 63 Там же, с. 259—260.
- 64 Там же, с. 263.
- 65 Там же, с. 268.
- 66 Philosophy and Social Action. 1975, January, vol. 1, № 1, с. 5.
- 67 Там же.
- 68 Там же, с. 7.
- 69 Там же.
- 70 Nath P. The Philosophical Studies in India.— Philosophy and Social Action. 1975, vol. 1, № 1, с. 103.
- 71 Там же, с. 105.
- 72 Там же, с. 106.
- 73 Banerjee N. V. The Spirit of Indian Philosophy. L., 1975, с. 11.

- ⁷⁴ Подробнее см. нашу книгу: Сарвепалли Радхакришнан. Серия «Писатели и ученые Востока». М., 1983, с. 56—64.
- ⁷⁵ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1957, с. 694.
- ⁷⁶ Там же. Т. 1. М., 1956, с. 14—15.
- ⁷⁷ Там же. Т. 2, с. 703; см. также с. 700.
- ⁷⁸ Atreya J. P. The Future of Indian Philosophy.— Proceedings of the XV-th World Congress of Philosophy. Vol. 4. Sofia, 1974, с. 389.
- ⁷⁹ Там же, с. 390.
- ⁸⁰ Там же, с. 390—391.
- ⁸¹ Там же, с. 391.
- ⁸² Там же.
- ⁸³ Sinha A. K. The Future of Philosophy. Proceedings of the XV-th World Congress of Philosophy, с. 474.
- ⁸⁴ Там же.
- ⁸⁵ Nikam N. A. Philosophy, History and the Image of Man. Bombay — New Delhi, 1973, с. 25—26.
- ⁸⁶ Ja S. K. Future of Philosophy in India and its Meaning.— Dialectics and Humanism. Vol. III, № 3—4. Warszawa, 1976, с. 254.
- ⁸⁷ Devaraja N. K. Philosophy, Religion and Culture. Essays in Search of Definitions and Directions. Delhi—Varanasi—Patna, 1974, с. 194—195.
- ⁸⁸ Indian Philosophy Today. Calcutta, 1975.
- ⁸⁹ Philosophy East and West. 1978, April, vol. XXVIII, № 2, с. 232.
- ⁹⁰ Indian Philosophy: Past and Future. Delhi—Varanasi—Patna, 1982, с. 335.
- ⁹¹ Там же, с. 348.
- ⁹² Там же, с. 381.
- ⁹³ Там же, с. 398.
- ⁹⁴ Puligandla R. Fundamentals of Indian Philosophy. Nashville — New York, 1975, с. 19.
- ⁹⁵ Murty K. Satchidananda. Indian Philosophy Since 1498. Waltair, 1982, с. 35—36.
- ⁹⁶ Murty K. Satchidananda. Inaugural Speech.— Indian Philosophical Congress. 57-th Session. Chandigarh, 1982, с. 2.
- ⁹⁷ Murty K. Satchidananda. Philosophy in India. Traditions, Teaching and Research. New Delhi, 1985, с. 173.
- ⁹⁸ Philosophical Theory and Social Reality. New Delhi, 1984.
- ⁹⁹ Rao V. K. R. V. The Profet of Vedantic Socialism. Builders of Modern India. New Delhi, 1979, с. VI.
- ¹⁰⁰ Там же, с. 250—251.
- ¹⁰¹ Sardesai S. G. Progress and Conservatism in Ancient India. New Delhi, 1986, с. 191—192.
- ¹⁰² Там же, с. 193.
- ¹⁰³ Там же.

Глава II

- ¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология, с. 45.
- ² Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4, с. 427.
- ³ Там же, с. 428.
- ⁴ Там же.
- ⁵ См.: Ленин В. И. Железо в крестьянском хозяйстве.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 23, с. 378.
- ⁶ Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 24, с. 124.
- ⁷ Ленин В. И. Доклад на II Всероссийском съезде коммунистических организаций народов Востока 22 ноября 1919 г.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 39, с. 329.
- ⁸ Ленин В. И. Л. Н. Толстой и современное рабочее движение.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 20, с. 40.
- ⁹ Ленин В. И. Л. Н. Толстой и его эпоха.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 20, с. 103.

- ¹⁰ Ленин В. И. Л. Н. Толстой и современное рабочее движение, с. 40.
- ¹¹ Ленин В. И. Речь об обмане народа лозунгами свободы и равенства 19 мая — Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 38, с. 367.
- ¹² Ленин В. И. Демократия и народничество в Китае. — Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 21, с. 402.
- ¹³ Сардесаи Ш. Освободительное движение и идеология. — Проблемы мира и социализма. 1980, № 1, с. 57.
- ¹⁴ Rai Lajpat. Young India. Delhi, 1917, с. 181.
- ¹⁵ Panikkar K. M. Asia and Western Dominance. L., 1953, с. 491. Одна из известных книг Махатмы Ганди так и называется — «Indian Home Rule or Hind Swaraj».
- ¹⁶ Ленин В. И. Доклад о революции 1905 года. — Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30, с. 326.
- ¹⁷ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 23, с. 4.
- ¹⁸ Ленин В. И. Демократия и народничество в Китае, с. 400.
- ¹⁹ Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986, с. 124.
- ²⁰ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2, с. 701.
- ²¹ Визит Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева в Индию. 25—28 ноября 1986 года. М., 1986, с. 57.
- ²² Баллер Э. А. Преемственность в развитии культуры. М., 1969, с. 67.
- ²³ Отметим труды последних лет: Плахов В. Д. Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования. М., 1982; Кукушкина Е. И. Познавание, язык, культура. М., 1984; Ерасов Б. С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982; Полонская Л. Р. и Вафа А. Х. Националистическая идеология и проблема традиций. — Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978; Першиц А. И. Традиции и культурно-исторический процесс. — Народы Азии и Африки. 1981, № 4, 5; Гудыменко А. и Старостин Б. Традиции и общественный прогресс в развивающихся странах. — Мировая экономика и международные отношения. 1981, № 9; Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983; Зарубежный Восток. Религиозные традиции и современность. М., 1983; Эволюция восточных обществ, синтез традиционного и современного. М., 1984; Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.
- ²⁴ Согомонов Ю. В. Традиционные идеалы личности в «постиндустриальном обществе». — Социально-политические теории современной буржуазной идеологии. М., 1981, с. 39.
- ²⁵ Зарубежный Восток. Религиозные традиции и современность, с. 3.
- ²⁶ Осипова О. А. Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985, с. 40.
- ²⁷ Там же, с. 43, 59.
- ²⁸ Ерасов Б. С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах, с. 15—16.
- ²⁹ Осипова О. А. Американская социология о традициях, с. 66.
- ³⁰ Там же, с. 68.
- ³¹ Эволюция восточных обществ, с. 428.
- ³² Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 49, 66—67.
- ³³ Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966, с. 30, 43.
- ³⁴ Lal B. K. Contemporary Indian Philosophy. Delhi—Varanasi—Patna, 1978, с. V.
- ³⁵ Кабир Хумайюн. Индийская культура. М., 1963, с. 19—20.
- ³⁶ The Philosophy of Sarvapelli Radhakrishnan. New Delhi, 1952, с. 10—11.
- ³⁷ Murty K. Satchidananda. Major Asian Intellectual Traditions: Their Philosophy and Creativity. Tokio, 1979, с. 11.
- ³⁸ Ленин В. И. О брошюре Юниуса. — Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30, с. 5—6.
- ³⁹ Неру Дж. Открытие Индии, с. 50—51.
- ⁴⁰ Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 1. М., 1977, с. 45.
- ⁴¹ Неру Дж. Открытие Индии, с. 560.
- ⁴² Jawaharlal Nehru's Speeches. Vol. 2. Delhi, 1976, с. 69.
- ⁴³ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2, с. 701—702.

- ⁴⁴ *Иовчук М. Т. Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1982, с. 9.*
- ⁴⁵ *Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 26.*
- ⁴⁶ *Sardesai S. G. Some Tasks of Marxist Indologists.— Mainstream, vol. XVIII, № 43, 21.06.1980, с. 20—21.*
- ⁴⁷ *Sources of Indian Tradition. Delhi, etc., 1972.*
- ⁴⁸ *Radhakrishnan S. Recovery of Faith. Delhi, 1968, с. 184.*
- ⁴⁹ *Nagaraja Rao P. Tradition and Progress: an Indian Analysis.— Indo-Asian Culture. New Delhi, 1968, July, vol. XVII, № 3, с. 15.*
- ⁵⁰ *Gangadharan K. K. Sociology of Revivalism. A Study of Indianization, Sanskritization and Golvalkarism. New Delhi, 1970, с. 4, 18.*
- ⁵¹ *Tradition and Modernity in India. Bombay, 1965, с. 34.*
- ⁵² Там же, с. 111.
- ⁵³ *Gangadharan K. K. Role of Symbols and Myths in the National Consciousness.— Indian National Consciousness. Growth and Development. New Delhi etc., 1978, с. xi.*
- ⁵⁴ *Lal B. K. Contemporary Indian Philosophy. Delhi etc., 1978, с. xi.*
- ⁵⁵ *Damle P. R. Philosophical Essays. Bombay—Calcutta, 1954, с. 178—186.*
- ⁵⁶ *Rajinvalle K. Marxist Approach to Indian Philosophical Heritage.— Marxist Miscellany. New Delhi, 1978, № 14, с. 17.*
- ⁵⁷ См.: *Литман А. Д. Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы. М., 1982.*
- ⁵⁸ *Mittal K. K. Materialism in Indian Thought. Agra, 1974, с. 21.*
- ⁵⁹ Там же, с. xi.
- ⁶⁰ *Raju P. T. The Philosophical Traditions of India. Delhi, 1971, с. 16.*
- ⁶¹ Там же, с. 17.
- ⁶² Там же.
- ⁶³ Там же.
- ⁶⁴ *Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 48, 172.*
- ⁶⁵ *Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. М., 1973, с. 37.*
- ⁶⁶ *Murty K. Satchidananda. Philosophy in India, с. 171.*
- ⁶⁷ *Raju P. T. The Philosophical Traditions in India, с. 220.*

Глава III

- ¹ См.: *Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.*
- ² *The Role of Vedanta in Shaping our Nation. Editorial.— The Vedanta Kesari. Vol. 44, № 1, 1957, с. 6.*
- ³ *Melhotra S. L. Social and Political Orientations of Neo-Vedantism. Calcutta etc., 1970, с. 166.*
- ⁴ *Bahadur K. P. The Wisdom of Vedanta. New Delhi, 1983, с. 8, 30.*
- ⁵ Там же, с. 4.
- ⁶ Цит. по: *Неру Дж. Открытие Индии, с. 364.*
- ⁷ *Sri Aurobindo. Bonkim Tilak — Dayananda. Calcutta, 1947, с. 57.*
- ⁸ *Bazaz P. N. The Role of Bhagavadgita in Indian History. New Delhi, 1975; Bose Dilip. Bhagavad-Gita and our National Movement. New Delhi, 1981; Sardesai S. G. and Bose Dilip. Marxism and the Bhagavad-Geeta. New Delhi, 1982.*
- ⁹ *Неру Дж. Открытие Индии, с. 196.*
- ¹⁰ *What Vedanta Means to Me. A Symposium. L., 1961, с. 7.*
- ¹¹ Там же, с. 25.
- ¹² *Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2, с. 395.*
- ¹³ Там же, с. 396—397.
- ¹⁴ Там же, с. 398.
- ¹⁵ Там же, с. 587.
- ¹⁶ *Western and Eastern Spiritual Values of Life. Vrindaban, 1962, с. 58.*
- ¹⁷ *Indian Philosophical Congress. 38-th Session. Madras, 1964, с. 27.*
- ¹⁸ *Mittal K. K. Materialism in Indian Thought, с. 1.*
- ¹⁹ *Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 28.*
- ²⁰ *Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2, с. 382.*

- ²¹ О секуляризме см.: Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983.
- ²² Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2, с. 590—591.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же, с. 392—393.
- ²⁵ Melhotra S. L. Social and Political Orientations of Neo-Vedantism, с. 1, 31—32, 79.
- ²⁶ Там же, с. 166.
- ²⁷ Rahman A. Trimurty. Science, Technology and Society. New Delhi, 1972, с. 156—167.
- ²⁸ Кабир Хумайюн. Индийская культура, с. 19.
- ²⁹ Aiyar K. B. On Religion and Secularism for the All—India Colloquium on Ethical and Spiritual Values as the Basis of National Integration. Bombay, 30.12.1966—02.01.1967, с. 6.
- ³⁰ Gupta S. N. The Indian Concept of Values. New Delhi, 1978, с. vii, 3.
- ³¹ Mahadevan T. M. P. Indian Ethics and Social Practice.—Philosophy East and West. Vol. 9, 1959, № 1—2, с. 62—63.
- ³² Rao P. N. The Spirit and Substance of Indian Philosophy. A Note. Spiritual Experience and Reason. The Aryan Path. Vol. 27, 1956, № 11, с. 504.
- ³³ Rao P. N. The Nature and Function of Philosophy.—The Vedanta Kesari. Vol. 51, 1964, № 3, с. 225.
- ³⁴ Gupta S. N. The Indian Concept of Values, с. 1, 112.
- ³⁵ В этом, собственно, ничего нового нет: сближение веданты с наукой берет свое начало с середины XIX в.; активную деятельность в этом направлении развивал ученик и последователь Свами Вивекананды, известный религиозно-общественный деятель Свами Абхедананда. См. нашу монографию: Современная индийская философия. М., 1985.
- ³⁶ Swami Ranganathananda. Eternal Values for a Changing Society. Bombay, 1971, с. 619.
- ³⁷ Swami Ranganathananda. Science and Religion. Calcutta, 1978, с. 48.
- ³⁸ Там же, с. 55, 56.
- ³⁹ Подробнее о деятельности Общества и мировоззрении его основателя и главного идеолога см. нашу статью «Религиозно-философское учение Свами Шивананды» в сб.: Идеологические течения современной Индии. М., 1965, с. 109—137.
- ⁴⁰ Swami Sivananda. Bliss Divine. Shivanandanagar, 1974, с. 627.
- ⁴¹ Там же, с. 629.
- ⁴² Там же, с. 630.
- ⁴³ Swami Sivananda. Siva Lilas. Secrets of Siva Tattwa Unveiled. Rishikesh, 1947.
- ⁴⁴ Подробнее об этом см.: В. С. Костюченко. Классическая веданта и неоведантизм, с. 176—196.
- ⁴⁵ Karunakaran K. P. Indian Politics from Dadabhai Naoroji to Gandhi. New Delhi, 1975, с. 112—113.
- ⁴⁶ Неру Дж. Открытие Индии, с. 23.
- ⁴⁷ Там же, с. 362.
- ⁴⁸ Неру Дж. Основной подход.—Проблемы мира и социализма, 1958, № 4, с. 43.
- ⁴⁹ Мезенцева О. В. Место и роль индуизма в идеологии движения бху-дан.—Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983, с. 207—234.
- ⁵⁰ Nehru Jawaharlal. An Anthology. Delhi, 1980, с. 575.
- ⁵¹ Sampurnanand. Indian Socialism. L., 1961, с. х.
- ⁵² Там же, с. 8, 40.
- ⁵³ Prabhakar R. Vedantic Idealism and Marxian Materialism.—Prabuddha Bharata. Vol. 64, 1959, № 12; Choudhury M. S. The Advaita Answer to Karl Marx.—Darshana. Vol. 2, 1962, № 1, etc.
- ⁵⁴ Kashinath. The Scientific Vedanta. New Delhi, 1973, с. viii.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ См.: Бельский А. Г. Некоторые проблемы идеологии индуистского коммунизма.—Идеологические проблемы современной Индии. М., 1970, с. 108—126; он же. Индуистский коммунизм: исторические истоки и идейно-политические принципы.—Индуизм — традиции и современность. М., 1985, с. 165—194.

- ⁵⁷ *Golwalkar M. S.* Bunch of Thoughts. Bangalore, 1966, с. XXX.
- ⁵⁸ Там же, с. 208.
- ⁵⁹ Там же, с. 7.
- ⁶⁰ См.: Идеологические проблемы современной Индии, с. 116.
- ⁶¹ *Swami Abhedananda.* Attitude of Vedanta Towards Religion. Calcutta, 1947, с. 19—20.
- ⁶² *Golwalkar M. S.* Bunch of Thoughts, с. 104.
- ⁶³ Там же, с. 34.
- ⁶⁴ Там же, с. 193.
- ⁶⁵ Подробнее об этой традиции см. нашу статью «Традиции веданты в общественно-философской мысли Индии». — Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983, с. 137—156.
- ⁶⁶ См. нашу книгу: Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы.
- ⁶⁷ *Agnihotri S. (Dev Atma).* Atma-Katha. An Autobiographical Sketch of the Founder of the Dev Samaj. Moga, 1960, с. 21.
- ⁶⁸ Там же, с. 30.
- ⁶⁹ Perspectives of the Philosophy of Devatma. Delhi—Varanasi—Patna, 1983, с. 61.
- ⁷⁰ Rabindranath Tagore Birth Centenary Celebrations. Proceedings of Conferences. Vol. III. Indian Philosophical Congress Thirty-sixth Session. Santiniketan, 1961, с. 122.
- ⁷¹ Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся. — Полное собрание сочинений. Т. 2, с. 542.
- ⁷² Ленин В. И. Против бойкота. — Полное собрание сочинений. Т. 16, с. 27.
- ⁷³ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 8, с. 119.
- ⁷⁴ *Deshpande B.* The Universe of Vedanta. Bombay, 1974, с. 2.
- ⁷⁵ Там же, с. 18.
- ⁷⁶ Там же, с. 29—30, 72.
- ⁷⁷ Там же, с. 152.
- ⁷⁸ Там же, с. 154.
- ⁷⁹ Marxism on Vedanta. Papers of the Conference on «The Universe of Vedanta» 6—7 May 1975. New Delhi, 1976, с. 291.
- ⁸⁰ Там же, с. 293.
- ⁸¹ Сардесаи Ш. Г. Индия и революция в России. М., 1967, с. 90.
- ⁸² Проблемы мира и социализма. 1980, № 1, с. 57.
- ⁸³ *Sardesai S. G.* Some Tasks of Marxist Indologists. — Mainstream. Vol. XVIII, № 43, 21.06.1980, с. 22.
- ⁸⁴ Там же, с. 22, 23.
- ⁸⁵ *Sardesai S. G.* Why Do We Bother to Interpret Indian Philosophy? — Party Life. Vol. XVII, № 10, 22.05.1981, с. 14.
- ⁸⁶ *Sardesai S. G.* Heritage We Carry Forward and Heritage We Renounce. — New Age. 08.01.1984, с. 9.

Глава IV

- ¹ Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся? С. 549—550.
- ² См.: Цеткин К. Воспоминания о Ленине. М., 1955, с. 13.
- ³ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2, с. 698.
- ⁴ Там же, с. 697.
- ⁵ Там же, с. 699, 698.
- ⁶ *Gupta A.* India's Debt to the West. — Behar Herald, Patna. 1961, vol. 87, № 17, с. 285.
- ⁷ *Gupta A.* The Puzzle of Western Civilization. — Behar Herald. 1961, vol. 87, № 18, с. 317.
- ⁸ *Mukerji A. C.* Idealistic Trends of Contemporary India. — The Philosophical Quarterly. 1960 July, vol. 33, № 2, с. 113.
- ⁹ *Radhakrishnan S.* Occasional Speeches and Writings. Series 3, July 1959—May 1962. Delhi, 1963, с. 258—259.

¹⁰ *Raju P. T. Structural Depths of Indian Thought.* New Delhi, 1985, с. 540, 554.

¹¹ *Riepe D. Indian Philosophy Since Independence.* Calcutta, Некоторые критические замечания на этот труд содержатся в нашей монографии: Современная индийская философия. М., 1985, с. 227—229.

¹² *Riepe D. Indian Philosophy Since Independence,* с. 29.

¹³ Там же, с. 20—21.

¹⁴ Там же, с. 97.

¹⁵ Там же, с. 121.

¹⁶ Там же, с. 250.

¹⁷ См. там же, с. 298—299.

¹⁸ Исследователи не без оснований отмечают, что в освободившихся странах «развитие общественной жизни и философской культуры... поставило вопрос о неудовлетворительности и недостаточности для современного человека и для современного знания тех базирующихся на атомизме и прямолинейно-механистическом материализме идейно-философских основ научной деятельности, которые сложились в Европе XVIII—XIX вв. и которые остаются не преодоленными и поныне... Проблематика внутренних противоречий в современной научно-технической деятельности глубоко переживается на Востоке и находит широкий отклик в философско-социологической мысли, в литературе и искусстве стран этого региона» (Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984, с. 428—429).

¹⁹ *Tendulkar D. G. Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi.* Vol. 3. Bombay, 1952, с. 119.

²⁰ *Gandhi M. K. India of My Dreams.* Ahmedabad, 1959, с. 175.

²¹ *Modern India and the West. A Study of the Interaction of Their Civilizations.* London—New York—Toronto, 1968, с. 93 (First Edition 1941).

²² *Singhal D. P. India and World Civilization.* Vol. 2. Michigan, 1969, с. 274—275.

²³ *Proceedings of the Thirty-First Indian Philosophical Congress.* Annamalainagar, 1956, с. 76.

²⁴ Там же, с. 77—78.

²⁵ *Mukerji N. Modern Science and Technology and Their Impact on the Indian Spiritual Values and Traditions.*—«Science and Culture». Calcutta, Bombay etc. 1965, December, vol. 31, № 12, 1965, с. 618.

²⁶ *Mahadevan T. M. P. Invitation to Indian Philosophy.* New Delhi, 1974, с. 406.

²⁷ Там же, с. 408.

²⁸ *Chattopadhyaya D. P. Societies and Cultures.* Bombay, 1973, с. xi.

²⁹ *Indian Philosophy: Past and Future.* Delhi—Varanasi—Patna, 1982, с. 173—174.

³⁰ См.: Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.

³¹ Различие между традицией и ортодоксальностью проводит Дж. Н. Моханти: «Ортодоксия состоит в гипостазировании традиции и превращении ее в безжизненную, неизменную структуру. Традиция в отличие от ортодоксии — это живой процесс созидания и сохранения всего значимого. Когда традиция жива, она продолжает расти, чтобы созидать и соответствовать новым обстоятельствам и требованиям. Если же она уже не жива, она нуждается в ортодоксии, чтобы сохранить ее чистоту перед угрозой возможного разрушения...» (*Indian Philosophy. Past and Future*, с. 238).

³² *Tradition and Modernity in India.* Bombay, 1965, с. 34, 41.

³³ *Arora S. K. Sociology of Modernisation.*—*Economic and Political Weekly.* New Delhi, vol. IV, № 48, 29.11.1969, с. 1861—1862.

³⁴ *Philosophy and Culture East and West. East—West Philosophy in Practical Perspective.* Honolulu, 1962, с. 66.

³⁵ *Murty K. Satchidananda. The Indian Spirit.* Waltair, 1965, с. 27—28.

³⁶ *Malik Y. K. From Traditional to Modern Roles of Intelligentsia.*—*South Asian Intellectuals and Social Change: A Study of the Role of Vernacular—speaking Intelligentsia.* New Delhi. 1982, с. 127.

³⁷ Об исторических веках «синтеза» культур Востока и Запада см. коллективный труд «Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного» (с. 403—466).

³⁸ Подробнее о концепции «синтеза» в мировоззрении Дж. Неру см.: Вафа А. Х., Литман А. Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру. М., 1987.

³⁹ Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 1, с. 350—351; см.: он же, т. 2, с. 62, 293.

⁴⁰ Там же, т. 1, с. 353.

⁴¹ Неру Дж. Открытие Индии, с. 571.

⁴² Там же, с. 52.

⁴³ Nehru Jawaharlal. An Anthology. New Delhi, 1980, с. 230.

⁴⁴ Karanjia R. K. The Philosophy of Mr Nehru. L., 1966, с. 40, 58.

⁴⁵ Karanjia R. K. The Mind of Mr Nehru, с. 103.

⁴⁶ Там же, с. 89.

⁴⁷ Karanjia R. K. The Philosophy of Mr Nehru, с. 69.

⁴⁸ Singhal D. P. India and World Civilization. Vol. 2. Michigan, 1969, с. 306.

⁴⁹ Wadia A. R. On Philosophical Synthesis.—Philosophy East and West.

Vol. 13, № 4, 1964, с. 292.

⁵⁰ Malkani G. R. Philosophical Synthesis.—The Philosophical Quarterly.

Vol. 35, 1962, № 2, с. 79—80.

⁵¹ Panikkar K. M. Asia and Western Dominance. L., 1953, с. 322.

⁵² Panikkar K. M. The Foundation of New India. L., 1963, с. 16.

⁵³ Lal B. K. Contemporary Indian Philosophy. Delhi—Varanasi—Patna, 1978, с. xi.

⁵⁴ О сути этой доктрины см. нашу монографию «Современная индийская философия», с. 241—253.

⁵⁵ Swami Ranganathananda. The Christ We Adore. Calcutta, 1960, с. 47.

⁵⁶ The Impact of Modern Culture on Traditional Religions. Vol. 1. Leiden, 1968, с. 131—132.

⁵⁷ О сущности этой системы см. также нашу монографию «Современная индийская философия», с. 139—158.

⁵⁸ The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. A Commemorative Symposium. L., 1960, с. 81—82.

⁵⁹ Там же, с. 205.

⁶⁰ Bali D. R. Modern Indian Thought (Rammohan Roy to M. N. Roy). New Delhi, 1980, с. 145.

⁶¹ Rafique M. Sri Aurobindo and Iqbal. A Comparative Study of Their Philosophy. Aligarh, 1974, с. 2—3.

⁶² Maharajan S. India, Meeting Place of European Materialism and Asian Spiritualism.—Swarajia. Madras, 24.07.1976, vol. 21, № 4, с. 20—22.

⁶³ Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство.—Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 2, с. 142.

⁶⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология, с. 443.

⁶⁵ Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972, с. 294—295.

⁶⁶ Там же, с. 298, 300.

⁶⁷ Серьезную и безуспешную попытку раскрыть содержание компаративизма (или компаративистики) в философии на материалах Китая, Индии и мусульманского Востока предпринял А. В. Сагадеев (см. его статью «Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии». — Философское наследие народов Востока и современность, с. 11—41).

⁶⁸ Datta D. M. The Contribution of Modern Indian Philosophy to World Philosophy. The Philosophical Review. Ithaca—New York, vol. 57, 1948, № 6, с. 556.

⁶⁹ Datta D. M. Radhakrishnan and Comparative Philosophy.—The Philosophy of Satvepalli Radhakrishnan. N. Y., 1952, с. 661—665.

⁷⁰ Rao P. Nagaraja. Trends in Contemporary Indian Philosophy.—The March of India. 1962, November, vol. 14, № 11, с. 5.

⁷¹ The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, с. 822—827.

⁷² Radhakrishnan S. Occasional Speeches and Writings. Series 3, July 1959—May 1962. Delhi, 1963, с. 235.

- ⁷³ *Raju P. T.* Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln, 1962. Критический разбор содержания статей и книги дан в нашей монографии «Философская мысль независимой Индии». М., 1966, с. 54—58.
- ⁷⁴ *Raju R. T.* Introduction to Comparative Philosophy, с. 332.
- ⁷⁵ *Raju R. T.* Idealistic Thought of India. Cambridge (Mass.), 1953, с. 15.
- ⁷⁶ *Malkani G. R.* The Logical and Mystical in Advaita Vedanta.— The Philosophical Quarterly. 1960, vol. 32, № 4, с. 261, 264.
- ⁷⁷ См. нашу монографию «Философская мысль независимой Индии», с. 59—60, 178—182.
- ⁷⁸ *Damle R. P.* Philosophical Essays. Bombay—Calcutta, 1954, с. 173.
- ⁷⁹ *Damle P. R.* Oxford Philosophy To-Day and Other Essays. Poona, 1965, с. xi.
- ⁸⁰ Там же, с. 78—79.
- ⁸¹ *Raman N. S. S.* Is Comparative Philosophy Possible? — Indian Philosophy Today. Meerut, 1975, с. 202.
- ⁸² Там же, с. 204—205.
- ⁸³ Там же, с. 211.
- ⁸⁴ Там же, с. 215. Кстати, данное положение выпадает из обобщенного заключения А. В. Сагадеева, согласно которому как до, так и после завоевания независимости странами Востока компаративисты использовали традиционные религиозно-философские учения с целью «отвлечения внимания от животрепещущих тем социального развития» (Философское наследие народов Востока и современность, с. 15).
- ⁸⁵ *Raju P. T.* Introduction to Comparative Philosophy, с. v., 288, 291, 283, 295.
- ⁸⁶ Двумя годами ранее Раджу вместе с Радхакришнаном опубликовали коллективный труд: The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy. L., 1960.
- ⁸⁷ *Saksena S. K.* Essays on Indian Philosophy. Honolulu, 1970, с. 127.
- ⁸⁸ *Raju P. T.* Spirit, Being and Self: Studies in Indian and Western Philosophy. New Delhi — Madras, 1982, с. 52.
- ⁸⁹ *Raju P. T.* Structural Depths of Indian Philosophy, с. xix.
- ⁹⁰ Там же, с. 541.
- ⁹¹ Философское наследие народов Востока и современность, с. 37.
- ⁹² Там же, с. 13.
- ⁹³ *Неру Дж.* Взгляд на всемирную историю. Т. 2, с. 189, 364.
- ⁹⁴ *Неру Дж.* Автобиография, с. 615—616.
- ⁹⁵ *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 24.
- ⁹⁶ The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, с. 831.
- ⁹⁷ *Radhakrishnan S.* Occasional Speeches and Writings. First Series. Delhi, 1957, с. 6—7.
- ⁹⁸ *Saksena S. K.* Essays on Indian Philosophy, с. 118.
- ⁹⁹ *Raju P. T.* The Philosophical Traditions of India, с. 220.
- ¹⁰⁰ *Raju P. T.* Structural Depths of Indian Thought, с. 540.
- ¹⁰¹ *Chattopadhyaya D. P.* History, Society and Polity. Integral Sociology of Sri Aurobindo. Madras, 1976, с. 202.
- ¹⁰² Там же, с. 13.
- ¹⁰³ *Mashruvala K. G.* Gandhi and Marx. Ahmedabad, 1951, с. 38.
- ¹⁰⁴ Там же, с. 16—17.
- ¹⁰⁵ *Bhave Vinoba.* Communism and Sarvodaya.— New Age. 1957, № 10, с. 40—41.
- ¹⁰⁶ *Tandon V.* The Social and Political Philosophy of Sarvodaya After Gandhi. Varanasi, 1965, с. 83, 84.
- ¹⁰⁷ *Bandhopadhyaya J.* Mao Tse-tung and Gandhi. New Delhi, 1973; *Vaitheswaran A.* Gandhi and Mao.— China Report. Vol. XII, 1976, и др.
- ¹⁰⁸ *Sethi J. D.* Gandhi Today. Delhi, 1978, с. 196, 201.
- ¹⁰⁹ *Sardesai S. G.* Gandhi and CPI.— The Mahatma. A Marxist Symposium. Bombay — Ahmedabad — Delhi, 1969, с. 37.
- ¹¹⁰ *Ульяновский Р. А.* Политические портреты борцов за национальную независимость. М., 1980, с. 57.

- ¹ *Неру Дж.* Автобиография, с. 154.
- ² *Ленин В. И.* Об отношении рабочей партии к религии, с. 424.
- ³ *Неру Дж.* Автобиография, с. 33.
- ⁴ *Клюев Б. И.* Неорелигиозные движения в современной Индии.— Народы Азии и Африки. 1984, № 6, с. 25—34.
- ⁵ *Rao V. K. R. V.* The Prophet of Vedantic Socialism. Builders of Modern India. New Delhi, 1979, с. 248.
- ⁶ Там же, с. 250—251. В. К. Р. В. Рао выступает ревностным сторонником «ведантистского социализма» Свами Вивекананды, и это подтверждает обоснованность общетеоретического заключения, к которому приходит Л. Р. Полонская: «Ничуть не уменьшилась, а в ряде стран... на рубеже 70—80-х годов даже возросла популярность религиозных по форме концепций „третьего пути“... В привычных религиозных формах выступают здесь поиски своего, отличного от западного пути общественного развития» (*Полонская Л. Р. и Вафа А. Х.* Восток: идеи и идеологи, с. 44).
- ⁷ Обращает на себя внимание тот факт, что тенденция критического отношения к религии как к творчески-позитивной силе индийского национализма зародилась еще в колониальный период и стремительно нарастала ко времени завоевания страной независимости. Авторы изданного на Западе в 1941 г. труда «Современная Индия и Запад» констатировали: «Ныне религиозная фаза национализма кончается, и он становится все более секуляристским, хотя религиозные отношения, связанные с родиной, продолжают существовать... Имеется левая группа, которая, заимствуя идеологию в большей мере из секуляристской России, чем из духовной Индии, высмеивает религию как слепую веру и обвиняет ее как источник национальной слабости и преграду на пути прогресса» (*Modern India and the West. A Study of the Interaction of their Civilization.* London — New York — Toronto, 1968, с. 752).
- ⁸ *Paths of Actions Toward Asian — American Understanding and Cooperation.* Wash., 1957, с. 35.
- ⁹ *Zamindar N. S.* The Crisis in Indian Religious Thought.— *The Vedanta Kesari*. 1959. October, vol. 46, № 6, с. 226—267.
- ¹⁰ *Aram M.* Towards 2000 A. D. Madurai, 1986, с. 18.
- ¹¹ *Неру Дж.* Основной подход.— Проблемы мира и социализма. 1958, № 4, с. 39—40.
- ¹² *Гунта И.* Факторы развития рабочего движения в Индии.— Проблемы мира и социализма. 1984, № 5, с. 69.
- ¹³ *Сардесаи Ш. Г.* Проблемы национальной интеграции в Индии.— *Коммунист*. 1982, № 18, с. 85—86.
- ¹⁴ См. нашу статью «Секуляризм в Индии: мировоззренческие аспекты».— Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983, с. 5—61; *Клюев Б. И.* Секуляризация в Индии.— Народы Азии и Африки. 1983, № 2, с. 24—35.
- ¹⁵ *Farooqi M.* Separating Politics from Religion.— *New Age*. 15.03.1987, с. 5.
- ¹⁶ *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 85.
- ¹⁷ *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1, с. 16.
- ¹⁸ Цит. по: *Овсянников М. Ф.* Философия Гегеля. М., 1959, с. 258.
- ¹⁹ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955, с. 505, 506.
- ²⁰ *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. М., 1977, с. 219—220, 207.
- ²¹ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1955, с. 110.
- ²² *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 21, с. 292—293.
- ²³ *Маркс К.* Передовица в № 179 «*Kölnische Zeitung*».— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 1, с. 106.
- ²⁴ Там же, с. 108.
- ²⁵ Там же, с. 109—110, 111.
- ²⁶ *Маркс К.* Капитал.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 26. Ч. 1, с. 23.

²⁷ Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 23, с. 43.

²⁸ Ленин В. И. К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 23, с. 118.

²⁹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18, с. 240—241.

³⁰ Современная буржуазная философия и религия. М., 1977, с. 12—13.

³¹ Онья Э. Фидель Кастро размышляет о религии.— Проблемы мира и социализма. 1987, № 1, с. 76—77.

³² Г. Б. Шаймухамбетова обратила внимание на «структурные различия форм религий», получивших распространение в Европе, Китае, Индии, на Ближнем и Среднем Востоке; она усматривает две такие формы: религии авраамитического типа, или богооткровенные (христианство, ислам), и религии небогооткровенные (к ним наряду с буддизмом, даосизмом и конфуцианством относятся и индуизм). Ею же сделана попытка показать и различия в догматике этих религий, обусловившие своеобразие интеллектуальной ситуации в районах их распространения (Шаймухамбетова Г. Б. Философия и религия в историко-культурном развитии Востока.— Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985, с. 31—37).

³³ Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966, с. 56—57.

³⁴ Murty K. Satchidananda. Evolution of Philosophy in India. Waltair, 1952, с. 276.

³⁵ Raju P. T. Influence of Industrialization and Technology on the Philosophies of India.— Prabuddha Bharata. Calcutta, 1957, July vol. 62, № 7, с. 299.

³⁶ Studies in Indian Thought. Collected Papers of prof. T. R. V. Murti. Delhi — Varnasi — Patna, 1983, с. 399, 401.

³⁷ Saksena S. K. Essays on Indian Philosophy. Honolulu, 1970, с. 23. Под понятием «индийская религия» имеется в виду религия в общем плане, как ее обычно понимают индийские философы.

³⁸ Indian Philosophy: Past and Future, с. 144—145.

³⁹ Raju P. T. Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln, USA, 1962, с. 285.

⁴⁰ Sethna K. D. The Indian Spirit and the World's Future. Pondicherry, 1953, с. 20—21.

⁴¹ Singh Karan. Towards a New India. Delhi, 1974, с. 5.

⁴² Подробнее см. нашу монографию «Современная индийская философия».

⁴³ The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, с. 67, 69.

⁴⁴ Radhakrishnan S. Occasional Speeches and Writings. Series 1, с. 232.

⁴⁵ Угринович Д. М. Введение в религиоведение. Изд. 2-е. М., 1985, с. 14—15.

⁴⁶ О его философии см. нашу монографию «Современная индийская философия», с. 101—121.

⁴⁷ См.: Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. М., 1982.

⁴⁸ Ling T. O. Religious Change and the Secular State. Calcutta, 1978, с. 73—74.

⁴⁹ См.: Гусева Н. Р. Джайнизм. М., 1968, с. 115, 116.

⁵⁰ См.: Клюев Б. И. Община сикхов (70-е годы).— Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983, с. 99—100.

⁵¹ Jain N. K. Sikh Religion and Philosophy. New Delhi.— Bangalore — Julundur. 1979, с. 7.

⁵² Suda J. P. Religions in India. A Study of their Essential Unity. New Delhi. 1978, с. 267.

⁵³ Клюев Б. И. Община сикхов, с. 120.

⁵⁴ Неру Дж. Автобиография, с. 275.

⁵⁵ Swami Ranganathananda. Eternal Values for a Changing Society. Bombay, 1971, с. 804.

⁵⁶ Swami Sivananda. All About Hinduism. Rishikesh, 1947, с. 5.

⁵⁷ Swami Bon Maharaj. (On the Occasion of the Fifty-fifth Advent Anniversary). Vrindaban, 1955, с. 12.

⁵⁸ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм, с. 380.

- ⁵⁹ *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 419.
- ⁶⁰ *Бельский А. Г.* Индусский коммунизм: исторические истоки и идейно-политические принципы.—Индуизм—традиции и современность. М., 1985, с. 165—194.
- ⁶¹ *Pandit H. N.* The End of the Dream. An Inside View of RSS. Delhi (s.a.), с. 1, 41.
- ⁶² *Dhooria R. L.* I Was a Swayamsevak. Delhi, [б. г.], с. 53—54.
- ⁶³ *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм, с. 228.
- ⁶⁴ *Singh Balbir.* Foundations of Indian Philosophy. New Delhi, 1971, с. vi.
- ⁶⁵ *Gangadharan K. K.* Sociology of Revivalism. A Study of Indianization, Sanskritization and Golvalkarism. New Delhi, 1970, с. 4, 18.
- ⁶⁶ *Schreiner P.* The Indianness of Modern Indian Philosophy as a Historical and Philosophical Problem.—Philosophy East and West. Vol. 28, № 1, 1978, January, с. 22, 35.
- ⁶⁷ *Гхош А. К.* Статьи и речи. М., 1962, с. 294.
- ⁶⁸ *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 141.
- ⁶⁹ Там же, с. 364.
- ⁷⁰ Там же, с. 391.
- ⁷¹ The Mind of Mahatma Gandhi. Ahmedabad, 1967, с. 64.
- ⁷² Там же, с. 93.
- ⁷³ Там же, с. 100, 116.
- ⁷⁴ *De Smet.* The Indian Renaissance: Hindu Philosophy in English.—International Philosophical Quarterly. 1968, March, vol. 8, № 1, с. 8.
- ⁷⁵ *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 75.
- ⁷⁶ Indian Philosophy: Past and Future, с. 107—108.
- ⁷⁷ *Mahadevan T. M. P.* Outlines of Hinduism. Bombay, 1977, с. 99.
- ⁷⁸ *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 196.
- ⁷⁹ *Mittal K. K.* Materialism in Indian Thought. New Delhi, 1974, с. 1.
- ⁸⁰ *Melhotra S. L.* Social and Political Orientations of Neo-Vedantism, с. 1.
- ⁸¹ См. подробнее: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм, а также нашу статью «Традиции веданты в общественно-философской мысли Индии» (Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983).
- ⁸² *Saksena S. K.* Essays on Indian Philosophy. Honolulu, 1970, с. 51—53.
- ⁸³ *Urquhart W. S.* Pantheism and the Values of Life in Indian Philosophy. New Delhi, 1982, с. 303—304.
- ⁸⁴ *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3, с. 536.
- ⁸⁵ *Sardesai S. G.* Progress and Conservatism in Ancient India. New Delhi, 1986, с. 301.
- ⁸⁶ Там же, с. 302.

Глава VI

- ¹ Цит. по: *Философия в современном мире. Философия и наука.* М., 1972, с. 11.
- ² *Фролов И. Т. и Юдин Б. Г.* Этика науки. Проблемы и дискуссии. М., 1986, с. 12.
- ³ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, с. 304—305.
- ⁴ *Кириленко Г. Г.* Кризис методологических основ буржуазной «философии науки». М., 1982, с. 23—24, 42.
- ⁵ Там же, с. 45.
- ⁶ *Сэв Л.* Современная французская философия. М., 1968, с. 193.
- ⁷ *Зотов А. Ф. и Воронцова Ю. В.* Буржуазная «философия науки» (Ставление, принципы, тенденции). М., 1978, с. 58.
- ⁸ *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм, с. 331; 276—277; 279.
- ⁹ *Зотов А. Ф. и Воронцова Ю. В.* Буржуазная «философия науки», с. 63—64.
- ¹⁰ *Ленин В. И.* Философские тетради.—*Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 29, с. 353.

- ¹¹ Современная буржуазная философия. М., 1978, с. 88.
- ¹² Там же, с. 93.
- ¹³ Венцовский Л. Э. Философские проблемы развития науки. Современные исследования. 70-е годы. М., 1982, с. 9.
- ¹⁴ В нашу задачу не входит изложение марксистской методологии науки. Подробно об этом см.: Дialeктика познания и современная наука. М., 1973; Готт В. С. и Урсул А. Д. Союз философии и естествознания. М., 1973; Ставская Н. Р. Философские вопросы развития современной науки (Социологические и методологические проблемы интеграции науки). М., 1974; Дialeктика как методология научного познания. Материалистическая диалектика — методология естественных, общественных и технических наук. М., 1983; Алексеев П. В. Наука и мировоззрение. Союз марксистской философии и естествознания. М., 1983, и др.
- ¹⁵ Кедров Б. М. Ленин, наука, социальный прогресс. М., 1982, с. 137—149.
- ¹⁶ Основы науковедения. М., 1985, с. 19.
- ¹⁷ Рашковский Е. Б. Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки. 1960—1970-е годы. М., 1985, с. 63.
- ¹⁸ Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984, с. 418—419.
- ¹⁹ См. нашу монографию «Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы». М., 1982.
- ²⁰ Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 1, с. 300.
- ²¹ Там же, т. 3, с. 308.
- ²² Там же, с. 307.
- ²³ Неру Дж. Открытие Индии, с. 563—564.
- ²⁴ Mukerjee H. The Gentle Colossus. Delhi, 1964, с. 218.
- ²⁵ Chaudhury P. J. Science, Art and Religion.— The Visvabharaty Quarterly. Santiniketan. 1957, vol. 23, № 2, с. 138—139, 143—144.
- ²⁶ Chaudhury P. J. A Scientific Approach to Vedanta.— Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. Calcutta, 1961, vol. 12, № 7, с. 241. Подробнее о взглядах П. Дж. Чаудхури см. нашу монографию «Современная индийская философия», с. 301—306.
- ²⁷ Sinha A. K. A World—View Through a Reunion of Philosophy and Science. Calcutta, 1959, с. 458.
- ²⁸ Там же, с. 407—408, 411.
- ²⁹ Там же, с. 414.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же, с. 415.
- ³² Там же, с. 419—420.
- ³³ Sinha A. K. Western and Eastern Spiritual Values of Life and Modern Science.— «Indian Philosophy and Culture». Vrindaban. 1962, September, vol. VII, № 3, с. 134—135, 137.
- ³⁴ Science, Society and Scientific Attitude. Bangalore, 1976, с. 72—73.
- ³⁵ Подробнее о его взглядах см. нашу монографию «Философская мысль независимой Индии». М., 1966, с. 143—156.
- ³⁶ Malkani G. R. Rational Method in Philosophy.— The Philosophical Quarterly. Amalner. 1961, vol. 33, № 4, с. 240—242.
- ³⁷ Здесь краткое упоминание взглядов С. Радхакришнана служит лишь иллюстрацией нашей мысли. Подробнее см. нашу монографию «Современная индийская философия», с. 267—282.
- ³⁸ Radhakrishnan S. Recovery of Faith. L., 1956, с. 10.
- ³⁹ Radhakrishnan S. East and West. Some Reflections. L., 1955, с. 122.
- ⁴⁰ Radhakrishnan S. Occasional Speeches and Writings. Series 1, October 1952—January 1956. Delhi, 1957, с. 230—231.
- ⁴¹ Singh Samporan. Dynamic Interplay Between Science and Religion. Jodhpur, 1978.
- ⁴² Там же, с. 7, 11, 13.
- ⁴³ Там же, с. 22, 283, 361, 112, 201, 238, 283, 289, 160, 216.
- ⁴⁴ Там же, Preface, с. 28—29. (Предисловие имеет самостоятельную нумерацию страниц.)
- ⁴⁵ Там же, с. 33.

- ⁴⁶ Там же, с. 33—34, 179, 393, 42, 166, 215, 423.
- ⁴⁷ *Lal R. B.* The Gita in the Light of Modern Science. Bombay, 1970, с. 2.
- ⁴⁸ *Sadhu Manicka Seevan.* Dance in the Inside of the Atom. A Dedication of Prayer to Nature of the Physical Structure. Bangalore, 1964, с. iii-iv.
- ⁴⁹ Подробнее см. наши монографии «Философская мысль независимой Индии»; «Современная индийская философия».
- ⁵⁰ *Swami Ranganathananda.* Eternal Values For a Changing Society. Bombay, 1971, с. 637, 646.
- ⁵¹ Там же, с. 683.
- ⁵² Там же, с. 683—684.
- ⁵³ *Swami Ranganathananda.* Science and Religion. Calcutta, 1978, с. 5, 9.
- ⁵⁴ Там же, с. 148—149, 206—207.
- ⁵⁵ *Swami Ranganathananda.* Eternal Values, с. 612, 613.
- ⁵⁶ *Swami Ranganathananda.* Vedanta and Science. Calcutta, 1966, с. 2—3.
- ⁵⁷ *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм, с. 127.
- ⁵⁸ *Swami B. H. Bon Maharaj.* Man, Science and Technology — Indian Philosophy and Culture. Vrindsban. 1973, December, vol. XVIII, № 4, с. 314, 322.
- ⁵⁹ Его взгляды довольно подробно рассмотрены в нашей монографии «Современная индийская философия». Тем не менее представляется целесообразным воспроизвести здесь выдвинутые А. Рахманом принципиальные положения общеметодологического характера, поскольку они в наибольшей мере выражают как саму реалистическую тенденцию, так и ее конфронтацию с противоположными тенденциями.
- ⁶⁰ *Rahman A.* Anatomy of Science. Delhi, 1972, с. 89.
- ⁶¹ *Rahman A.* Trimurty, с. 185.
- ⁶² Там же, с. 191.
- ⁶³ Там же, с. 194.
- ⁶⁴ Там же, с. 155.
- ⁶⁵ Там же, с. 169—170.
- ⁶⁶ *Rahman A.* National Basis for Scientific Research.— Science Policy Studies. Bombay — Delhi, 1974, с. 456.
- ⁶⁷ *Rahman A.* Trimurty, с. 88.
- ⁶⁸ Value Orientation. Annual 1984 (A Supplement). Calcutta. 1984, September, vol. IV, № 3, с. A3.
- ⁶⁹ Philosophy and Social Action. Vol. XI, № 1, January — March 1985, с. 55, 56, 57, 60.
- ⁷⁰ Bulletin of the Association of Scientific Workers of India. New Delhi. 1985 December, vol. 15, № 12, с. 180.
- ⁷¹ *Sardesai S. G.* Progress and Conservatism in Ancient India. New Delhi, 1986, с. 279.
- ⁷² Там же, с. 287.
- ⁷³ *Ленин В. И.* Три источника и три составных части марксизма, с. 43.
- ⁷⁴ *Ленин,* философия, современность. М., 1985, с. 135.
- ⁷⁵ *Chattopadhyaya D.* Lenin the Philosopher. New Delhi — Bangalore — Julundur, 1979, с. 206.

Заключение

- ¹ На уровне партийных требований.— Коммунист, 1986, № 14, с. 10.
- ² *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 45, с. 26.
- ³ Визит Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева в Индию. М., 1986, с. 68, 74—75.
- ⁴ Идеология в современном мире. Современный капитализм и идеологическая борьба. М., 1986, с. 64.
- ⁵ Там же, с. 68.
- ⁶ *Энгельс Ф.* Диалектика природы.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 20, с. 525.
- ⁷ *Лосев А.* История философии как школа мысли.— Коммунист. 1981, № 11, с. 64.

⁸ См.: *Комаров Э. Н.* Расстановка партийных сил в Индии: эволюция и связь с социально-экономическим развитием (по данным факторного анализа результатов выборов в законодательные собрания штатов в 1962—1977/78 гг., а также по итогам выборов в Народную палату в 1980 г.).— Индия: проблемы истории национально-освободительного движения и современного политического развития. М., 1980, с. 5—39; *Празаускас А. А.* Борьба за укрепление единства Индии против сепаратистских тенденций.— Индия. Ежегодник, 1983. М., 1985, с. 206—219; *Куцобин П. В.* Индия после парламентских выборов.— Индия. Ежегодник. 1984. М., 1986, с. 68—81, и др.

⁹ *Sardesai S. G.* Progress and Conservatism in Ancient India, с. 293.

¹⁰ Political Resolution. Adopted by the XIII Congress of the CPI at Patna, March 12—17, 1986.— Supplement to «New Age». Vol. 34, № 13, 30.03.1986, с. 29.

¹¹ *Кришнан Н. К.* Единство цели, сплоченность рядов.— Проблемы мира и социализма. 1986, № 7, с. 29.

¹² *Маркс К.* Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung», с. 105.

- Абхедананда Свами 115
 Авенариус Р. 203
 Айяр К. Б. 105
 Амин аль-Алим 9, 10, 34
 Арам М. 166
 Аристотель 120
 Атрейя Дж. П. 58, 59
 Ашока 36, 140
- Бала Йоги 230
 Бали Д. Р. 145
 Баллер Э. А. 76
 Банерджи Н. В. 57
 Бахадур К. П. 95, 96
 Беркли Дж. 131
 Бозанкет Б. 195
 Бон Махарадж Свами 186, 223, 224
 Бредли Ф. Г. 195
 Бхабха Х. 217
 Бхаве А. В. 112, 159
 Бхаттачария Калидас 135
 Бэкон Ф. 145, 146, 201
- Вадия Р. А. 142
 Валлабха 95, 116
 Варадачари К. 39
 Вафа А. Х. 5
 Вашингтон Д. 72
 Венцовский Л. Э. 205
 Вивекананда Свами 64, 96, 97, 111,
 115, 134, 163, 185, 191
 Виндельбанд В. 48
- Гангадин А. К. 62
 Гангадхаран К. К. 88
 Ганди Индира 18
 Ганди Махатма 35, 36, 41, 53, 71, 85,
 110, 122, 132, 159, 160, 166, 167,
 191—193
 Ганди Раджив 18
 Гегель Г. В. Ф. 120, 150, 170, 171, 201
 Гоел Д. 130
 Голвалкар М. С. 114—116
 Горбачев М. С. 22, 30, 75, 233
 Григорян Б. Т. 32, 33
 Гупта А. 128
 Гупта Индраджит 167
 Гупта Р. 130
 Гупта Ш. Н. 105, 106
 Гхош А. К. 37, 190
- Гхош Ауробиндо 39, 96, 110, 118, 144,
 145, 158, 178, 179, 185, 193
 Гуру Натараджа 186
 Гусева Н. Р. 183
- Дайя Кришна 130
 Дайянанда Свами 96, 134
 Дамле П. Р. 38, 88, 150, 151
 Танге Ш. А. 120
 Дарвин Ч. 113
 Дас С. К. 38
 Дас Ч. Р. 110
 Дасгупта С. 129
 Датта Д. М. 42—45, 147, 148
 Джа С. К. 60, 61
 Джайн Н. К. 183
 Джинс Дж. 209
 Девараджа Н. К. 46, 48, 61, 130
 Девасенапати В. П. 48, 52
 Дев Атма 117, 118, 208
 Дешмукх Ч. Д. 87
 Дешпанде Б. 120—122, 155
 Друген Д. ван 98
 Дхурия Р. Л. 188
 Дьюи Дж. 131
- Ерасов Б. С. 77
- Заминдар Н. 166
- Икбал М. 5, 145, 182, 193
 Иовчук М. Т. 85
 Ишервуд К. 98
- Кабир Х. 80, 105
 Кавур К. Б. 72
 Кант И. 120
 Каранджиа Р. К. 35
 Кастро Ф. 175
 Кашинатх 113
 Кедров Б. М. 205, 206
 Кесвани Дж. Ф. 229
 Ким Г. Ф. 5
 Кириленко Г. Г. 201
 Ключев Б. И. 164, 183
 Конрад Н. И. 146, 147
 Конт О. 71, 202, 208
 Копнин П. В. 199
 Кошут Л. 72
 Крипалани Дж. Б. 42, 44, 45

Кришнан Н. К. 238

Лал Б. К. 80, 88, 143

Лал Р. Б. 219

Лебон Г. 71

Ленин В. И. 22—24, 26—28, 30, 44, 54,
63, 68—74, 82, 121, 126, 156, 160,
163, 173, 186, 189, 202—204, 205,
223, 230—232, 237

Линг Т. 182

Лосев А. Ф. 235

Лотце Г. 48

Мадзини Дж. 72, 73

Мадхва 95, 116, 118

Мазумдар А. К. 49

Малик И. К. 137

Малкани Г. Р. 38, 133, 134, 142, 149,
150, 215

Маркс К. 25, 44, 55, 60, 67, 68, 73,
74, 112, 113, 119—121, 145, 146, 155,
158—160, 172, 173, 196, 203, 239

Матхур Д. 62, 118, 131

Мах Э. 202, 203

Махадеван Т. М. П. 48, 101, 106, 134,
135, 194

Махарши Рамана 193

Махеш Йоги 230

Машрувала К. Г. 159

Мельвиль Ю. К. 33

Мельхотра А. 61

Мельхотра С. Л. 95, 103, 194

Мехта Дж. Л. 130

Милль Д. С. 208

Миттал К. К. 89, 90, 101, 194

Моханти Дж. 46

Мукерджи А. 128

Мукерджи Н. 134

Мукерджи Х. 210

Мур Ч. 144

Мурти К. С. 31, 54, 63, 80, 92, 137,
177

Мурти Т. Р. В. 177

Мюллер М. 196

Найюдамм 214, 215

Нарайн Нарсингх 39

Нарайян Дж. 53

Нарголкар В. 53

Натх Прем 56

Неру Дж. 5, 35, 36, 40—42, 50, 79,
83, 84, 97, 110—112, 116, 122, 132,
138—141, 155, 156, 163, 167, 169,
185, 187, 190, 191, 193, 194, 208—
210, 227

Нигам Р. Л. 87, 136

Никам Н. А. 60

Нимбарка 95

Нортроп Ф. С. 148, 156

Осипова О. А. 76—78

Павлов И. П. 209

Пал Б. Ч. 110

Пандит Х. Н. 188

Паниккар К. М. 72, 142, 143

Пифагор 120

Полонская Л. Р. 5

Прабхупада Свами 98

Прасад Раджендра 46

Пулингандла Р. 62

Раджинвале К. 89

Раджниш 230

Раджу П. Т. 90—93, 129, 148—150,
152, 153, 157, 177, 179

Радхакришнан С. 57, 74, 80, 84, 86,
100—102, 103, 127, 128, 142, 148,
156, 170, 180, 193, 216

Рай Л. Л. 72, 110

Рай П. С. 45, 46

Рай Раммохан 85, 134, 143

Рамакришна 134, 186

Раман Н. С. С. 62, 151, 152

Рамананд 139

Раманна Р. 217

Рамануджа 95, 116, 118

Ранганатхананда Свами 107, 108, 143,
220—222, 223

Рао В. К. Р. В. 64, 164

Рао К. Б. Р. 193, 194

Рао К. Р. 54, 55

Рао М. А. В. 114

Рао Н. П. 86, 106, 148

Рафик М. 145

Рахман А. 104, 224—227, 231

Рашковский Е. Б. 206

Риккерт Г. 48

Рипе Д. 129—131

Роллан Р. 97

Сагадеев А. В. 154

Сайкс Дж. 98

Саксена С. К. 52

Саксена Ш. К. 136, 152, 156, 178, 195

Сампурнананд 36, 112, 116

Саран А. К. 144

Сардесаи Ш. Г. 14—16, 18, 65, 72,
122, 123, 160, 168, 197, 229, 236

Сатхайте С. Г. 131

Свамидасан Дж. Д. 46

Сен Мохит 47

Сетхи Дж. Д. 160

Сетхна К. Д. 179

Сешадри Т. Р. 104, 225

Сиван С. М. 220

Синари Рамакант 130

Сингх Балбир 189

Сингал Д. П. 133, 141

Сингх Говинд 18

Сингх Каран 179

Сингх Сампуран 217—219, 229
Синха А. К. 58, 59, 211—214
Смет Р. В. де 40, 192, 193
Согомонов Ю. В. 76
Сорокин П. 145
Спенсер Г. 71, 208
Степанянц М. Т. 6, 182
Субраманиам Н. 229
Суда Дж. П. 183
Сунь Ятсен 73
Сури Суриндар 47
Сэв Л. 202

Тагор Р. 49, 118, 132, 193
Тандон В. 159, 160
Тилак Б. Г. 110, 122
Толстой Л. Н. 71
Томлин Э. В. Ф. 96
Торо Г. 97

Угринович Д. М. 181
Ульяновский Р. А. 5, 161
Упадхья К. Н. 178
Уркухарт У. С. 195

Фейербах Л. 170—172
Фихте И. Г. 131
Фолькман П. 203
Фролов И. Т. 199

Хаксли О. 98
Хедгевар К. 188
Хейдеггер М. 130

Цеткин К. 126

Чабб Дж. Н. 39, 49, 50, 118
Чари Ч. Т. К. 40
Чаттопадхья Д. 47, 79, 86, 91, 102,
176, 231
Чаттопадхья Д. П. 135, 158
Чаудхури П. Дж. 49, 211, 218
Чаудхури Рома 101
Чинмайянанда Свами 217

Шанкара 86, 88, 95—97, 100—102, 107,
116, 118, 120, 123
Швейцер А. 97, 188
Шивананда Свами 108, 109, 185
Шрайнер П. 190

Энгельс Ф. 7, 44, 67, 68, 74, 121, 145,
146, 172, 196, 200, 201, 203, 234
Эддингтон А. 209
Эйнштейн А. 113, 120, 209
Эмерсон Р. У. 97

Юдин Б. Г. 199
Юктананда Свами 227
Юм Д. 131

SUMMARY

A. D. Litman. *Philosophy in Independent India: Problems, Contradictions, Discussions*. The book deals with a number of fundamental and important problems and deep-going contradictions which arise in solving them. This approach (compared with the analysis of specific systems and teachings done by this author in the monograph, *Contemporary Indian Philosophy*. 1985) makes it possible to consider the current dynamic and dialectical development of India's philosophy in the context of the general socio-economic and spiritual revival now experienced by the Indian people which goes along the road of national independence and social progress.

The first vitally important problem relates to the social status and actual value of philosophy in developing world. Interest towards it surfaced right after independence and reached its climax in the past two decades. The ideas of re-orientation of Indian philosophy were actively discussed in the 1950s-60s and gradually transformed into theoretical guidelines specifying the actual role of philosophy in the life of both individual and society, and its importance for the "social revolution".

The status of philosophy has become and continues to be the subject of a heated debate among Indian scholars. This is explained by the fact that attempts to create an actually active philosophy of life have failed because they are invariably based on the originally untenable methodology of abstract idealism. In the past decade Indian philosophers have evermore often been speaking of the future philosophy in general and future Indian philosophy in particular. They believe that the two must be functionally identical in practical application, i. e. actually involved in the creative and constructive social activity.

Litman considers various views, often contradictory and sometimes even incompatible, of the status of philosophy in the life of contemporary India. The analysis testifies that re-interpretations cannot turn idealism into an effective ideology, that idealism is an ideological anachronism divorced from reality.

Ideological confrontation crosses the problem of two major sources of Indian philosophy: national spiritual traditions, on the one hand, and Western social thought, on the other. A broad variety of views of the value of national tradition and its role in modern Indian philosophy may be limited to the following major trends: bourgeois-liberal disregard for the national traditions explained by an alleged urge for the scientific and technological

progress, and bourgeois-nationalist apology of religious and idealistic doctrines rejecting progressive, humanistic, democratic and materialistic traditions. These two extremes are opposed and rebuffed by the forces who defend genuine social and cultural progress. Particularly important here are the realistic ideas of Jawaharlal Nehru and Sarvepalli Radhakrishnan.

Modern Indian idealism is mostly influenced by Vedanta and the interpretations and evaluation of this fact gives rise to confronting opinions. There are three types of Vedanta apologies: "scientific-theoretical" apology which is most common of the academic community, especially of professional philosophers of Vedanta orientation (it boils down to attempts to present Advaita-Vedanta as the most perfect world outlook and the climax of human philosophical thought); theological apology current among the religious functionaries and ideologists (its specific orientation varies and some of its advocates try to bring it closer to science); the utilitarian-political apology, which varies from progressive aspirations of certain political leaders to communalism, and militant chauvinism of religious-communal reactionaries. Of special interest is a critical approach to Vedanta, also represented by different opinions.

Western influence on Indian philosophy is a scene of fierce ideological battles among Indian philosophers. Cases of its overestimation are given, advocated by both Indian scholars and foreign Indologists. The opposite nihilistic treatment of Western influence on Indian philosophy is typical of the so-called traditionalists who believe that the West is "materialistic" and opposed to spiritual values that allegedly form the basis of the entire Indian philosophy and culture.

Progressive, sober-minded Indian philosophers, who make the overwhelming majority, are opposed to both extreme approaches and try to find the best correlation between Western influences and national traditions so as to bring philosophy closer to the needs of social and cultural development. They see the solution in the "synthesis" of Indian and Western philosophies, which draws methodologically on comparativism popular with Indian philosophers.

The cardinal problem generating disputes and controversy is the relations between philosophy and religion. Religion has long been an independent factor of the ideological situation in India. In the framework of philosophic development the confrontation of religious philosophy and philosophical secularism become most important theoretically, ideologically and politically.

Ideological struggle is focused on the relations between philosophy and science. One of the most radical cases is the ousting of the religious philosophy by the philosophy of secularism and the emergence of the philosophy of science.

Here too, we observe different and even contradicting approaches.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Идеинная борьба вокруг проблемы общественного статуса философии	32
1. Общественный статус философии как глобальная проблема	32
2. «Идеологический вакуум» и «реориентация» индийской философии	34
3. Поиски путей «реориентации» индийской философии	40
4. Особенности подхода к проблеме «реориентации» в конце 60-х — начале 70-х годов	50
5. Философия будущего и будущее индийской философии (дискуссии последнего десятилетия)	56
Глава II. Духовные традиции как источник развития индийской философии: дивергенция подходов и мнений	67
1. Проблема «Восток — Запад»: общетеоретический аспект	67
2. Соотношение духовных традиций в философии современной Индии	75
3. Идеи многообразия традиций и признание традиций материалистических	87
Глава III. Доминирующее воздействие веданты на современный индийский идеализм. Конфронтация суждений и оценок	94
1. Адвайта-веданта — наиболее влиятельная мировоззренческая традиция	94
2. «Научно-теоретическая» апология веданты	99
3. Религиозно-теологическая апология веданты	107
4. Утилитарно-политическая апология веданты	110
5. Линия критического отношения к веданте	116
Глава IV. Влияние общественной мысли Запада. Контрарные суждения	125
1. Апологетика западных идейных влияний	125
2. Третирование влияний общественной мысли Запада	131
3. Концепция «синтеза» индийской и западной философии	138
4. Концепция компаративизма: поиски методологии «синтеза»	145
5. О месте марксизма в концепции компаративизма: диссонанс мнений	154
Глава V. Воздействие религии на философию: «религиозная философия» и «философия секуляризма»	162
1. Религия как самостоятельный фактор идеологической ситуации в Индии	162
2. Соотношение философии и религии — методологический аспект проблемы	169
3. Противоречия в оценках соотношения философии и религии в Индии	176
4. «Религиозная философия» как конкретное воплощение влияния религии на современную индийскую философию	181
5. Феномен «индуистской философии» — разногласия и противоречия в его интерпретации	189
Глава VI. Соотношение философии и науки — важнейший объект идейного противоборства	199
1. Соотношение философии и науки как общеметодологическая проблема	200
2. Абстрактно-идеалистическая линия в индийской «философии науки». Религия как «связующее звено» между философией и наукой	207
3. Ведантистская линия в индийской «философии науки»	215
4. Реалистически-рационалистическая тенденция в индийской «философии науки»	224
Заключение	232
Примечания	240
Указатель имен	258
Summary	261

Алексей Давыдович Литман

**ФИЛОСОФИЯ В НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ:
ПРОБЛЕМЫ, ПРОТИВОРЕЧИЯ, ДИСКУССИИ**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *А. В. Матешук*
Младший редактор *С. П. Какачикашвили*
Художник *А. И. Гольдман*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *В. П. Стуковнина*
Корректор *А. В. Шандер*

ИБ № 15877

Сдано в набор 14.12.87. Подписано к печати
22.04.88. А-03875. Формат 60×90^{1/16}. Бумага ти-
пографская № 1. Гарнитура литературная. Пе-
чать высокая. Усл. п. л. 16,5. Усл. кр.-отт. 17.
Уч.-изд. л. 18,91. Тираж 3300 экз. Изд. № 6480.
Зак. № 944. Цена 2 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51,
Цветной бульвар, 21, строение 2

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28



А. Д. Литман Философия в независимой Индии