

(54)32

А-64

ПИСАТЕЛИ
И УЧЕНЫЕ
ВОСТОКА

А.Д.Литман

**САРВЕПАЛЛИ
РАДХАКРИШНАН**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы

ПИСАТЕЛИ
И УЧЕНЫЕ
ВОСТОКА

А.Д.Литман

САРВЕПАЛЛИ РАДХАКРИШНАН

Москва 1983

Редакционная коллегия

*А. С. Герасимова (секретарь), Г. Ф. Гирс, Л. Ф. Керцелли,
Е. А. Лебедев, А. Д. Литман, Ю. М. Нагибин, Н. И. Никулин,
Б. А. Розенфельд, В. И. Семанов, В. Ф. Сорокин, Э. Н. Темкин,
Н. Т. Федоренко, В. В. Цыбульский, Е. П. Чельшев
(председатель), П. М. Шаститко, Л. З. Эйшлин*

Ответственный редактор

Б. И. Клюев

Книга посвящена жизни и деятельности выдающегося мыслителя, бывшего президента Республики Индии Сарвепалли Радхакришнана (1888—1975). Показан его вклад в изучение и развитие индийской философии, становление национальной системы образования и возрождение самобытной культуры. Рассматриваются деятельность Радхакришнана в сфере международных отношений, его выступления за разрядку напряженности, дружбу и сотрудничество между народами.

Л 0302020300-153 89-83
013(02)-83

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1983.

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В настоящую серию входят очерки о выдающихся поэтах, писателях и мыслителях Востока различных исторических эпох. Авторы книг рассказывают об их творчестве, жизни и деятельности, об их роли в развитии своих национальных культур, об их вкладе в мировую литературу и науку.

Вопросы литературного и научного творчества писателей и ученых восточного мира раскрываются на широком историческом фоне своего времени. Главное внимание при этом уделено показу достижений культуры и науки соответствующих стран и народов.

В ы ш л и:

- В. Г. Эрман. Калидаса (1976).
В. А. Бейлис. Воле Шойинка (1977).
В. В. Малявин. Жуань Цзи (1978).
С. П. Каргузов. Алекс Ла Гума (1978).
Б. Я. Шидфар. Абу Нувас (1978).
Е. П. Челышев. Сурьякант Трипатхи Нирала (1978).
П. А. Гринцер. Бхаса (1979).
А. Н. Сенкевич. Хариванш Рай Баччан (1979).
С. Д. Серебряный. Видьяпати (1980).
В. Н. Кирпиченко. Юсуф Идрис (1980).
Л. Е. Бежин. Се Линъюнь (1980).
Е. Я. Калининкова. Разипурам Кришнасвами Нарайан (1981).
Б. Я. Шидфар. Ибн Сина (1981).
Г. Д. Иванова. Мори Огай (1982).
Дж. Х. Дорри. Сеид Мохаммад Али Джамаль-заде (1982).
Э. А. Али-Заде. Махмуд Теймур (1983).
Л. Л. Громковская. Токутоми Рока (1983).
А. С. Сухочев. Кришан Чандар (1983).



Сарвепалли Радхакришнан

ВВЕДЕНИЕ

...Следовать за мыслями великого человека есть наука самая занимательная...

А. С. Пушкин

Человека, оставившего заметный след в какой-либо сфере общественно значимой деятельности и оказавшего тем самым большое влияние на развитие этой сферы, с полным основанием относят к разряду «великих людей». Жизнь ученого — в его исканиях; человек считается ученым именно тогда, когда благодаря его целенаправленным усилиям происходит приращение знания, когда результаты его исканий обогатили определенную область миропонимания.

Приступая к рассмотрению жизни и творчества крупного индийского философа и выдающегося общественного деятеля Сарвепалли Радхакришнана, мы сочли необходимым коротко остановиться на некоторых проблемах, порождаемых той самой наукой, о которой говорил А. С. Пушкин.

Прежде всего исследование творческого пути ученого осуществляется средствами самой науки, невозможно раскрыть его «умственную лабораторию» без выявления важнейших объектов его специальных интересов. А это, в свою очередь, требует известной степени концентрации внимания на идейно-теоретическом аппарате, которым он оперирует. Здесь неизбежны критические обобщения и выводы, вытекающие не из субъективных симпатий и пристрастий, а из объективной роли мыслителя и созданного им учения. «Исторические заслуги, — указывал В. И. Ленин в работе „К характеристике экономического романтизма“, — судятся не по тому, чего *не дали* исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они *дали нового* сравнительно с своими предшественниками» (ПСС, т. 2, с. 178). В связи с этим марксистско-ленинский подход к оценке конкретных философских построений ориентирует на раскрытие в них позитивных и прогрессивных элементов, обогативших общественно-философскую мысль

и культуру народа. Ф. Энгельс в письме к Конраду Шмидту от 1 июля 1891 г. писал: «Человек, который судит о каждом философе не по тому, что является непреходящим, прогрессивным в его деятельности, а по тому, что было неизбежно преходящим, реакционным, судит по *системе*, — такой человек лучше бы молчал» (Соч., т. 38, с. 108).

Вместе с тем, стремясь выявить позитивные элементы в мировоззрении мыслителя, не нужно руководствоваться его собственными представлениями и представлениями его приверженцев о характере его учения: обычно нетрудно заметить существенные различия, а зачастую и прямые противоречия между объективным содержанием последнего и субъективными суждениями о нем его творца. Общеизвестны слова В. И. Ленина («Материализм и эмпириокритицизм»): «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» (ПСС, т. 18, с. 228).

Ясно, что, каким бы ни был жанр произведения о деятельности человека науки — научно-аналитический или научно-популярный, — автор всегда должен опираться на эти методологические принципы. Только основываясь на них, можно воспроизвести творческий облик ученого, раскрыть эволюцию его взглядов, осветить его жизненный путь, а в конечном счете реконструировать его индивидуальность. Выполнение этой задачи предполагает прежде всего адекватное предметно-содержательное описание научного вклада, благодаря которому он вошел в историю конкретной отрасли знания. Применительно к Радхакришнану — это исследование им развития индийской философии и выработка собственной оригинальной мировоззренческой системы.

Создание биографии ученого-гуманитария предполагает учет обусловленного его идейными позициями субъективизма, коим неизбежно отмечено все его творчество. В нашем случае позиции Радхакришнана предопределили его отношение к различным историческим фактам, которые не только подвергаются соответствующей интерпретации, но нередко и деформируются в угоду заданной концепции. Разумеется, в ходе изложения не представляется возможным подробно останавливаться на подобных фактах, тем более что они касаются прежде

всего философских школ, в частности ряда древнеиндийских систем, и мы вынуждены отсылать читателя к специальным трудам.

Освещение творческого пути Радхакришнана вызывает немалые трудности, связанные с характерным для его мышления категориальным своеобразием. Он широко оперирует философскими понятиями, уникальными по своей специфичности, имеющими весьма длительную (порой до нескольких тысячелетий) содержательную традицию и вместе с тем регионально ограниченную сферу распространения. Это — понятия древнеиндийской философии, но не находящие себе аналогии в философской мысли любой другой страны, во всяком случае заметно отличные от категорий философской классики Европы. Мы стремились по возможности свести к минимуму их число и коснулись лишь тех из них, которые не нуждаются в пространных комментариях и легко могут быть поняты даже неподготовленным читателем.

Важный аспект научного творчества — публикационная деятельность. Именно в трудах ученого воплощен вклад в ту или иную отрасль знания, именно они служат важнейшим критерием его роли в историческом развитии этой отрасли. Радхакришнан выпустил в свет множество работ, и среди них немало фундаментальных, неоднократно переиздававшихся в Индии и за рубежом на различных языках. Они в большинстве своем охватывают упомянутые сферы его научных интересов — историю индийской философии и собственное философское творчество. Приводимые здесь цитаты из этих работ позволяют судить об их стилевых особенностях, а вместе с тем и о специфическом колорите мышления их автора.

Известная сложность раскрытия темы связана с многообразием деятельности Радхакришнана. Помимо научных трудов он публикует также статьи по вопросам культуры, просвещения, международных отношений и т. п., выступает как общественный и государственный деятель с речами, обращениями к народу, с официальными и частными заявлениями, дает интервью, пишет предисловия, с возрастом эта деятельность становится все более разносторонней. В связи с этим при описании его жизненного пути возникает проблема выявления оптимального соотношения активности подобного рода и концентрированности интересов на главном научном объекте. Деятельность Радхакришнана распространялась на

столь широкие области общественной жизни, что осветить их все с достаточной степенью детализации практически невозможно, и данные сюжеты рассматриваются лишь в самом общем виде.

Наконец, особая трудность сопряжена с характеристикой преходящих, продиктованных течением обстоятельств моментов жизни ученого. Попытки приукрасить его личность и выпятить какие-либо ее стороны способны привести к искажению и образа и фактов истории самой науки. Освещение поисков и заблуждений этой личности содействует более обоснованной оценке ее вклада. Нельзя в этой связи не вспомнить слова известного физика В. Оствальда из его книги «Великие люди»: «Известно, какое возмущение вызвало в свое время у публики сообщение, что солнце покрыто пятнами. Но именно решительное признание того, что и на солнце могут быть пятна, проложило путь к его научному исследованию; точно так же решительное признание того факта, что и великие люди были все же людьми с человеческими свойствами, является неизбежной предпосылкой для их понимания, научно обоснованного».

Такое понимание предполагает и вскрытие особенностей мировоззренческих позиций Радхакришнана, его исторической ограниченности и вытекающих из нее односторонних заключений касательно различных историко-философских и собственно философских проблем. В наших констатациях его идеалистического подхода к ряду вопросов уже содержатся указания на субъективистский и, следовательно, тенденциозно ориентированный характер их решения.

Нельзя обойти молчанием и лимитированность наших собственных возможностей. Творческая биография деятеля науки — жанр чрезвычайно непростой. Андре Моруа писал: «Поиски исторической правды — дело ученого, поиски средств изображения личности — скорее дело художника: возможно ли совместить эти две вещи?» Именно совмещение этих двух аспектов — наиболее сложная и трудная задача. Мы должны признать, что не ставили ее перед собой и при описании деятельности Радхакришнана прибегали не к художественным средствам, а к средствам самой науки.

Настоящее повествование так же достоверно, как и источники, на которых оно основано. Вместе с тем следует напомнить, что автор очерка о деятельности ученого — не бесстрастный летописец, автоматически фик-

сирующий факты и события. Он не только отбирает, сортирует и взвешивает их, но и дает им свою оценку, свою интерпретацию. Как говорил известный физик Леопольд Инфельд, «никто не в силах описать факты, не выразив своего отношения к ним».

Факты, которые нас интересуют, связаны не с драматическими событиями — жизнь Радхакришнана не отмечена ни «духовным кризисом», ни «крушением идей», каковые сопутствовали, к примеру, жизни его великого соотечественника Махатмы Ганди. Эти факты относятся к мировоззрению философа, к его научному творчеству, и они неизбежно подвергаются толкованию, определяемому принципами марксистско-ленинской методологии.

О Радхакришнанае написано немало книг и статей на его родине и за ее пределами. В основном они носят апологетический, панегирический характер. Критические ноты звучат лишь в выступлениях его оппонентов, придерживающихся преимущественно европоцентристских взглядов. С научных мировоззренческих позиций с ним полемизируют марксисты, прежде всего индийские. Не соглашаясь в ряде случаев с его идеалистическим подходом к философским и историко-философским проблемам, они в то же время воздают должное его огромной эрудиции в вопросах истории, философии и культуры родной страны, в проблемах дипломатии, всеобщей истории и юриспруденции. Видный историк-марксист профессор Хирен Мукерджи, характеризуя ряд трудов Радхакришнана о философском идеализме, пишет: «Они примечательны, в некоторых отношениях даже великолепны, достигая в отдельных местах уровня высокой поэзии, хотя в интеллектуальном плане вызывают неудовлетворенность, поскольку в большей мере делают упор на „демонстрации интуитивной проницательности“, чем на концептуальном философском конструировании». Признавая огромный талант Радхакришнана как исследователя, автора ряда блестящих трудов по индийской философии, как выдающегося общественного и государственного деятеля, Х. Мукерджи восклицает: «Нет ничего удивительного в том, что его благодарная страна прижала к сердцу этого великого человека».

В советской литературе индийскому мыслителю посвящены две работы, не считая статей в Большой Советской Энциклопедии, в Философской энциклопедии и других аналогичных изданиях. Первая — статья Н. П. Аникеева «Философские и социологические взгля-

ды Сарвепалли Радхакришнана» в сборнике «Современная философская и социологическая мысль стран Востока» (М., 1965). В ней дана общая оценка воззрений философа, и в частности утверждается: «С. Радхакришнан не стремится к созданию оригинальной, детально разработанной философской системы, он ставит перед собой менее „академическую“, но зато более важную и всеобъемлющую задачу — защитить и разъяснить основополагающие, фундаментальные принципы религии и идеализма». Всецело разделяя вторую часть этого положения, мы не склонны соглашаться с первой, ибо видим в Радхакришнана творца самостоятельной философской системы, что и попытались показать в монографии «Философская мысль независимой Индии» (М., 1966). Соответствующая ее глава была второй советской публикацией на рассматриваемую тему. Эта глава положена в основу нашего повествования.

Но безотносительно к вопросу о том, является ли Радхакришнан творцом оригинальной философской системы или нет, он бесспорно внес заметный вклад в развитие современной индийской философии. Более того, будучи ярким, талантливым пропагандистом самобытной отечественной культуры, он своими трудами обогатил ее сокровищницу и содействовал сближению ее с культурами других народов. В качестве дипломата, вице-президента и президента Индии, он выступал ее посланцем на международной арене, способствуя углублению взаимопонимания и расширению сотрудничества между государствами. Именно единство научной и разносторонней общественной деятельности, пронизанной возвышенными идеалами нравственной чистоты и гуманизма, принесло ему огромный авторитет у него на родине и во всем мире.

1. ОТ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ ФИЛОСОФИИ ДО ФИЛОСОФА — ГЛАВЫ ГОСУДАРСТВА

Я философ, и это то, чему я буду предан всю оставшуюся жизнь. Выступаю ли я в роли вице-президента или дипломата, председательствую ли в Совете штатов (парламента), я всегда пытаюсь внедрять дух философии при разрешении противоречий и устранении трудностей.

С. Радхакришнан

5 сентября 1888 г. в семье богатого брахмана Радхакришнана из небольшого селения Тирутани, что в 40 милях к северо-западу от Мадраса, родился мальчик, которого нарекли именем Сарвепалли. Как почти во всех брахманских семьях, здесь царила атмосфера набожности, строго соблюдались религиозные предписания, регулярно посещались святилища. Когда ребенок начал ходить, родители стали брать его с собой. Пышность южноиндийских храмов, таинственная торжественность богослужения, пестрые толпы паломников, стекавших из окрестных деревень, причитания жреца и громкие возгласы молящихся — все будило воображение. В детском сознании возникали фантастические картины, и ребенок как бы переносился в иной мир. Возможно, уже тогда зародилась та предрасположенность к абстрактному восприятию, которая впоследствии развилась в сильнейшее свойство его ума и предопределила его жизненный путь.

Пятилетнего Сарвепалли родители отдали в местную начальную школу, в которой он проучился до 1897 г. Здесь он познакомился с произведениями великого индийского эпоса — «Махабхаратой» и «Рамаяной». В годы колониального господства эти творения народного гения стали «учебниками» патриотизма, самоотверженности и национальной гордости индийцев. Позже особенно глубокое влияние на юного Радхакришнана произвела фи-

лософская часть «Махабхараты» — «Бхагавадгита» («Песнь о Бхагавате»). Его волновали рассказы учителей о том, что крупнейшие мыслители обращались к ней в поисках ответов на мучавшие их жизненные вопросы, что с ней в руках отправлялись на эшафот индийские борцы за свободу. Изучение «Бхагавадгиты» явилось, пожалуй, решающим фактором в формировании умственных наклонностей будущего философа.

Разумеется, брахманское честолюбие его родителей диктовало им не ограничиваться начальным образованием сына, и они отправили его в соседний городок Тирупати для поступления в среднюю школу. Этот городок тоже пользовался репутацией священного места индуизма, его храмы тоже привлекали паломников. Царившее вокруг религиозное воодушевление еще более распаляло воображение впечатлительного мальчика. Впрочем, его склонность к религиозно-философскому мышлению стимулировалась и самой системой образования.

К концу XIX в. в Индии еще сохранялась порожденная колониализмом его односторонняя гуманитарная ориентация. Британская администрация нуждалась прежде всего в грамотных клерках для своих многочисленных офисов; ей не нужны были врачи и ученые, художники и музыканты, инженеры и философы. Как в средней, так и в высшей школе преподавались лишь те дисциплины, которые отвечали задачам комплектования управленческого аппарата выходцами из местного населения, в первую очередь юриспруденция, теория и история государства и права, а также английский язык и литература, история Британской империи, тенденциозно преподносимые основы всеобщей истории и т. д. Насаждая в стране преимущественно гуманитарное образование, колонизаторы преследовали и далеко идущие цели. По утверждению индийского социолога С. Б. Мукерджи, такое положение порождало у индийцев «комплекс неполноценности, отсутствие веры в свои силы и чувства собственного достоинства».

Радхакришнан много читает и с жадностью впитывает знания. Книги — верные и неизменные спутники — поглощают все его время. Он много занимается самообразованием — изучает санскрит, отечественную историю, литературу, религию и философию. Среднюю школу Радхакришнан оканчивает в городе Веллор, куда он перебрался из Тирупати, и здесь же поступает в «Вурис колледж». Однако провинциальная узость и недостаточ-

но хорошая постановка преподавания тяготят юношу, он переезжает в крупнейший культурный центр Южной Индии — Мадрас и становится студентом Христианского колледжа.

Это было привилегированное высшее учебное заведение, отличавшееся сравнительно либеральными порядками и довольно высоким уровнем обучения. Программа его включала наряду с религиозными предметами многие светские дисциплины, в частности английскую литературу, европейскую философию, всеобщую историю, а также историю и культуру Индии. Хотя это был христианский колледж, прием в него не обуславливался религиозной принадлежностью абитуриентов. Здесь были представлены студенты разных вероисповеданий, царила атмосфера веротерпимости и товарищества. Преподаватели, в большинстве своем европейцы, не допускали проявлений открытой дискриминации по отношению к студентам-индийцам.

Между тем христианские миссионеры прямо или завуалированно выражали пренебрежение к индуизму, сикхизму, джайнизму и другим местным верованиям, считая их религиями низшего сорта, что глубоко задевало национальное чувство местного населения. То было время, когда страна переживала подъем национально-освободительного движения — следствие «пробуждения Азии» под непосредственным воздействием первой русской революции 1905—1907 гг. Сложившиеся к этому периоду различные течения идеологии освободительного движения, патриотические школы в философии и культуре опирались на идеи возрождения древнего и славного прошлого страны. Еще не изгладились впечатления от пламенных выступлений демократа-просветителя Свами Вивекананды в Америке, Европе и на родине, в которых он славил отечественную культуру, индуизм и ведантистскую философию. Пользовавшиеся тогда большим влиянием радикальные национальные деятели Лала Ладжпат Рай, Бепин Чандра Пал и Ауробиндо Гхош провозгласили индуизм сердцевиной «нового национализма», а под руководством Бал Гангадхар Тилака индуистские празднества принимали форму массовых манифестаций против колониального господства.

В такой идейной атмосфере формировались интеллектуальные и общественные интересы Радхакришнана. Он решил посвятить себя изучению богатейшей философской

традиции Индии и сосредоточился на исследовании начальных этапов ее зарождения и становления. Это направление его занятий встретило благосклонное внимание преподавателей колледжа: их покорила серьезность и основательность, с какими юноша принялся за дело. Они одобрили и тему его диссертации на соискание степени магистра искусств, которую надлежало защищать после завершения курса, — «Этика веданты и ее философские предпосылки». Этот выбор отнюдь не был случайным. Уже тогда Радхакришнан столкнулся с весьма тенденциозной интерпретацией древнеиндийской философии западными учеными, стоявшими на позициях европоцентризма. Последние стремились всячески принизить ее значение и без колебаний утверждали, будто в ней совсем не затрагивались проблемы этики и будто она безразлична к вопросам морали, нравственного совершенствования человека.

Радхакришнан поставил перед собой задачу опровергнуть подобное утверждение и попытался осуществить это в своей диссертации. В 1907 г. она была успешно защищена и в следующем году опубликована. В аттестате магистра искусств, выданном Радхакришнану, отмечались ее высокие научные достоинства, глубокое знание автором индийской философии и отличное владение английским языком. И хотя сам он впоследствии заявил, что эта работа — плод незрелой мысли, она принесла ему репутацию серьезного исследователя и приглашение на должность помощника профессора в колледж Мадрасского президентства. Здесь молодой ученый проработал с 1909 по 1916 г., здесь оттачивалось его педагогическое мастерство, шлифовались ораторские способности и существенно углубились знания отечественной мысли. Много внимания уделял он развитию идей, заложенных в диссертации; в ряде философских журналов Англии появились его статьи по проблемам этики индуизма и древнеиндийской философии.

В 1915 г. произошло знаменательное для Радхакришнана событие, которому он, однако, не придал большого значения, — знакомство с известным адвокатом и редактором газеты «Индиан ревью» Г. А. Натесаном, человеком, который поддерживал постоянную связь с М. К. Ганди, пока тот жил в Претории и руководил борьбой против дискриминации индийцев. В том же году Ганди окончательно вернулся из Южной Африки на родину и остановился в доме Натесана, где

и встретился с Радхакришнаном. Оба они еще не были столь знамениты, как впоследствии, — это была встреча молодого философа и показавшегося ему довольно странным адвоката. Характер высказываний М. К. Ганди типичен для его умонастроения того периода — тогда он усиленно «экспериментировал с истиной», в частности увлекался диететикой. Он был не просто строгим вегетарианцем, но каждый раз придумывал новую рецептуру пищи, полагая, что это будет содействовать формированию активных и стойких участников движения сатьяграхи — выдвинутого им оригинального метода антиимпериалистической борьбы (массовые кампании ненасильственного несотрудничества и гражданского неповиновения, например неподчинение установлениям колониальной администрации, бойкот колониальных судебных органов, иностранных товаров, предприятий и т. д.). Главной же его заботой было всеми мерами предотвратить употребление мяса. В данный момент он пошел еще дальше по пути рафинирования вегетарианства: решил исключить из рациона молоко — важнейший продукт вегетарианского стола, — поскольку оно вырабатывается в организме коровы.

Радхакришнана Ганди убеждал: «Не пейте молока — это квинтэссенция говядины». Тот не соглашался: «В таком случае мы все каннибалы, так как пьем материнское молоко, которое суть квинтэссенция человеческого мяса». Радхакришнана раздражали подобные наставления, от них веяло необъяснимым фанатизмом. Он хотел переменить тему, но Ганди перешел к медицинским вопросам; он в ту пору еще осуждал современную цивилизацию и все, что с ней связано, включая медицину. «Тысячи людей рождаются в джунглях, — говорил он, — и обходятся без всякой медицинской помощи». Радхакришнан возразил: «Но в джунглях и умирают тысячи». — «Откуда вы это знаете?» — «А вы откуда знаете?» — ответил вопросом на вопрос Радхакришнан. Разговор принимал неприятный оборот, и Натесан счел за благо вмешаться. Обратившись к Ганди и указав на Радхакришнана, хозяин дома сказал: «Разве вы не знаете, он — профессор логики». Улыбка смущения озарила сосредоточенное лицо Ганди, и они мирно расстались. Беседа запомнилась, хотя Радхакришнан, разумеется, не мог знать, что судьба свела его с человеком, которому суждено было сыграть историческую роль в жизни родной страны.

В это время в зените славы находилась другая выдающаяся личность — поэт, писатель-гуманист Рабиндранат Тагор. Еще в 1913 г. за сборник стихов «Гитанджали» он получил Нобелевскую премию, став первым литератором Азиатского континента, удостоенным этой чести. Радхакришнан с жадностью принялся изучать произведения поэта; его заинтересовали мистические мотивы, пронизывавшие «Гитанджали», он ощущал близость мировоззрения художника слова собственному умонастроению. В апрельском и июльском номерах журнала «Квест» за 1917 г. были помещены две статьи Радхакришнана о философии Рабиндраната Тагора. Поэт откликнулся на них поощрительным письмом их автору. Воодушевленный, Радхакришнан решил продолжить исследование философских воззрений барда из Шантиникетона и в следующем году подготовил к изда-нию книгу «Философия Рабиндраната Тагора».

Когда появилась верстка книги, Радхакришнан послал ее Тагору с просьбой высказать свои соображения и написать к ней предисловие. 9 мая 1918 г. Тагор ответил: «Мне трудно написать предисловие к Вашей книге, ибо я не знаю, в чем в данном случае заключаются мои обязанности. Что касается моей философии, то применительно к ней я подобен Журдену, который всю жизнь говорил прозой, не ведая об этом. Вероятно, мысль, что в моих произведениях разбросаны, как в потоке, крупинцы чистого золота философских спекуляций и что можно посредством промывания песка и переплавки его драгоценных элементов добыть золотые слитки, польстит моему тщеславию. Но это должны определить читатели, с моей стороны было бы рискованно обнадеживать предпринявших это начинание и гарантировать его успех». Когда же книга вышла в свет, Тагор 28 декабря 1918 г. направил письмо автору, где высоко оценил его проницательность и литературные достоинства труда.

Новые публикации укрепили репутацию Радхакришнана как вдумчивого, серьезного ученого, и ему предложили должность профессора философии в Майсурском университете, там он проработал три года — с 1918 по 1921 — и издал работу «Власть религии в современной философии», демонстрирующую главное направление его философских исканий в те годы. В 1921 г. он получает приглашение занять пост руководителя кафедры имени короля Георга V по общественным и нравственным нау-

кам в самом авторитетном в Индии Калькуттском университете.

Десять лет, связанных с этим учебным заведением, были одним из самых плодотворных периодов в творческой жизни Радхакришнана. Несколькими годами раньше, в 1917 г., известный английский философ Дж. Мюирхед предложил ему написать для серии «Библиотека по философии» обстоятельный очерк отечественной философии в древности, но он лишь сейчас смог откликнуться на предложение. Всего два года понадобилось ему, чтобы систематизировать свои многолетние исследования. В 1923 г. крупнейшее лондонское издательство выпустило первый том его капитального труда «Индийская философия», а после опубликования в 1927 г. второго тома этот труд стал в известном смысле классическим — был переведен на многие иностранные языки (в 1956—1957 гг. появился и на русском языке) и принес его автору поистине всемирную известность.

Находясь в Калькутте, Радхакришнан сблизился с Рабиндранатом Тагором, и между ними установились дружеские отношения. Поэт охотно поддерживал начинания профессора; в 1925 г. они выступили с инициативой создания организации Индийский философский конгресс. Вплоть до 1937 г. Радхакришнан оставался бессменным председателем его Исполнительного комитета. На ежегодных сессиях этого форума, которые проводятся и по сей день, обсуждаются наиболее актуальные проблемы индийской философии, как и некоторые важные вопросы истории философской мысли человечества.

В июне 1926 г. в Лондоне состоялся Конгресс университетов стран Британской империи, а в сентябре того же года — Международный философский конгресс в Гарвардском университете США. Для участия в этих мероприятиях был делегирован С. Радхакришнан. В столице Англии он установил контакт с Л. П. Джексом — редактором периодического издания «Хибберт джорнел», в котором ранее напечатал несколько статей. Тот предложил ему прочитать цикл лекций в одном из колледжей Оксфорда на тему: «Индуистский взгляд на жизнь». Лекции привлекли широкую аудиторию и вызвали большой интерес. В том же году они вышли отдельной книгой. Виднейшие английские философы — С. Александер, Бертран Рассел, Дж. Мюирхед, Дж. Маккензи и другие дали ей высокую оценку. Радхакришнан приобрел популярность как крупнейший специалист по религиям и

философии Индии. Его приглашают выступать с проповедями в католических соборах, и христианская аудитория тепло принимает эти проповеди. В газетах о них появились лестные сообщения. В одном, например, говорилось: «Индийский проповедник обладает удивительной способностью сплести магическое кружево мысли, воображения и речи, но подлинное величие его проповеди заключено в некоем неопределимом духовном качестве, которое приковывает внимание, трогает сердце и возносит нас в более возвышенные сферы».

В Гарвард Радхакришнан прибывает окрыленный успехом. На пленарном заседании Международного философского конгресса он делает доклад о современной цивилизации, в котором проводит мысль о том, что она чересчур «материалистична», и ей крайне недостает «духовности». Позднее эти идеи были развиты им в книге «Кальки или будущее цивилизации» (1929). В США он читал лекции также в Гарвардском, Принстонском, Йельском, Чикагском университетах и всюду находил теплый прием.

В Калькутту Радхакришнан возвратился уже признанным авторитетом в области индийской философии и культуры, и неудивительно, что Джавахарлал Неру, прибывший туда в 1928 г. для участия в очередном съезде партии Индийский национальный конгресс, пожелал с ним познакомиться лично. Встреча с известным политическим деятелем имела для ученого особенно важные последствия, позже круто изменив его судьбу. Но тогда в результате беседы просто установились отношения взаимной симпатии.

В октябре 1929 г. Радхакришнан получил приглашение занять должность профессора кафедры сравнительного изучения религий в колледже Оксфорда, где ранее он читал курс индуистской философии. Кроме того, для широкой аудитории в университетах Лондона и Манчестера он выступил с лекциями на тему «Идеалистический взгляд на жизнь», в том же году выпущенными отдельной книгой.

Все возрастающая популярность Радхакришнана в Европе и Америке льстила самолюбию индийской научной общественности, испытывавшей чувство гордости за своего соотечественника. Было решено, что он еще больше прославит индийскую науку, возглавив один из университетов на родине. И в 1931 г. его избирают вице-канцлером университета Андхры в Волтейре. По тради-

ции, сохранившейся и сегодня, пост канцлера университета в стране формально занимает высший представитель центральной или местной администрации: в колониальной Индии — вице-король и крупные чиновники колониального аппарата, в независимой Индии — президент, вице-президент, премьер-министр центрального и главные министры местных правительств, губернаторы штатов и др. Таким образом, пост вице-канцлера фактически соответствует должности ректора. За пять лет пребывания Радхакришнана на этом посту университет Андхры превратился в одно из ведущих учебных заведений страны. Сюда были приглашены талантливые ученые, здесь наряду с гуманитарными преподавались и естественнонаучные дисциплины — важное достижение, способствовавшее созданию условий для превращения в будущем университета Андхры в кузницу национальных научных кадров.

Возвращение Радхакришнана из Англии на родину отнюдь не уменьшило его авторитета на Западе: в том же, 1931 г. его избирают членом Международного комитета интеллектуального сотрудничества при Лиге наций, среди членов которого представителей колониальных стран насчитывалось крайне мало. Это избрание знаменовало начало его широкой общественной деятельности не только в Индии, но и за рубежом. Успешная работа в данном Комитете определила в дальнейшем привлечение Радхакришнана к работе в ЮНЕСКО и на дипломатическом поприще. Он оставался членом Комитета вплоть до 1939 г., когда Лига наций практически прекратила свое существование.

В октябре 1936 г. Радхакришнана вновь приглашают в Англию — на сей раз ему предложили должность профессора религии и этики Востока в Оксфордском университете. Этика Востока... Незадолго до того профессора Оксфорда, как, впрочем, и многих других университетов Европы, утверждали, что на Востоке вообще нет никакой этики, что она — достояние лишь европейской мысли. Чуть больше полутора десятилетий минуло с тех пор, как Радхакришнан защитил диссертацию на степень магистра искусств, где задался целью опровергнуть эти европоцентристские взгляды. Позже он опубликовал ряд трудов, в которых обстоятельно и обоснованно доказывал, что восточная философия на протяжении тысячелетий, значительно опережая по времени Запад, разрабатывала самобытную теорию морали. Еще в 1923 г. в

первом томе своей «Индийской философии» он констатировал: «Индийскую философию часто упрекают в том, что она по своему характеру неправственна», что «в сфере индусского мышления этическая философия фактически отсутствует». В связи с подобными упреками он категорически заявлял: «Это обвинение, однако, несостоятельно... Насколько это касается действительного этического содержания, буддизм, джайнизм и индуизм не уступают другим философским системам. Нравственное совершенствование — первая ступень к божественному знанию».

И вот спустя 12—15 лет Радхакришнан ощутил реальные плоды своих усилий: крупнейшие европейские авторитеты вынуждены были отказаться от прежних предубеждений и даже пригласили его читать курс этики Востока. Он видел в этом не просто торжество истины, но победу над укоренившимся колониалистским предразсудком как предпосылку неизбежного краха в будущем идеологии колониализма в целом.

Лекции в Оксфорде, по признанию многих блестящие по форме и глубокие по содержанию, знаменовали большой успех научной карьеры выдающегося индийского мыслителя. За 16 лет (вплоть до 1952 г.) работы в Оксфордском университете он опубликовал множество трудов по различным проблемам философии, религии, культуры. 29 июня 1938 г. по приглашению Британской академии наук он выступил на ее годовичном собрании с докладом об индийской философии. Доклад произвел сильное впечатление, и Радхакришнана избрали действительным членом Академии. Он был первым представителем философской общественности колониальной Индии, удостоенным такой высокой чести.

Теперь его приглашают помимо университетов и международные организации и конгрессы. 24 июля 1938 г. он произносит речь на Всемирном конгрессе религий в Кембридже; в апреле следующего года направляется в лекционное турне по Южной Африке. В своих выступлениях помимо проблем индийской культуры он затрагивал и общественно-политические вопросы, в частности апартеида, который открыто и решительно осуждал.

Все эти годы Радхакришнан не порывает связи с родиной; он постоянно в курсе всех происходящих там событий; часто наезжает в Индию, где не только читает лекции в университетах, но и включается в националь-

но-освободительное движение, участвуя в руководимых Мохандасом Карамчандом Ганди кампаниях несотрудничества и гражданского неповиновения. Его восхищала личность индийского лидера, он невольно задавался вопросами: каким образом тот самый странный адвокат, которого он повстречал в 1915 г., стал Махатмой — «великой душой» и «отцом нации» (так его называли благодарные соотечественники)? Что за сила таилась в этом тщедушном человеке, за которым шли огромные массы индийцев и которого страшились могущественные владыки британского империализма? Благодаря чему созданное им учение — гандизм — овладело сознанием и чувствами многих миллионов борцов за национальную независимость? Радхакришнан понимает, что это вопросы далеко не простые. Задумав подготовить специальный труд о Ганди, он привлекает политических деятелей, сотрудничающих с лидером и близко знающих его. В итоге в 1939 г. под редакцией Радхакришнана вышел в свет один из первых обстоятельных сборников очерков о жизни и деятельности Махатмы Ганди. Этим индийский философ-патриот отдал дань глубочайшего уважения человеку, который олицетворял решимость его родного народа сбросить ярмо колониального угнетения.

Вторая мировая война застала Радхакришнана в Англии, и очень скоро зазвучал его голос протеста против агрессии и военного разбоя. Гнев и возмущение его вызвало известие о вероломном нападении фашистской Германии на Советский Союз.

Подъем национально-освободительного движения в Индии побуждает Радхакришнана вернуться на родину. Возвращению содействует его избрание в 1939 г. вице-канцлером авторитетнейшего в стране Индуистского университета в Варанаси (Бенарес). Здесь особенно высоко оценили его труды по индуизму и ведантистской философии, а он, с своей стороны, посчитал за честь возглавить университет, расположенный в наиболее «священном» из всех священных городов Индии. Стараниями ортодоксии программа в этом учебном заведении получила весьма одностороннюю теологическую направленность. Новый вице-канцлер, как прежде в университете Андхры, начал активно вводить преподавание естествонаучных дисциплин, и за семь лет его руководства профиль Индуистского университета существенно изменился.

Живя в Варанаси, Радхакришнан поддерживает кон-

такты с другими университетами страны, периодически выступает там с лекциями, в которых умело увязывает абстрактные вопросы философии с актуальными проблемами национального движения. Эти лекции привлекали широкую студенческую аудиторию. Он часто цитирует слова Ганди: «Я хочу, чтобы моя страна была свободной. Я не хочу униженной и поверженной Индии. Я хочу такую Индию, которая будет свободной и просвещенной. Такая Индия, если необходимо, должна быть готова умереть, чтобы жило человечество». Он приветствует принятую в августе 1942 г. знаменитую резолюцию партии Индийский национальный конгресс, обращенную к колонизаторам: «Вон из Индии!».

Радхакришнану никогда не были свойственны черты национальной ограниченности — участвуя в антиимпериалистической борьбе своего народа, он проявлял интерес к освободительным движениям и в других колониальных и зависимых странах. Неудивительно, что он охотно принял приглашение посетить Китай в мае 1944 г. и прочитать там цикл лекций. Двухнедельное пребывание в этой стране позволило собрать и обобщить значительный материал, и в том же году он издает книгу «Индия и Китай». Несколько позднее вышло его теоретическое исследование «Просвещение, политика и война».

После войны возобновляются лекционные турне Радхакришнана в Европе и Америке. В начале 1946 г. его вновь приглашают в США, где он выступает в Гарвардском, Йельском, Лос-Анджелесском, Мичиганском университетах. За ним прочно утвердилось слава выдающегося посланника великой культуры великого народа. Поэтому при формировании официальной индийской делегации на первую учредительную конференцию ЮНЕСКО общественность и власти не колеблясь поставили во главе ее именно Радхакришнана. Его избирают членом Исполнительного комитета, а в декабре 1948 г. председателем Исполнительного комитета этой международной организации. В 1947 и 1948 гг. он возглавлял делегации Индии на конференциях ЮНЕСКО в Мехико, Бейруте и Париже. Здесь в полной мере раскрылся дипломатический талант Радхакришнана.

В день, когда последний английский солдат покинул страну — 14 августа 1947 г. — и в полночь над Красным Фортом в Дели был поднят национальный флаг нового независимого государства на Азиатском континенте, Радхакришнан был среди ликующих соотечественников. Вме-

сте с другими крупными политическими деятелями он обратился с посланием к народу. Он счел нужным напомнить о «местном деспотизме» и «религиозной нетерпимости, которая приняла различные формы обскурантизма, умственной ограниченности, слепой преданности вере. Перед нами, — продолжал он, — открылись большие перспективы, но я хотел бы предупредить, что, если власть будет подавлять наши способности, для нас настанут печальные времена. Мы должны настолько развить наши способности, чтобы они помогли нам использовать возможности, открывшиеся перед нами. С завтрашнего утра или даже начиная с полуночи мы уже не сможем больше сваливать вину на британцев. Мы должны взять на себя ответственность за все, что делаем. Политика свободной Индии будет оцениваться в соответствии с тем, какой путь она изберет, чтобы служить интересам простых людей, обеспечивать их пищей, одеждой, кровом и социальными услугами».

В декабре 1947 г. Радхакришнан встретился с Махатмой Ганди, находившимся тогда в подавленном состоянии. Удовлетворение, которое он испытывал в связи с завоеванием страной независимости, перекрывалось чувством глубокой горечи и разочарования: вопреки его неустанной в течение трех десятилетий проповеди ненасилия, любви и всепрощения разыгралась самая страшная за всю историю Индостана трагедия. Во время раздела страны на два государства — Индию и Пакистан — произошла чудовищная индуско-мусульманская резня, унесшая десятки тысяч человеческих жизней, причинившая неисчислимый материальный ущерб, страшное горе и страдания многим миллионам простых индийцев. Не сумевший предотвратить братоубийственную вражду между индусами и мусульманами, Ганди с горечью заявил, что его философско-этическая доктрина потерпела фиаско; он оказался невольным свидетелем морального перерождения, нравственной деградации людей, вспышек звериных инстинктов. Это была глубокая духовная драма «великой души».

С тяжелым сердцем Радхакришнан отправился в Оксфорд. Не успел он там обосноваться, как 30 января 1948 г. пришла страшная весть о трагической гибели Ганди. В воскресенье 1 февраля по просьбе Радхакришнана в зале заседаний собрались профессора и студенты университета. Он выступил перед ними с проникновенной речью, посвященной памяти Махатмы, которого на-

звал «великим пророком нравственной и духовной революции». «Если Ганди обратился к политике, — говорил Радхакришнан, — то лишь потому, что рассматривал ее как ответвление этики и религии. Это не борьба за власть и богатство, а настойчивое, постоянное усилие, направленное на то, чтобы пробудить в придавленных миллионных массах стремление к достижению лучшей жизни, помочь им обрести чувства человеческого достоинства, подготовить их к свободе и братству, духовному совершенству и социальной гармонии.. Он стоял на стороне простых людей, которые воплощали в себе невероятное смешение героизма и самонадеянности, величия и убожества, он делал из них героев и организовал невооруженное восстание против британского господства... Ганди заплатил жизнью за вину тех, кто не шел в ногу с временем, — за их заблуждения, ненависть, реакционность, за акты насильственной смерти. Мы убили его тело, но его дух.. широко распространится во времени и пространстве и будет звать бесчисленные поколения к возвышенной жизни». Речь произвела огромное впечатление. Многие слушатели, потрясенные ею, подходили к Радхакришнану и выражали соболезнования индийскому народу.

Завоевав политический суверенитет, страна приступила к решению больших и сложных проблем национального возрождения и ликвидации тяжелого наследия двухсотлетнего господства колонизаторов. Одной из них явилась перестройка системы образования, в частности ее высшего звена. Первый премьер-министр молодого государства Джавахарлал Неру был убежден, что решение этой проблемы сможет обеспечить именно Радхакришнан, который был хорошо знаком с организацией высшей школы не только в Индии, но и в таких развитых странах, как Англия и США. В 1948 г. его назначают председателем Комиссии по университетскому образованию. Рекомендации Комиссии, представленные и опубликованные через год, легли в основу реорганизации системы университетского образования. Важнейшим ее элементом было всемерное расширение подготовки специалистов по естественным и техническим наукам.

Налаживались и крепили связи Индии с другими странами, среди которых особое место принадлежало Советскому Союзу. Проблема дружбы с ним приобрела первостепенное значение во внешнеполитической деятельности индийского правительства, ей уделял специальное

внимание Джавахарлал Неру. Еще за четыре месяца до провозглашения независимости, 13 апреля 1947 г., по его предложению временное национальное правительство заявило об установлении дипломатических отношений между Индией и СССР. В Москву чрезвычайным и полномочным послом была направлена Виджая Лакшми Пандит — известная политическая деятельница. По истечении срока пребывания ее на этом посту предстояло найти ей замену. В числе кандидатур назывались видный общественный деятель, журналист Девадас Ганди — редактор столичной газеты «Хиндустан Таймс» и крупный историк К. М. Паниккар, который ранее был представителем Индии в гоминьдановском Китае. Но Джавахарлал Неру, лично занимавшийся этим вопросом, решил отдать предпочтение Радхакришнану, и в сентябре 1949 г. тот прибыл в Москву в качестве посла Индии.

После вручения верительных грамот Председателю Президиума Верховного Совета СССР Н. М. Швернику С. Радхакришнан был принят Председателем Совета Министров И. В. Сталиным. Это свидетельствовало о том, какое важное значение Советское правительство придавало развитию дружественных отношений с Индией, и одновременно служило показателем уважения к ее посланцу. В течение двух с половиной лет Радхакришнан представлял Индию в СССР, и за этот период взаимопонимание между двумя государствами углубилось, определились направления их совместных выступлений по важнейшим проблемам международных отношений, были заложены основы дружбы и многостороннего сотрудничества народов Индии и Советского Союза.

Чрезвычайно занятый дипломатической работой, Радхакришнан тем не менее не прекращает и научных исследований. В 1952 г. в США ряд крупных философов Европы и Америки издают коллективный труд «Философия Сарвепалли Радхакришнана» в честь 65-летия со дня рождения выдающегося индийского мыслителя. К этому сборнику он написал вступительную статью, в которой изложил принципы своего мировоззрения, и полемическое заключение, где подвергал критике взгляды своих коллег, и в частности тех, кто участвовал в подготовке сборника.

К тому времени авторитет и популярность Радхакришнана настолько возросли, что в правящей партии Индийский национальный конгресс сложилось почти еди-

нодушное мнение, что именно он является наиболее достойным кандидатом на пост вице-президента Республики Индии. На всеобщих выборах в апреле 1952 г. он получает подавляющее большинство голосов. В качестве вице-президента Радхакришнан посетил с официальным визитом Советский Союз, США, Японию, многие европейские государства и развивающиеся страны, активно утверждая выработанный кабинетом Джавахарлала Неру миролюбивый внешнеполитический курс. В 1952 и 1954 гг. участвует в работе 7-й и 8-й генеральных конференций ЮНЕСКО в Париже и Монтевидео. За большие заслуги перед государством в 1954 г. он был награжден высшим орденом Индии «Бхарат ратна».

Неустанное усилие Радхакришнана по изучению духовного наследия индийского народа вызывают всеобщее признание, и в 1953 г. его избирают канцлером Делийского университета. За свою плодотворную научную деятельность он удостоивается звания доктора наук многих индийских и иностранных университетов. 18 июня 1956 г. во время его визита в Советский Союз Московский университет также присуждает ему почетную степень доктора философских наук.

В 1957 г. индийский народ вновь оказывает Радхакришнану доверие и честь, избрав его на второй срок вице-президентом страны. После смерти в 1960 г. президента Раджендры Прасада он временно исполняет и обязанности президента, а 13 мая 1962 г. избирается на этот высший государственный пост. Уже как президент Индии, он побывал с официальным визитом в СССР, США, Англии, Ирландии, Иране, Афганистане и Эфиопии.

В 1964 г. Индия понесла тяжелую утрату: 27 мая умер первый премьер-министр ее национального правительства Джавахарлал Неру. Радхакришнана связывала с ним многолетняя дружба и тесное сотрудничество. В тот же день он обратился с посланием к нации, в котором заявил: «Джавахарлал Неру был одной из крупнейших фигур нашего поколения, выдающимся государственным лидером, чье служение во имя свободы человечества незабываемо... Неру всегда был убежден, что Индия не может находиться в изоляции от других государств мира... Поэтому он выражал симпатии и оказывал поддержку освободительным движениям в странах Азии, Африки и Латинской Америке. Он верил в свободу всех людей безотносительно к их классовой, ре-

лигиозной и национальной принадлежности... Его смелость, мудрость и другие исключительные черты его характера обеспечивали единство нашей страны... Те из нас, кому суждено остаться и оплакивать потерю, не могут поступить достойнее, чем служить тем идеалам, в которые он верил. Это лучшая дань уважения, какую мы должны отдать нашему усопшему лидеру».

Смерть Джавахарлала Неру глубокой болью отозвалась в сердце Сарвепалли Радхакришнана, и это отразилось на его и без того подорванном здоровье. Он решает по истечении срока пребывания на посту президента уйти в отставку и целиком посвятить себя занятиям философией...

Незадолго до всеобщих выборов 1967 г., 27 февраля, автор этих строк, находясь в научной командировке в Индии, удостоился высокой чести быть принятым президентом Радхакришнаном. Его известили о моем пребывании в стране, и он пожелал встретиться с советским ученым, который в своей книге о современной индийской философии специальную главу посвятил критическому анализу его воззрений. Было воскресенье, и я подумал, что в выходные дни президент едва ли принимает посетителей. Примерно за час до назначенного срока я приехал в его канцелярию и получил подтверждение, что буду принят. Поскольку еще оставалось время, я решил ближе познакомиться с великолепной архитектурой президентского дворца Раштрапатибхаван. Во внутреннем дворике, окруженном с четырех сторон арками и колоннадой, ко мне подошел офицер и, представившись адъютантом президента, предложил сопровождать меня к главе государства. На мое замечание, что до назначенного срока осталось примерно 20—25 минут, он сообщил, что Радхакришнан распорядился провести меня к нему, как только я появлюсь в районе дворца.

От дверей на первом этаже по обе стороны ковровой дорожки, ведущей к лифту, стояли одетые в ливреи, но босые слуги. Зашторенные окна и кондиционеры создавали приятную прохладу. Кругом царил деловая тишина. Зеркальный лифт бесшумно поднял нас наверх. Меня ввели в небольшую комнату, убранство которой составляли шкафы, письменный стол и диван. Молодой человек, очевидно личный секретарь Радхакришнана, попросил меня сесть и вышел. Через минуту он вернулся и сообщил, что в соседнем помещении меня ждет президент.

Я вошел в отделанный белым мрамором зал. Радхакришнан приветствовал меня традиционно индийским жестом — сложенные вместе ладони. Мы сели на диван, перед которым стоял красивый, покрытый мрамором низкий столик. Я преподнес экземпляр своей книги. Радхакришнан с теплотой говорил о нашей стране, о советском народе, о Москве. Он с удовлетворением констатировал, что в СССР серьезное внимание уделяется исследованию не только древнеиндийских философских учений, но и мировоззренческих систем нового и новейшего времени.

С интересом разглядывал я моего собеседника. Он был одет в белое дхоти, на голове неизменный тюрбан. Ему шел 79-й год. На мой вопрос, как он себя чувствует, ответил, что здоровье оставляет желать лучшего. По его приглушенному голосу можно было понять, что затянувшаяся беседа утомляет его. Через несколько дней должны были состояться очередные выборы, и он сообщил мне, что баллотироваться на пост президента не будет, намерен уйти на покой и заняться исключительно научной работой. Тут же он между прочим заметил, что в ближайшее время должна выйти в свет его новая книга. Нельзя было не восхититься огромной душевной силой этого немолодого, больного, обремененного высокими обязанностями, но неустанно деятельного человека, радующегося выходу в свет своего очередного философского труда! Мы тепло попрощались. Я покидал дворец с мыслью, что вскоре он оставит Раштрапатибхаван, чтобы вновь вернуться к тому, с чего начал, — философским исследованиям. Жизнь возвращала его «на круги своя». 13 мая 1967 г. он переехал в Мадрас, где прошли последние восемь лет его жизни.

17 апреля 1975 г. Сарвепалли Радхакришнан умер. Этот день стал днем национального траура. Со всех концов земли поступали соболезнования индийскому народу в связи с тяжелой утратой. В послании Президиума Верховного Совета СССР по этому поводу говорилось: «Близкий друг Махатмы Ганди, верный соратник Джавахарлала Неру, С. Радхакришнан пользовался в нашей стране большим уважением и популярностью. Будучи послом Индии в Советском Союзе, а затем находясь на посту президента Республики Индии, С. Радхакришнан внес значительный вклад в дело укрепления и развития дружбы и сотрудничества между советским и индийским народами».

2. ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Классические даршаны — древнейшая мудрость человечества

Радхакришнан писал: «Наивные высказывания ведийских поэтов, изумительная способность упанишад пробуждать мысль, удивительный психологический анализ буддистов и замечательная система Шанкары столь же интересны и поучительны с точки зрения изучения культуры, как и система Платона или Аристотеля, Канта или Гегеля, если только мы изучаем их с научных позиций, относясь с уважением к прошлому и не презирая все чужеземное». Сопоставление индийской философии с античной и европейской нового времени отнюдь не случайно — это лейтмотив его историко-философских исследований. Еще с юношеской поры, как говорилось, Радхакришнан выступал против европоцентризма, против принижения философии Востока. И чем глубже изучал он отечественную мысль, тем увереннее и решительнее выступал против этих принципов. С другой стороны, чем больше он убеждался в несостоятельности европоцентристских положений, тем сильнее ощущал потребность в познании классических древнеиндийских философских систем и стремление продемонстрировать мировой общественности их величие и глубину, по которым они не уступали учениям античности.

Разумеется, эти побуждения Радхакришнана имели под собой и определенную социально-историческую почву: период, когда он обратился к интенсивному изучению истории индийской философии — 20-е годы XX в., был отмечен могучим подъемом национально-освободительного движения, наступившим под непосредственным воздействием Великой Октябрьской социалистической

революции. Этот подъем сопровождался ростом национального самосознания индийцев, обращением их лидеров к духовной культуре прошлого как к источнику вдохновения и гордости за бывшее величие Индии. Видный деятель Коммунистической партии Индии Ш. Г. Сардесаи констатирует: «В XIX в. и даже в первой четверти XX в. наши борцы за свободу рассматривали британское господство как подлый грабёж и презренное материальное корыстолюбие, опиравшиеся на нечеловеческую жестокость. Именно это они называли „западным материализмом“. Стремясь пробудить в индийских массах патриотические чувства самоуважения, гордости, веры в свои силы, они противопоставляли ему культурные и духовные ценности древней Индии, под которыми понимали самоотверженное страдание, жертвенность, служение, готовность идти на смерть».

Захваченный идеей «возрождения древнего и славного наследия Индии», Радхакришнан сосредоточил внимание главным образом на древнеиндийской философии — важнейшем компоненте духовного наследия. Но, обратившись к ее изучению, он оказался вовлеченным и в идеологическую борьбу, объектом которой давно уже стало это наследие.

Прежде всего Радхакришнан подверг острой критике подход западных ученых к индийской философии. Он развенчивает их нигилистическое, высокомерно пренебрежительное отношение к вкладу своей страны в сокровищницу духовной культуры человечества. «Многие из западных ученых, занимающиеся изучением индийской культуры, — отмечает он, — убеждены, что духовное развитие индийцев было приостановлено в самом начале и что не в силах последних открыть что-либо заслуживающее внимания в философии или религии, не говоря уже о науке, искусстве и литературе. Эти ученые уверены, что западные нации во все времена обладали монополией на действительную культуру и философское мышление». Радхакришнан далек от того, чтобы отрицать роль европейской цивилизации; он указывает, что объективный подход к этой проблеме исключает пренебрежение и требует «взаимного уважения и порожденной им симпатии»: «Объективно рассматривая историю, мы видим, что каждая нация имела свою собственную долю внутреннего света и духовных открытий».

По мнению Радхакришнана, сторонники интерпретации индийской философии с позиции европоцентризма,

которых он именует «современными эстетами», находят в ней лишь незначительное скопление «простых» понятий, выраженных «варварской терминологией» и окутанных «хаотической пеленой фантазии и многословия». Даже после путешествия по Индии, от Калькутты до мыса Коморин, такой эстет «отвергает всю индийскую культуру и философию, как „пантеизм“, „никчемную схоластику“, „явную игру словами“, которые во всяком случае не имеют ничего общего с Платоном или Аристотелем или даже Платином или Бэконом».

«Эстеты», претендующие на компетентность, выдвигают против индийской философии всевозможные «обвинения», которые Радхакришнан отводит одно за другим. «Обвинение» в равнодушии к этике он опроверг еще в своей магистерской диссертации, а затем в цикле лекций и ряде публикаций. Он доказывает, что учения древней Индии, в особенности те из них, что одновременно являются и религиозными доктринами — индуизм, буддизм и джайнизм, с точки зрения этического содержания не уступают философским системам Запада.

Что касается рассуждений «критиков» индийской философии о якобы присущем ей пессимизме, то априори, считает Радхакришнан, следует признать цель ее несовместимой с крайним пессимизмом. Если под ним «понимать чувство неудовлетворенности тем, что есть или существует, то индийская философия проникнута пессимизмом. В этом смысле любая философия пессимистична... Индийские мыслители являются пессимистами, поскольку они смотрят на мировой порядок как на зло или ложь, но они оптимисты, так как чувствуют, что имеется выход из него в царство истины, которая является благом».

Точно так же не принимаются «обвинения» в «консерватизме», «статичности», «догматизме», вытекающие из предпосылки европоцентризма о «неподвижности» Востока в целом и «застойности» его культуры, общественной мысли в частности. Радхакришнан убедительно показывает полную несостоятельность тезиса о застое. Он подчеркивает, что приверженность традиции, как характерная черта индийской философии, отнюдь не исключает факта ее непрерывного поступательного развития. Разумеется, это развитие нельзя представлять себе в виде прямой, восходящей линии: были периоды взлетов и падений, достижений и деградации, однако оно никогда не прерывалось. Внеш-

няя консервативность традиции вовсе не противоречит процессу внутреннего, содержательного обогащения мысли, процессу приращения философского знания (в какой бы форме оно ни выражалось) под воздействием тех новых устремлений человеческого «духа», которые порождала каждая историческая эпоха. Он пишет: «Различные народы в разные века вносили свой вклад в непрерывное развитие индийской мысли... Каждая система философии является ответом на определенный вопрос, который поставлен эпохой самой себе... Мы должны признать связь философии с историей, духовной жизнью и социальными условиями». И хотя современная индийская философия прочно опирается на духовное наследие, а деятельность философа в наши дни зачастую сводится к «реинтерпретации» древних идей, индийская мысль фактически лишена догматизма. Именно преемственность мировоззренческих традиций открывает простор для развития, углубления и «осовременивания» философских концепций.

В противоположность европоцентристским «уничжительным» оценкам индийской философии Радхакришнан подчеркивает ее самобытность и величие, рассматривает ее классические системы не просто как важный этап в становлении философской культуры человечества, но как древнейшую мудрость, выражение самых первых усилий человеческого разума выработать целостное миропонимание. Он отмечает непреходящую ценность классических доктрин для последующего развития философской мысли и духовной культуры в целом индийского и многих других народов, прежде всего Азиатского континента. «Индийская мысль, — пишет Радхакришнан, — это глава истории человеческого разума, полная для нас жизненного значения. Идеи великих мыслителей никогда не устаревают. Они оживляют прогресс, который, казалось бы, обрекает их на гибель. Самые древние фантазии иногда удивляют нас своим поразительно современным характером, ибо проницательность не зависит от современности... Даже если бы индийская мысль с точки зрения изучения культуры не представляла ценности, она все же имеет право на рассмотрение, хотя бы вследствие своей противоположности другим системам мысли и своего огромного влияния на духовную жизнь Азии».

Особенно важное значение индийской философии Радхакришнан видел в том воздействии, какое она

оказывает на сознание соотечественников. Только ее изучение, считает он, «может дать индийцу правильную перспективу исторического прошлого... приведет к уяснению действительного положения, усвоению более критического взгляда и освобождению ума от угнетающего чувства признания совершенством все древнее. Эта свобода от рабства перед авторитетами — идеал, достойный того, чтобы за него бороться».

В соответствии с традицией ученый именует системы древнеиндийской философии санскритским термином «даршана», толкование которого приобретает принципиальное значение для интерпретации этих систем; придерживается общепринятого деления их на группу ортодоксальных, признающих «священный» авторитет вед, и группу неортодоксальных, отвергающих этот авторитет; наконец, сводит к этим классическим системам сущность индийской философии в целом. И в трактовке понятия «даршана» и в изложении содержания самих доктрин со всей отчетливостью раскрываются идейные позиции Радхакришнана в качестве исследователя истории индийской философии.

Как же трактуется термин «даршана»? Философ исходит из того, что этот термин генетически связан с санскритским словом *дриш* или *дришь* — «видеть», под которым практически подразумевается акт восприятия, перцепции. Но при толковании восприятия в смысле «в́идения» появляется возможность для заключений не просто различной, но диаметрально противоположной философской направленности: «В́идение может быть или чувственным восприятием, или логическим познанием, или интуитивным опытом. Оно может быть обозрением фактов, логическим исследованием или прозрением души. Вообще „даршаны“ означают критическое изложение, логическое рассмотрение или философские системы».

Многозначность и известная аморфность рассматриваемого термина позволяет каждому исследователю в зависимости от своих идейных симпатий и антипатий, от характера собственного мировоззрения в конечном счете абсорбировать одно из значений, которое и становится отправным в подходе к интерпретации конкретных систем.

Говоря о понятии «даршана», Дебипрасад Чаттопадхья констатирует, что современные индийские философы «обычно неохотно вкладывают в него значение физической перцепции», они склоняются к толкованию

его как доктрины, способствующей освобождению, «спасению» и называемой, по индийской терминологии, *мокша-шастрой*. Такое толкование есть результат тяготения этих философов к одной особой системе классической философии, влияние коей сохраняется и поныне, — к адвайта-веданте, «согласно которой *атман*, или я, является единственной реальностью, и познание его истинной природы означает освобождение от оков земного существования». Д. Чаттопадхьяя замечает в связи с этим: «Определять *даршану* как *мокша-шастру*, а затем утверждать, что поскольку все наши философии назывались даршаны, постольку индийская философия, по существу, представляет собой стремление к *мокше*, логически недопустимо и исторически неверно».

Радхакришнан в трактовке термина «даршана» прямо данную точку зрения не разделяет. Но, подобно другим индийским философам, он не склонен понимать под ним и физическую перцепцию. Хотя он подчеркивает, что даршана — не интуиция, тем не менее именно к последней сводится в его рассуждениях смысл термина. «Слово „даршана“, — пишет он, — обладающее неопределенным значением, очень удобно, поскольку оно оправдывает как диалектическое обоснование крайнего монизма, так и интуитивную истину, на которой он основывается. С философской точки зрения „даршана“ есть проверка интуиции и ее последовательное распространение».

Эти положения всецело соответствуют все той же системе идеалистического монизма — адвайта-веданте, которая, как говорилось, определяет подход большинства индийских философов к интерпретации понятия «даршана». Это подход с идеалистических позиций, и своими дальнейшими пояснениями Радхакришнан не оставляет сомнений, что сознательно и решительно стоит именно на таких позициях: «„Даршана“ — духовное восприятие, весь кругозор, раскрывающийся душевному чувству. Этот взгляд души, возможный лишь там и тогда, где существует философия, является отличительной особенностью истинного философа. Итак, высочайшие триумфы философии доступны только тем, кто достиг в самом себе чистоты души... Черпая из этого внутреннего источника, философ показывает нам истину жизни, истину, которую чистый интеллект раскрыть не способен».

Иными словами, уже толкование Радхакришнаном термина «даршана» показывает, что он — сторонник наи-

более влиятельной из всех классических систем — веданты. Естественно, что его интерпретация философского наследия Индии не могла не быть идеалистической по своей сути. С этой интерпретацией не согласны философы, занимающие противоположные мировоззренческие позиции, но на его единомышленников она оказала заметное влияние. Д. Чаттопадхьяя пишет в своем капитальном труде «Локаяти даршина. История индийского материализма»: «..если где-либо я ссылаюсь на профессора Радхакришнана, то единственно с целью размежеваться с ним, и делаю это по той причине, что его последовательная интерпретация всего индийского философского наследства с последовательных идеалистических позиций пользуется широчайшей известностью как вне, так и внутри академических кругов».

Можно ли поэтому заключить, что работы Радхакришнана по истории индийской философии лишены какой-либо научно-практической ценности? Отнюдь нет. Как указывал К. Маркс, научное исследование «должно детально освоиться с материалом, проанализировать различные формы его развития, проследить их внутреннюю связь. Лишь после того как эта работа закончена, может быть надлежащим образом изображено действительное движение» (Соч., т. 23, с. 21). И в данном случае предпосылкой историко-философского анализа является обстоятельное изучение конкретных фактов и их максимально адекватное выражение. Эмпирическая стадия изучения истории философии не менее важна, чем для любой другой отрасли знания. Она предполагает раскрытие самого содержания доктрин, выяснение их генезиса и взаимосвязи с другими доктринами, освещение их категориального и понятийного аппарата; она связана и с текстологическим анализом философских памятников, комментариев к ним и их разнообразных толкований; кроме того, она позволяет вскрыть самобытно-национальную форму, в которой выступает умозрение.

Значение трудов Радхакришнана по истории индийской философии состоит прежде всего в том, что они опираются на огромный фактический материал, основываются на первоисточниках, передача содержания которых приближается к адекватному благодаря блестящему знанию автором санскрита, ряда древних и современных языков. Более того, в его научной деятельности существенное место занимает публикация в

переводе на английский язык крупнейших философских памятников Индии; эти публикации снабжены обстоятельными комментариями, раскрывающими смысл и значение комментируемых текстов.

В 1948 г. выходит в свет в переводе Радхакришнана упоминавшаяся ранее «Бхагавадгита», в 1950 г. — замечательный памятник буддийской литературы — знаменитый сборник изречений на пали «Дхаммапада». В 1953 г. он издает тексты главных упанишад, послуживших фундаментом ведантистской философии, в 1960 г. — трактат «Брахма-сутра», считающийся теоретической первоосновой учения веданты.

Естественно, публикации этих сочинений предшествовала большая исследовательская работа, результаты которой были отражены в монографиях, специально посвященных анализу их конкретного содержания. Так, еще в 1924 г. Радхакришнан создал труд «Философия упанишад», предисловие к которому написал Рабиндранат Тагор. Ведантистская система получила освещение в книге «Индуистский взгляд на жизнь», вышедшей в 1926 г., философия буддизма — в монографии «Гаутама-Будда» (1938) и т. д. В наиболее компактной форме исследования Радхакришнаном древнеиндийской философии представлены в его капитальном двухтомном труде «Индийская философия».

Истоки индийской философии

С чего же надлежит начинать исследование древнеиндийской философии? Радхакришнан предельно ясно сформулировал ответ: «Изучение гимнов Ригведы обязательно для правильной оценки индийской мысли. Чем бы мы их ни считали — полуоформившимися мифами или грубыми аллегориями, блужданием в потемках или незрелыми сочинениями, они все же служат источником более поздних обычаев и философских систем индоарийцев, и их изучение необходимо для верного понимания последующего развития мысли».

Датируемые II тысячелетием до н. э. веды (называемые самхитами) представлены четырьмя трактатами: «Ригведа» («Веда гимнов»), «Яджурведа» («Веда жертвенных формул»), «Самаведа» («Веда напевов»), «Атхарваведа» («Веда магических формул, заклинаний»). Особенности классических даршан определяет именно

первая: в ее гимнах, прежде всего космологических, отражены самые ранние попытки древних ариев понять окружающий их мир, осмыслить действие стихийных сил природы и укротить их. И не случайно свой труд «Индийская философия» Радхакришнан открывает рассмотрением «Ригведы».

Характеризуя гимны первой из самхит, Радхакришнан вскрывает их мировоззренческую неоднородность. Он отмечает, что они воспроизводят мировосприятие нескольких поколений древних ариев, содержат различные идейные наслоения, что и породило расхождения в суждениях и оценках. Он считает ошибочным утверждение выдающегося индийского философа Ауробиндо Гхоша, которого именует ученым-мистиком, о том, что «веды изобилуют намеками на тайные учения и мистическую философию». «Для Гхоша Веда — это тайная религия, соответствующая орфическим и элевзинским верованиям древней Греции». Данной точке зрения Радхакришнан противопоставляет мнение знаменитого индийского комментатора XIV в. Саяны, который «натуралистически интерпретирует ведийских богов, что получило поддержку европейских ученых», хотя иногда «толкует гимны в духе более поздней брахманской религии» *.

Индийский философ показывает, что соответственно той ранней стадии мышления в «Ригведе» переплетаются мифологические, космологические и религиозные представления. В последних он различает три наслоения: натуралистический политеизм, монотеизм и монизм. Он отмечает, что ведийские мудрецы, подобно древним грекам, рассматривали воду, воздух и прочее в качестве первичных элементов, которые создали все многообразие мира.

Очевидное проявление натуралистической тенденции в «Ригведе» Радхакришнан называет «наивным реализмом». Впрочем, эта тенденция не меняет коренной сущности гимнов, в совокупности демонстрирующих своего рода религию, связанную с обожествлением стихийных

* Исследователи считают, что комментарий Саяны — наиболее авторитетное из известных традиционных индийских толкований «Ригведы». По словам советского индолога Т. Я. Елизаренковой, «степень доверия к Саяне была долгое время тем критерием, который служил для различения направлений в изучении Ригведы западными учеными. Ясно, что в наше время интерпретировать и переводить Ригведу только с помощью комментария Саяны невозможно, но, с другой стороны, игнорировать его полностью было бы неправильным».

сил природы. Здесь уместно вспомнить высказывание Ф. Энгельса в «Анти-Дюринге»: «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы... Этот первоначальный процесс прослежен при помощи сравнительной мифологии — по крайней мере у индоевропейских народов — до его первого проявления в индийских ведах...» (Соч., т. 20, с. 328).

Многоярусный и противоречивый характер первой из самхит позволяет Радхакришнану определять представленное в ней мироощущение как религиозное: «В общем можно сказать, что Ригведа отображает религию неразвитой эпохи. Основная масса гимнов проста и наивна, выражая религиозное сознание духа, пока еще свободного от ухищрений последующего периода». Указание на «ухищрения последующего периода» весьма симптоматично.

Развивая свое (цитированное выше) положение, Ф. Энгельс пишет: «Но вскоре, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил» (Соч., т. 20, с. 328—329).

Радхакришнан тоже признает, что первоначальная примитивная религия вед развилась в «ухищенную» форму религиозных верований. Но он видит это развитие не в реально-исторической смене объектов обожествления (природных сил общественными), а в некоем имманентном духе самой религии. Движение этого «духа» позднее привело к возникновению новых вед, в частности «Яджурведы» и «Самаведы», а также брахманов — религиозных текстов, которые вместе послужили основой брахманизма **. Этой религии, в отличие

** Термины «брахман» и «брахмана» — различны по смыслу и значению. Под первым понимается, с одной стороны, член высшей

от ведийской, присущи более сложные мифологические представления, преимущественно связанные с ритуализмом. Веды и брахманы предназначались прежде всего для жрецов, которые руководили обширной, формализованной системой обрядов, имевших исключительно важное символическое значение. Становление брахманизма сопровождалось неуклонным возрастанием веры в «священную непогрешимость» вед. «Переходя к брахманам, — говорит Радхакришнан, — вы вступаете в век, когда божественный авторитет вед считается фактом. Именно в этот период веды претендуют на божественное откровение, а следовательно, и вечную достоверность... Авторитетность вед, столь рано провозглашенная в истории индийской мысли, оказала влияние на все ее последующее развитие».

Возникшие вслед за «Ригведой» другие веды, а также брахманы, которые ознаменовали всепроникающее воздействие ритуализма, развивались в направлении создания над ним своеобразной «идейной надстройки» в форме религиозно-мировоззренческой доктрины: поклонение природе и многобожие должны были уступить место системе монотеизма. Почему? По мнению Радхакришнана, «истинно религиозный дух не мог сохраниться в этой душной атмосфере ритуалов и жертвоприношений». Динамичной природой религиозного «духа» объясняет он перерастание мифологических представлений эпохи «Ригведы» в «монотеистическую религию». Он видит в этом «прогресс от поклонения внешним силам природы к спиритуалистической религии упанишад». Такая интерпретация, утверждает он, «по существу, соответствует современному историческому методу и научным представлениям о ранней человеческой культуре и совпадает с классической в Индии точкой зрения, высказанной Саяной».

Иначе говоря, анализ гимнов «Ригведы» служит своеобразной прелюдией к рассмотрению философии упанишад, которая, в свою очередь, явилась идейно-теоретиче-

касты (или варны) брахманов, с другой — категория индийской идеалистической философии, прежде всего веданты, обозначающая безличного абсолюта — демиурга и первоосновы всех вещей и явлений (пишется с заглавной буквы). По поводу второго термина Радхакришнан пишет: «Брахманы, образующие вторую часть вед, представляют собой сборники ритуалов, призванные служить руководством для жрецов при совершении ими сложных жертвенных обрядов».

ской основой той самой даршаны, приверженцем которой был Радхакришнан, — веданты. Упанишады действительно выступают как заключительная часть вед, являясь, по словам Радхакришнана, «фундаментом, на котором покоится большинство позднейших философий и религий Индии... Каждое возрождение идеализма в Индии находит в учении упанишад источник своего происхождения». И поскольку собственное идеалистическое учение Радхакришнана, опирающееся на веданту, естественно, тоже берет начало в упанишадах, постольку неудивительно, что именно их философии он уделил особое внимание, посвятив ей специальную монографию.

Радхакришнан отмечает многообразие идейного содержания этих текстов, их противоречивость, однако его привлекает прежде всего комплекс тех идей, которые образуют остов объективного идеализма веданты с ее определяющим принципом первичной духовной реальности. Он указывает, что творцы упанишад по-разному понимают природу этой первичной реальности — некоторые из них полагают ее проявлением Брахмана, или абстрактного абсолюта, некоторые же — порождением бога. Хотя по сути обе точки зрения выражают идеалистическое миропонимание и потому принципиально не различаются между собой, Радхакришнан проводит между ними определенный водораздел: «...одна рассматривает абсолюта как чистое бытие, считая мир случайной видимостью», другая — как «конкретную личность, необходимым выражением которой является мир. Первый взгляд более близок Шанкаре, а второй — Раманудже».

Отдает ли Радхакришнан предпочтение какой-либо из этих точек зрения? Нет, он стремится их «примирить» посредством идеи «двойственности точек зрения», которая вытекает из противопоставления логического, рационального познания реальности (в данном случае первичной, в ее идеалистическом выражении) ее интуитивному восприятию или постижению: «Когда мы рассматриваем абсолюта доступным человеку способом, при помощи логических категорий, то мы склонны считать его чем-то целым, которое связывает воедино различные элементы в нем. Абсолют рассматривается как личный бог, силой самовыражения (майей) которого поддерживается мир. Абсолют как чистое бытие (Шанкара) и абсолют как личность (Рамануджа) — это интуитивное и интеллектуальное изображения единого высшего фак-

та. Шанкара и Рамануджа могли утверждать свои взгляды благодаря тому, что эти два направления мысли пронизывают все упанишады».

Историческое значение последних Радхакришнан видит в том, что они послужили непосредственно отправным пунктом формирования и развития всех древнеиндийских даршан, за исключением локайты. Именно упанишады, констатирует он, «содержат элементы истинного философского идеализма, настаивающего на относительной реальности мира, на единстве и целостности духа и на необходимости этической и религиозной жизни». При этом мыслитель не умалчивает и об исторической ограниченности названных источников. По его мнению, их слабость обнаруживается в неспособности дать удовлетворительное истолкование «синтеза» человеческого сознания с упомянутым абсолютом, ибо «этот синтез достигается не столько ясным разумом, сколько интуицией». Ограниченность упанишад, на его взгляд, состоит и в том, что над их творцами «довлели верования ведийских религий... Вместо создания новых жизненных ценностей они стремились пропагандировать традиционные... упанишады, и это похвально, стремились сочетать возвышенный мистицизм с верой предков. Но их век не почувствовал даже существования возможности замены новым духовным идеалом мифологии прошлого. Возвышенный идеализм упанишад не стал популярным движением. Он не оказал влияния на общество в целом».

Все это, естественно, не могло удовлетворить последующие поколения мыслителей, которые, согласно Радхакришнану, старались разработать такие системы «возвышенного идеализма», которые служили бы неким действенным фактором жизни, а эту роль системы могли выполнять, лишь становясь своего рода религией. «Реконструкция была глубочайшей потребностью времени. Внедрения более глубокой и более духовной религии в обычную жизнь человека — вот чего жаждали в те времена». Потребность в новой «духовной религии» порождала оппозицию с разных сторон по отношению к господствовавшему в тот период брахманизму. Против него выступали как материалисты — локайтики, или чарваки, так и буддисты и джайнисты. Выступление первых было столь решительным, что Радхакришнан сравнивает его со «взрывной силой», но трактует это не как проявление борьбы материализма против идеализма,

реалистических представлений против религиозных, а как «обращение человеческого духа к самому себе и отрицание всего, что является для него внешним и чуждым»; философия чарваков устраняла религиозный догматизм, но лишь ради того, «чтобы освободить место для конструктивных усилий умозрения».

Эти «усилия» и были предприняты буддизмом и джайнизмом, адепты которых «пытались произвести реконструкцию, подчеркивая этические запросы духа. Но их попытки шли в революционном направлении», что выразилось в отрицании ими «божественного» авторитета вед. Поэтому, заключает Радхакришнан, буддийское учение «оказалось недостаточно глубоким, ему не хватало органического характера», а джайнизм, «остановившись на полпути», тоже оказался неспособным провести ту самую «реконструкцию религии», которая была «глубочайшей потребностью времени».

Таким образом, неортодоксальные даршаны, т. е. учения, не признающие «божественного» авторитета вед, — материализм чарваков, или локаята, буддизм и джайнизм — по мнению Радхакришнана, не смогли реализовать побуждения «религиозного духа», направленные на утверждение «более глубокой и более духовной религии». Эта задача была «по плечу» только веданте.

Веданта — важнейшая даршана

«Философия веданты, — заявляет индийский философ, — 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».

Если древнеиндийскому материализму Радхакришнан отводит всего лишь 12 из 620 страниц первого тома своего капитального труда «Индийская философия», то изложение учения веданты занимает почти половину второго тома, содержащего свыше 700 страниц. Не является ли уже одно это показателем его мировоззренческих симпатий и антипатий? Разумеется, другим ортодоксальным даршанам — пурва-мимансе Джаймини, вайшешике Канады, ньяйе Готамы, санкхье Капила и йоге

Патанджали — автор тоже уделяет много внимания — они занимают всю первую половину второго тома, но ни одна не получила у него такого детального описания, как веданта. Это вызвано, конечно, и несомненно огромным влиянием ее на развитие индийской философии. Но главная причина все же субъективная — личная приверженность Радхакришнана данной системе.

Известно, что это сложное философское учение в результате комментаторских наслоений и многочисленных интерпретаций приобрело различные модификации, однако в конечном счете оформилось в пять основных разновидностей: первая — *адвайта-веданта* Шанкары — философия абсолютного монизма, согласно которой Брахман, или абсолютная реальность, тождествен чистому сознанию, и потому материальный мир абсолютно нереален, а представления о нем являются плодом незнания, «авидьи». Вторая — *вишишта-адвайта-веданта* Рамануджи — доктрина ограниченного монизма, включающая учение о реальности как единичных душ, так и внешнего, или материального, мира. Третья — *двайта-адвайта-веданта* Нимбарки — концепция дуалистического монизма, согласно которой отношения бога и единичной души носят дуалистический и вместе с тем недуалистический характер. Четвертая — *двайта-веданта* Мадхвы — система чистого дуализма, утверждающая, что бог — единственный творец и правитель. Наконец, пятая — *шудха-адвайта-веданта* Валлабхи — доктрина чистого недуализма, в которой единичные души рассматриваются как искры верховного духа, или бога, но в своей обособленности и по своей сущности считаются тождественными богу.

Какая же из этих разновидностей в наибольшей мере импонирует Радхакришнану, какой из них принадлежит определяющая роль в формировании его собственного мировоззрения? Весь комплекс его суждений по проблемам истории индийской философии, характер описания классических даршан и его собственные философские убеждения не оставляют сомнений в том, что такой разновидностью веданты является первая из перечисленных — адвайта-веданта Шанкары.

Кратко изложив сущность важнейшего ведантистского текста — «Брахма-сутры» Бадараяны, в котором представлена концепция Брахмана, Радхакришнан переходит к подробному рассмотрению адвайтистского учения Шанкары. Обращают на себя внимание первые же вос-

торженные оценки этого 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».

Не менее восторженно отзывается он и о самом создателе 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 needing ни в предисловиях, ни в послесловиях... Шанкара дает нам истинный идеал философии...»

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 громоздкое, порой чрезмерно детализированное и эмоционально окрашенное изложение философии адвайта-веданты.

В биографии Шанкары Радхакришнан пишет: «Он нашел нам лучший путь примирения современных норм знания и веры с древними текстами и традициями». Здесь, вероятно, в большей мере желаемое выдается за действительное: ученый «обнаруживает» то, что хотел бы обнаружить. Противник европоцентризма, он стремится подчеркнуть жизненность, действенность, неизменную актуальность духовных традиций Индии; в то же время, как убежденный идеалист, питающий органическую неприязнь к материализму, он ищет «примирения» знания и веры, науки и религии, рационализма и мистицизма. И поскольку адвайта-веданта, с одной стороны, воплощает древнейшие традиции, а с другой — постоянно, на протяжении двенадцати веков оказывает сильное, порой кардинальное воздействие на процесс развития индийской философии в целом, постольку она и является той самой «идеальной» философской системой, которая указала путь к такому «примирению».

Однако, разумеется, этим «достоинства» адвайта-веданты, согласно Радхакришнану, отнюдь не ограничиваются. Ее «идеальность» проступает при воспроизведении им всей ее сложной структуры — подробное освещение ее здесь не представляется возможным, отметим лишь некоторые наиболее общие и принципиально важные положения, анализ которых особенно явно демонстрирует отношение Радхакришнана к адвайта-веданте как к философскому «совершенству».

Он видит в ней «истинный идеал философии» прежде всего потому, что она соответствует представлению о философии, которое существует в его собственном сознании. Он дает следующее ее определение: «Философия — это самообнаружение развивающегося духа человечества, а философы — его глашатаи». Категория «самообнаружения» возводится чуть ли не в ранг решающего условия всякой «истинной» мировоззренческой доктрины. «Теоретическая философия, — постулирует Радхакришнан, — заинтересованная в том, чтобы дедуцировать мир бытия из первого принципа — абсолютно-го Я, не содержащего в себе ничего случайного, — обязана, безразлично как на Востоке, так и на Западе, признать некий принцип самообнаружения...»

В учении адвайта-веданты о Брахмане в качестве высшей, или абсолютной, духовной реальности мыслитель и усматривал проявление подобного «самообнаружения развивающегося духа». Действительно, согласно Шанкаре, конкретное проявление Брахмана — это Ишвара, который характеризуется как «всевышний дух, всеведущий... и обладающий всеми способностями... Он — имманентный дух... проникающий в объективный и субъективный миры... Он — творец, правитель и разрушитель вселенной». Вполне очевидно, что подобная трактовка Ишвары согласуется с тем определением философии, коего придерживается Радхакришнан.

«Совершенство» адвайта-веданты усматривается им далее в ее органической связи с религией, но не в том общепринятом смысле, что, согласно В. И. Ленину, «идеализм философский есть... *дорога к поповщине*» (ПСС, т. 29, с. 322), а в смысле взаимосвязи философской (идеалистической) интерпретации мира, а также бога-абсолюта и их религиозного понимания. Оценивая в этом плане адвайту Шанкары, Радхакришнан отмечает: «Бесформенный абсолют... представляется как оформленный... для целей культа. Почитание бога не

является преднамеренной ложью, так как бог — это форма, в которой только абсолют и может быть изображен конечным разумом... 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». Именно так, что будет показано ниже, понимал религию и сам Радхакришнан. Это служит еще одним объяснением, почему для него адвайта-веданта — «идеал философии».

Индийскому мыслителю импонирует и трактовка Шанкарой индуизма как толерантной религиозной системы, мирно сосуществующей с другими религиями. «В Шанкаре, — пишет 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».

Такое толкование воззрений средневекового философа имело для Радхакришнана принципиальное не только теоретическое, но и практическое значение. Он выступал непримиримым противником коммунизма — индуистского, мусульманского или любого другого, поскольку видел в нем источник религиозно-общинной розни, грубого фанатизма, дезинтеграции индийского общества. Он решительно отвергал толкование адвайта-веданты как системы, якобы обосновывающей «исключительность» индуизма, его «превосходство» над другими верованиями и в силу этого обладающего якобы «правом» подчинять и даже «поглощать» их. Именно сторонникам подобного толкования философии Шанкары он адресует следующие слова: «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».

Развивая эти идеи, Радхакришнан даже акцентирует непосредственно на политической значимости религиоз-

но-толерантных принципов адвайта-веданты. Он подчеркивает, что Шанкара, «как никто другой», был свободен от какого-либо фанатизма и религиозной нетерпимости, он сочувственно и одновременно критически относился к существующим религиям, отрицая или подвергая критике разного рода вредные 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. 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» (курсив мой.— А. Л.).

Все эти положения имели важное значение в период подъема национально-освободительного движения, когда единство всех антиимпериалистических сил страны становилось неперенным условием успеха борьбы против колониального господства. Они не утратили своей актуальности и в независимой Индии, ибо объективно содействуют прогрессивным силам в их борьбе с коммунализмом и правой реакцией, инспирирующими религиозно-общинные столкновения.

Наконец, адвайта-веданта близка Радхакришнану своим критическим и враждебным отношением к тем философским учениям, к которым проявляет неприязнь и он сам: «Каждая система мышления определяется не только положительным содержанием, которое она стремится выразить, но и взглядами, которым она желает себя противопоставить».

Адвайта-веданта обнаруживает, например, общие идеи с буддизмом; однако, так как последний не признает «божественного» авторитета вед, Шанкара относится к нему весьма сдержанно. Излагая этот сюжет, Радхакришнан всячески стремится сгладить различия и противоречия между двумя даршанами: «Несомненно, существует сходство между воззрениями буддизма и адвайта-веданты, и это не удивительно ввиду того факта, что обе эти системы имели своей основой упанишады». Впрочем, Радхакришнан тут же замечает, что если Шанкара ясно осознавал этот факт, то Будда, по-видимому, его отрицал.

Возражения Шанкары вызывали и отдельные положения других систем — скажем, ньяйи и вайшешики,

пурва-мимансы, — признающих авторитет вед. Особенно резко он порицал санкхью, раннее учение которой содержало весомые материалистические тенденции. Он не мог примириться с тем ее тезисом, что вселенная представляет собой результат трансформации первоначальной материи. Он писал даже, что данная точка зрения «противоречит ведам и учению Ману, основанному на ведах». Но наиболее яростно обрушивался Шанкара на материалистическую даршану локаяты за признание ею четырех элементов — воздуха, огня, земли и воды — в качестве исходных материальных элементов природы. Он заявлял: «Локаятики не признают существования чего-либо иного, кроме четырех элементов».

С этой критикой солидаризировался и сам Радхакришнан, что служит ему одним из оснований для утверждения: «Система Шанкары не имеет себе равной по своей метафизической глубине и логической силе... Это великий образец монистического идеализма, и трудно найти другую, подобную систему, дающую такое, до конца последовательное метафизическое опровержение».

Итак, пафос исследования Радхакришнаном древнеиндийской философии сводится к прославлению одной, наиболее влиятельной, даршаны, страстным приверженцем которой он сам является, — адвайта-веданты Шанкары.

Древнеиндийский материализм и классическая логика

Идеалистически ориентированная интерпретация первоисточников древнеиндийской философии определила и аналогичный подход Радхакришнана к анализу конкретных даршан. Рассматривая в первом томе своего труда неортодоксальные системы — буддизм, джайнизм и локаяту — и приступая к освещению последней, он заявляет: «Материализм является первым ответом на вопрос, до какой степени наш невооруженный разум помогает нам разобраться в трудностях философии». Именно при разборе локаяты отмеченный подход обнаруживается со своей отчетливостью.

Будучи идеалистом, Радхакришнан, естественно, не мог питать симпатий к материализму, но его неприязнь к нему зачастую приводит не только к утрате объектив-

ности, но и к прямым намерениям дискредитировать это учение, принизить его роль в развитии философской мысли Индии. Тенденциозность становится особенно очевидной при сопоставлении взглядов Радхакришнана с воззрениями Джавахарлала Неру, который, не являясь материалистом, придерживался трезвого, реалистического взгляда на духовные традиции страны в целом.

«В Индии, — писал Дж. Неру, — гораздо больше, чем в других странах, старое представление о социальной организации и лежащие в ее основе мировоззрения дожили, в известной степени, до наших дней. Это было бы невозможно, не обладай они какими-то достоинствами... С другой стороны, если бы их отрицательные стороны не оказались сильнее этих достоинств, они не потерпели бы краха в конечном счете, не оторвались бы от жизни и не стали обузой и помехой». Дж. Неру констатировал, в частности, что «многовековая традиция философского мышления» в определенной мере обусловила склонность индийцев к квиетизму, но в то же время подчеркивал, что необходимость порвать со многими отжившими, консервативными пережитками прошлого «не означает разрыва с тем в этом прошлом, что живет и способно дать жизнь новому... Мы никогда, — продолжал он, — 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... Мы никогда... не перестанем гордиться этим нашим благородным наследством». Примечательно, что из всего многообразия этого «благородного наследства» Неру выделял традиции рационалистические и материалистические. В упанишадах его привлекала «сила мысли, пытливость, рационалистическая подоплека». По его мнению, их специфической чертой является вера в истину, в их исканиях нет «смирения перед всемогущим божеством», а, напротив, обнаруживается «торжество разума над окружающей его средой». Перечисляя «достоинства и недостатки индивидуалистической философии» упанишад, Дж. Неру исходил из убеждения, что последняя «не распространилась среди масс в сколько-нибудь значительной степени», и это повлекло за собой углубление интеллектуального разрыва между «творческим меньшинством и большинством». «С течением времени это привело к возникновению новых движений — могучей

волны материалистической философии, агностицизма, атеизма».

Далее Джавахарлал Неру отводит несколько страниц своей известной книги «Открытие Индии» специально характеристике древнеиндийского материализма. Отметив, что тексты локаяты в свое время исчезли и ссылки на них содержатся лишь в критических сочинениях ее противников, он пишет: «Не может быть, однако, сомнения в том, что материалистическая философия имела распространение в Индии на протяжении ряда веков и что в то время она оказывала сильное влияние на народ». Неру подчеркивает, что само стремление дискредитировать материализм свидетельствует о том, какое большое значение он имел в глазах его оппонентов — жрецов и других служителей ортодоксальной религии, видимо и уничтоживших всю материалистическую литературу: «Материалисты нападали на авторитет и на непогрешность канонов в мышлении, религии и теологии... Они восставали против всех форм волшебства и суеверий. Во многих отношениях общий дух их теории подобен современному материалистическому подходу...»

Эти идеи индийского лидера принципиально важны для формирования реалистического, объективно обоснованного подхода к национальным идейно-философским традициям в целом и к материалистическим в частности.

Что касается Радхакришнана, то он пороки древнеиндийского материализма находит как раз в том, что составляет его достоинства, — в положениях, противоположных идеализму, спиритуализму, религиозным предрассудкам. Он заявляет: «Мы узнаем из их взглядов, к чему приводит нас необузданная, освободившаяся от всяких ограничений мысль». Он убежден, что об этой «необузданности» свидетельствуют, например, следующие принципы учения чарваков, или локаяты: «Не существует никакого другого мира, кроме этого, и нет ни неба, ни ада. Все это измышления шарлатанов. Религия — это глупое заблуждение, болезнь разума. Бог во все не является необходимым для объяснения мира...» Гносеологию локаяты Радхакришнан препарирует в духе вульгарного материализма: «Поскольку чувственное восприятие является единственной формой познания, материя есть единственная реальность... Мысль является функцией материи. Уместно использовать здесь знаменитое изречение Кабаниса о том, что мозг выделяет

мысль так же, как печень выделяет желчь». Этике древнеиндийского материализма приписывается сугубо утилитарная, грубогедонистическая природа: «Согласно этой теории наслаждение и страдание — основные факторы жизни. Неограниченный гедонизм является этическим идеалом материалистической школы. Надо есть, пить и наслаждаться жизнью». Это учение — продукт примитивного, неразвитого сознания: «Когда люди, освободившись от предрассудков и религиозных суеверий, начинают размышлять, они легко принимают материалистическое учение, но при более глубоком размышлении они отходят от него».

Приведя еще ряд подобных «тезисов», Радхакришнан сообщает, что на протяжении веков «материализм, естественно, подвергался многочисленным и резким нападкам» (с которыми он явно солидаризируется), и заключает: «Позиция материалистов, таким образом, должна быть признана внутренне противоречивой». Немудрено, полагает он, что система чарваков была вытеснена теоретически «более совершенными» идеалистическими даршанами. На этом основании и выдвигается в качестве непреложного положение о «преимущественно спиритуалистическом характере» философии в Индии. «...Монистический идеализм, — утверждает он, — приобретает значение истины. К нему ведет все развитие индийской мысли. На нем основываются религии буддизма и брахманизма. Такова глубочайшая истина, поведенная Индии».

Из сказанного следует, сколь существенно различны суждения о древнеиндийском материализме Джавахарлала Неру и Радхакришнана, и это несмотря на то (или, напротив, именно благодаря тому), что первый не был профессиональным философом. Трезвые оценки Дж. Неру, человека, обладавшего ясным, проницательным умом и широким кругозором, вытекали из того, что он был свободен от предубеждений и философских пристрастий, хотя и придерживался в общем и целом идеалистического мировоззрения. Радхакришнан же с первых шагов научной деятельности и до конца жизни оставался приверженцем объективного идеализма веданты.

Уничжительное отношение Радхакришнана к единственной материалистической даршане — локаяте резко контрастирует с его благосклонным отношением к ньяе и вайшешике, поскольку они, особенно первая, содержат древнейшее в стране учение о способах и приемах по-

знания, прежде всего логических: «В то время как другие системы индийской мысли являются главным образом умозрительными... ньяя и вайшешика представляют собой аналитический тип философии... Каждая система индийской мысли принимает основополагающие принципы логики ньяйи. Ньяя служит введением во всякую систематическую философию». Законом «правильного» мышления Радхакришнан придавал исключительно важное значение и с полным правом, обобщая исторический опыт развития индийской философии, утверждал, что каждая новая эпоха в ее развитии открывалась реформой в логике. Важные достижения в данном плане связаны именно с системой ньяйи, которая «указывает, что устойчивая философия может быть построена только на основаниях логики». Эта даршапа существенно обогатила древнеиндийскую логику, которая уже в то время несколько не уступала античной.

Радхакришнан констатирует, что история литературы ньяйи насчитывает свыше двадцати столетий, и это само по себе служит достаточным свидетельством ее популярности и огромного влияния. Он показывает, что термин «ньяя» отражает ее сущность как логического учения: буквально означает «аргумент», то, посредством чего приходят к заключению. В обычном употреблении он выступает как синоним понятий «верный» или «правильный», т. е. получает значение науки о правильном рассуждении или правильном познании, «Логика ньяйи разрабатывает принципы, посредством которых мы приобретаем знание. Она стоит на точке зрения естественного познания, и ее законы являются не правилами поведения, а общими положениями, основанными на наблюдении средств, с помощью которых человек удовлетворяет свои интеллектуальные потребности».

Подробно рассмотрев все аспекты учения ньяйи, назвав ряд его недостатков, Радхакришнан подчеркивает, что оно представляет собой естественную и необходимую, хотя и никоим образом не окончательную, ступень в эволюции мысли. Оно служило индийским философам на протяжении длинного ряда столетий средством действительного познания, «быстрого и уверенного различения между истинными и ложными выводами». Но, конечно, он стремится истолковать достоинства ньяйи в духе собственных убеждений: утверждает, что слабость и сила этой философии коренятся в ее попытке применить метод обычного здравого смысла и опыта к проблемам и

религии и философии. Ее слабостью он считал постулат об объективном, реальном существовании познаваемого мира и рационалистические принципы его истолкования; ее силу видел в признании божественного авторитета вед и в представлении о душе как субстанции, отдельной от физических субстанций. «Как мы отличаемся от вещей, которые делаем, — пишет Радхакришнан, — так и божественный дух, являющийся причиной всех вещей, отличается от своего изделия — мира. Как мы преобразуем существующий материал, так и бог преобразует имеющиеся элементы — души и атомы, совечные с ним. Так ньяя пытается оправдать впечатление здравого смысла и построить метафизику плюралистического реализма».

Ограниченность этой системы Радхакришнан усматривает, естественно, в том, что не согласуется с объективным идеализмом веданты. Указывая, что взгляд ньяйи «не является окончательным», он вменяет ей «в вину» механическое объяснение реальности, а это «исключает факт развития». Он не считает ее истинной системой, а приписывает ей лишь «правдоподобие», обусловленное «настойчивостью, с которой она отвергает голый субъективизм», тогда как ни одна даршана, включая адвайта-веданту Шанкары, «не принимает чистого субъективизма». Но наиболее существенный недостаток ньяйи Радхакришнан находит в том, что она несистематически разрабатывала свои идеи с теологической стороны, которую позднее обстоятельно разработал Рамануджа.

В целом же, повторяем, Радхакришнан чрезвычайно высоко оценивал логику ньяйи, отметив, что созданный ею «органон критического и научного исследования» является ее величайшим вкладом в развитие индийской общественно-философской мысли, что логическая схема ньяйи снабдила философию «принципиальными категориями мира познания, которые используются даже в наши дни».

Нельзя в этой связи не обратить внимание на то, что точка зрения Радхакришнана касательно оценок древнеиндийской логики совпадает с мнением многих индийских и зарубежных исследователей. Примечательны в этом отношении высказывания выдающегося советского ученого В. И. Вернадского, проявлявшего большой интерес к индийской философии и ее логике: «Еще глубже шла работа *логической мысли*. Хронология ее — главным образом в области индийских культур — еще не

установлена. Благодаря непрерывной работе многих поколений мыслителей, вызвавших могучее течение „учеников“ — многих тысяч людей в течение многих смен поколений, началось не менее чем за 3000 лет до нашей эры в разных частях государственных образований арийского населения Индии — пришельцев в область древних доарийских культур „дравидских“ культурных образований, могучее философское религиозное течение, создавшее основы великих логических построений, живых до наших дней. С длительными периодами остановок творческой мысли — в связи с трагедиями истории — индийская логическая мысль самостоятельно создала стройную систему за столетия до ее выявления в среде эллинской цивилизации. Допустимо ее реальное влияние на логику Аристотеля, до XVII—XIX вв. единственную, господствовавшую в нашей науке.

Индийская логическая философская мысль оказала огромное влияние на цивилизацию Азиатского континента... В Индии собственно традиция *логической мысли* не прерывалась, а в XIX в., под влиянием западноевропейской, единой, современной научной культуры, возродилась мощно и глубоко».

В свете положений подобного рода особенно отчетливо обнаруживаются односторонне идеалистические позиции в подходе Радхакришнана к древнеиндийской логике. Это служит еще одним подтверждением того, что в исследовании истории индийской философии, в трактовке ее конкретных даршан, как и в истолковании ее общих и специфических особенностей, он выступал не как «беспристрастный» наблюдатель, свободный от каких-либо идейных предубеждений, а как мыслитель, приверженный системе объективного идеализма Шанкары.

Будущее философии и философия будущего

Обобщая итоги изучения древнеиндийской философии, Радхакришнан подчеркивает единство всех ее систем — единство в многообразии. Это единство он представляет в виде храма со множеством вестибюлей, проходов и колонн, символизирующих различные школы, учения, доктрины и концепции. Реальное же выражение единства философ видит в верности традиции и «преданности истине». «Каждый мыслитель, — пишет он, — признает,

что принципы его предшественников являются камнями в здании духа... Более поздние индийские мыслители подтверждают различные философские толкования о вселенной, выдвинутые ранними мыслителями, и рассматривают их как постоянно меняющиеся приближения к правде в целом». Это единство древнеиндийских даршан и верность их творцов традиции обусловили преемственность в истории философии.

Радхакришнан придерживался оптимистического взгляда на процесс развития, признавая его неизменно поступательный, прогрессивно устремленный характер. Преемственность отнюдь не рассматривалась им как элементарная филиация идей. «Последовательность мысли, — утверждает он, — не является непостоянной и бессмысленной. Индия верит в прогресс, потому что... циклы развития мысли находятся в органической связи. Внутренняя нить непрерывности никогда не обрывается... Течения прогресса и регресса смешиваются. На одной стадии силы прогресса двигаются вперед с постоянным размахом, на другой кривая этого движения идет то вниз, то вверх, и иногда кажется, что силы упадка разрушают силы прогресса, но в целом история движется вперед».

Как представляет себе Радхакришнан ход и направление движения философии? Он считает, что смысл историко-философского исследования в том и состоит, чтобы заглянуть в будущее. Для понимания этого будущего нужно опираться на опыт прошлого и, вскрывая его реальные достижения и их роль в формировании современности, определять содержание и пути прогресса. «Мы можем видеть дальше, чем наши предшественники, так как мы можем стать на их плечи. Вместо того чтобы строить науку на основаниях, которые известны и лежат в прошлом, мы должны строить большое здание науки в согласии как с древней попыткой, так и с современной точкой зрения».

Одним из важнейших компонентов опыта прошлого является философская мысль, духовные традиции, истоки которых восходят к древнеиндийским даршанам. Именно от них начинается свое летосчисление философская культура человечества. В течение четырех тысячелетий многие поколения мыслителей «вели тяжелую борьбу за то, чтобы пополнить некоторыми свежими фрагментами вечно незавершенную сумму человеческого познания. Но человеческая теория не достигает цели, которой она не может ни оставить, ни добиться... После всех попыток

философов сегодня мы стоим в отношении решения конечных проблем очень близко к тому уровню, на котором мы стояли в давно минувшие века...».

Означает ли это, что неустанные усилия постигнуть и решить вечные проблемы мировоззрения оказались бесплодными? Отнюдь нет, «философские искания не напрасны», потому что, при всей незавершенности процесса философского освоения действительности, человечество не может обойтись без философии в силу специфической функции, которую она выполняет, — «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».

Эти функции, убежден Радхакришнан, выполняет непосредственно и индийская философия. Несмотря на свой преимущественно спиритуалистический характер, она «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».

Из этого вытекает, что познание социальной истории народа невозможно без изучения истории его философской мысли. Самой деятельной, творчески-активной функцией ее обуславливается значение исследования процесса ее формирования и исторического развития. Как отмечалось, Радхакришнан был далек от того, чтобы представлять это развитие как некое гладкое, плавное восхождение от одной ступени к другой. Напротив, он признавал его глубокую противоречивость, неравномерность, волнообразность, и наглядной иллюстрацией служила история индийской философии.

Два исторических события определили ее судьбу в новое и новейшее время — «мусульманское вторжение» и колониальное завоевание Индии. Надо заметить, что Радхакришнан допускает ошибочное толкование проблемы периодизации истории страны. Джавахарлал Неру писал по поводу таких представлений: «Английские, а также некоторые индийские историки обычно делят историю Индии на три крупных периода: древний, или индусский, мусульманский и британский. Это деление не является ни разумным, ни правильным. Оно вводит в

заблуждение и создает ложную перспективу; при этом исходит скорее из поверхностных изменений в верхушке, чем из существенных перемен в политическом, экономическом и культурном развитии индийского народа... Таким образом, говорить о мусульманском вторжении в Индию или о мусульманском периоде в Индии было бы так же ошибочно и неправильно, как и называть приход англичан в Индию христианским вторжением или именовать период английского господства в Индии христианским периодом. Ислам не вторглся в Индию: он пришел в Индию несколькими веками раньше».

С «мусульманским периодом» в истории Индии Радхакришнан пытается связывать те изменения, которые тогда претерпела индийская философия. Эти изменения, согласно его интерпретации, исключительно негативного порядка: «Политические изменения, которые произошли в результате установления магометанского господства, привели к тому, что человеческий разум стал консервативным». «Мусульманское вторжение», по мнению философа, повлекло за собой столкновение культур — мусульманской и индусской, а результатом, в свою очередь, явилось то, что «индусы скрепили свою нацию прочным союзом и единством и целиком оградили себя от проникновения вторгшихся идей».

Иначе говоря, вольно или невольно Радхакришнан пришел к мысли о противопоставлении так называемых мусульманской и индусской культур. В таком противопоставлении последняя выступала как более высокая по уровню развития, но под натиском первой вынуждена была уступить и утратила свой прежний жизненный импульс или «творческий дух». Это коснулось также и философии: «Когда творческий дух оставил философию, она слилась с историей философии. Она отреклась от своих функций и погрузилась в мир собственных иллюзий. Когда она перестала быть руководителем и опекуном всеобщего разума, тем самым она причинила себе вред».

Значительно более реалистически освещает Радхакришнан изменения, затронувшие индийскую философию в годы британского колониального порабощения страны. Если на первых порах, вплоть до начала XIX в., индийцы полагали, что английское правление принесет Индии прогресс и процветание, и склонны были видеть в нем «утреннюю зарю золотого века», то вскоре они расстались с этими иллюзиями: «Бюрократический деспотизм

тизм, который забывает духовные цели, не может, не смотря на всю свою цельность и просвещенность, своим правлением давать силы людям и поэтому не может вызвать в них какого-либо живого отклика». Грабительская, несущая угнетение политика британского колониализма стимулировала в начале XX в. могучий подъем национально-освободительного движения, которое англичане называют «смутой, восстанием или вызовом».

В духовной же сфере колонизаторы «пытались насаждать свою цивилизацию, которую, естественно, считали высшей, и это вызывало беспокойство у индийцев... Индия не питает никакой симпатии к этой политике культурного империализма... Тот, кто знаком с историей прошлого Индии, может сочувствовать ее желанию поселиться в своем собственном духовном доме...». «Культурный империализм» породил застой и в процессе развития индийской философии: «Неудивительно, что философские сочинения недавнего прошлого стоят значительно ниже уровня лучших работ прошлых столетий. Если бы мысль была меньше задавлена, то она обладала бы большим полетом».

Упадок индийской философии в условиях колониального порабощения страны, естественно, выдвигает проблему выработки путей и средств ее возрождения и дальнейшего развития. Радхакришнан не сомневается, что неперенным условием этого служит освобождение Индии от чужеземного господства: «Требование самоуправления является внешним выражением желания предохранить себя от вторжения в область души».

Применительно к отечественной философии индийский мыслитель поднимает два принципиальных вопроса — о соотношении влияний национальных духовных традиций и общественно-философской мысли Запада и о характере той новой философии, которую необходимо создавать соответственно будущему.

Что касается духовных традиций, то, как говорилось, Радхакришнан не ставит под сомнение непреходящее значение их для развития индийской философии. Он убедительно показал, что комплекс идей, сложившихся еще в далекой древности, сохраняется и в последующие периоды истории, продолжая неизменно оказывать воздействие на формирование новых философских систем и учений. Более того, древнеиндийская философская мудрость не только органически включается в современную индийскую философию, но и в некоторых аспектах за-

нимает в ней ведущее или главенствующее положение. Поэтому создание новой философской теории, адекватной условиям и потребностям будущего, должно основываться на многовековых духовных традициях как на идейно-теоретическом фундаменте.

Особый интерес представляет трактовка Радхакришнаном вопроса о значении влияний культуры и философии Запада. Решительно выступив против европоцентризма, он не ударился в противоположную крайность — отрицание всего того ценного, что создано европейской цивилизацией, и непомерное возвеличивание индийской культуры. Он убежден, что каждый народ вносит свою лепту в сокровищницу мировой цивилизации, признает огромные достижения европейских народов — достижения, которые никто не вправе игнорировать в наш век бурного и стремительного научно-технического прогресса. Поэтому он не соглашался с теми, кто, отвергая «западный материализм», с которым ассоциировался колониализм, отбрасывал и всю западную культуру, как якобы чуждую «сокровенному духу» Индии. «Наша боязнь внешнего влияния пропорциональна нашей собственной слабости и отсутствию веры в себя».

Стремясь пробудить у своих соотечественников уверенность в себе, Радхакришнан призывал их преодолеть боязнь внешних влияний и смело заимствовать и усваивать все то ценное и великое, что создано иноземными культурами. Негативно-нигилистическое отношение к западной цивилизации — следствие колониального порабощения Индии. Между тем индийская мысль на протяжении своего длительного развития многократно испытывала внешние воздействия. Из этого делается вывод: «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 нисколько не сомневается в необходимости использования достижений культуры и философии Запада в целях возрождения национальной культуры и выработки новой философии, отвечающей исторической перспективе. «Если Индия добьется у себя свободы, — заявляет он, — то западный дух будет великой помощью индийскому уму».

Вместе с тем Радхакришнан подвергает критике взгляды тех, кто, непомерно превознося опыт и успехи Запада, всячески третируют и умаляют национальную культуру своего народа. Называя их «прогрессистами»,

он констатирует, что они «относятся нетерпимо к традиции и с подозрением — к установившейся мудрости века... Эти патриоты, — отмечает он далее, — жаждут подражать материальным достижениям западных государств и с корнем вырывают древнюю цивилизацию, для того чтобы освободить место для новинок, привезенных с Запада». Применительно к культуре и философии представители этих кругов заявляют, что «если Индия должна преуспевать и процветать, то Англия должна быть ее „духовной матерью“, а Греция — „духовной бабушкой“». Подытоживая, Радхакришнан с горечью замечает: «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 заявляет: «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 отрывать от источников нашей жизни. Философские схемы непохожи на геометрические конструкции, они являются продуктом жизни. Наследство нашей истории является пищей, которая служит для того, чтобы облегчить страдания, вызываемые истощением мысли».

Какой же мыслит себе Радхакришнан эту новую философию, создаваемую на «заложенном уже фундаменте» национальных духовных традиций и с помощью «западного духа»? Прежде всего соответствующей современности: «Философия настоящего времени будет уместна по отношению к настоящему времени, а не к прошлому». Поэтому она не может быть похожей ни на одно из предшествующих философских учений. Будучи органически связанной с жизнью, являясь руководством к действию, «она будет оригинальной по своей форме и содержанию, подобно жизни, которую она объясняет». Весьма существенно, что одной из задач этой философии Радхакришнан считал связь с естественными науками, ибо в условиях научно-технического прогресса она не может не учитывать его достижения, не опираться на его завоевания. «Будущие попытки в области философского построения, — писал он, — будут связывать себя с современными достижениями естественной науки и психологии».

Однако все эти суждения Радхакришнана о будущей философии в конечном итоге элиминировались его об-

щим идеалистическим подходом при ее толковании. Главным принципом такого подхода выступало постулирование единства философии и религии, мистицизма и науки. «Основная энергия мыслящих индийцев, — заявлял он, — должна быть направлена на задачи, как освободить старую веру от ее временных наносов, как поставить религию в один ряд с духом науки... как организовать различные влияния на основе древней веры». Следовательно, соответствие этой философии современности, оригинальность ее формы и содержания, наконец, связь с естествознанием сводились к центральной задаче — «поставить религию в один ряд с духом науки». Религия оказывается цементирующей силой, ядром будущей философии.

Неудивительно, что, исходя именно из этой установки, Радхакришнан выдвигает несколько определяющих условий, которые, по его мнению, надлежит соблюдать мыслителю — «искателю истины», направляющему свои усилия на создание «новой» философии. Таких условий четыре: «Первое условие заключается в том, чтобы знать о различии между вечным и преходящим». Это означает «лишь тенденцию у ищущего подвергать все сомнению, склонность к метафизике, которая не признает за абсолютно реальное все видимое». Здесь, в сущности, воспроизводится один из коренных идеалистических принципов адвайта-веданты. «Вторым условием является отказ от желания наслаждаться плодами действия либо в настоящей, либо в будущей жизни. Это условие требует отрешения от всех мелких желаний, личных мотивов и практических интересов... Философ... должен стоять вне жизни и созерцать ее». Это опять-таки положение, типичные для философии веданты. Согласно третьему условию, «философ испытывает чувство радости, приобретая сдержанность, отрешенность, терпение, спокойствие духа и веру... он должен подчиняться суровой дисциплине, отвергать наслаждение, испытать горе и презрение. Дисциплина духа, включающая безжалостный самоконтроль, даст возможность искателю истины достичь своей цели — свободы». Требование отрешенности, суровой, аскетической самодисциплины, предъявляемое к философу, также вытекает из канонов адвайта-веданты. Наконец, в полном соответствии с ней Радхакришнан заявляет: «Стремление к мокше, или освобождению, — четвертое условие».

Этим требованиям старался следовать и сам Радха-

кришнан в своих усилиях выработать отвечающую новой исторической обстановке философскую систему. И независимо от того, насколько ему удавалось достичь, например, «отрешения от практических интересов» или способности «стоять вне жизни и созерцать ее», он несомненно обнаружил «склонность к метафизике», употребляя этот термин в том смысле, какой вложил в него Платон, т. е. как учение об особой, «метафизической» (в отличие от физической) действительности, которая детерминирует материальную, чувственно воспринимаемую реальность, как учение об априорном, сверхопытном, чисто умозрительном знании.

Касаясь перспективы создания новой мировоззренческой системы, Радхакришнан писал: «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».

Радхакришнан направил свои усилия на разработку такой самостоятельной, оригинальной философской системы, которая, как он полагал, всеми своими компонентами, по всем параметрам приближалась к установленному им образцу философского идеализма.

3. ТВОРЕЦ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ «ВЕЧНОЙ РЕЛИГИИ»

«Идеологический вакуум»

Когда Радхакришнан говорил о «философии будущего», он думал о соответствии ее той обстановке, которая сложится в Индии в результате завоевания ею национальной независимости. Как и все индийские патриоты, он именно с этим связывал свои ожидания и надежды.

Обретение страной политического суверенитета знаменовало новый этап ее поступательного развития, характеризующийся коренными изменениями в политической, социально-экономической и культурной жизни. Национальная буржуазия, возглавлявшая освободительное движение и пришедшая в результате его победы к власти, превратилась из оппозиционной по отношению к колониальному режиму силы в господствующий класс. В качестве таковой, она нуждалась в новой идеологии, отвечающей изменившимся условиям. Гандизм как доминирующая идеология уже не мог удовлетворять задачам, вставшим перед страной на новом этапе ее развития.

Нельзя не вспомнить, что еще в процессе борьбы за политическую самостоятельность, когда страна была разделена на два государства по конфессиональному признаку, религиозно-философские и этические принципы гандизма оказались бессильными перед стихией человеческих страстей. Вспыхнувшие в этот период невиданные в истории по своим трагическим последствиям столкновения между индусами и мусульманами нанесли сокрушительный удар по этим принципам. Сам М. К. Ганди в июне 1947 г. заявлял: «Я должен признать свое банкротство... Ненасилие, которое пропагандировалось на протяжении истекших тридцати лет, было ненасилием

слабых... Индия не имеет опыта ненасилия сильных». В конце того же года он снова писал: «Имелся существенный дефект в практике ненасилия. Не было реального понимания ненасилия в тридцатилетней борьбе против британского правления». Страшные последствия индуско-мусульманских столкновений заставили Ганди сделать вывод о моральном перерождении, деградации человека: «Я призываю на помощь Всемогушую силу, — говорил он. — Лучше быть вызволенным из этой „юдоли слез“, чем беспомощным свидетелем зверств, совершенных одичавшим человеком независимо от того, осмеливается ли он назвать себя мусульманином или индусом или не осмеливается».

Руководители молодого суверенного государства начали сознавать потребность в пересмотре идеологического арсенала и создании некоей «философии жизни», отвечающей новой исторической реальности. Отчетливо выразил эти настроения Джавахарлал Неру в своей известной статье «Основной поход», опубликованной в 1958 г.: «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». Один из лидеров партии Индийский национальный конгресс, Сампурнананд, прямо признавал наличие в стране «идеологического вакуума» и предлагал, «чтобы некоторые члены руководства собрались и придумали философское обоснование нашим индивидуальным и общим усилиям».

В те же годы видный деятель индийского и международного коммунистического движения Аджой Кумар Гхош, анализируя социально-политические и идейные процессы, проходившие в стране, тоже указывал, что единство, сложившееся в ходе национально-освободительного движения, можно было сохранить и после завоевания независимости, выдвинув соответствующую моменту и перспективам цель: «К сожалению, ничего подобного сделано не было. Поэтому возникло нечто вроде *идеологического вакуума*. Идеалы, прежде воодушевлявшие борцов за национальную свободу, уже утратили свою притягательную силу, а новые не пришли им на смену» (курсив мой. — А. Л.).

Важнейшая роль в заполнении «идеологического вакуума» отводилась философии. Наиболее дальновидные национальные политики понимали, что обновление идеологического арсенала возможно не столько посредством возрождения традиционных религиозно-философских доктрин, в значительной мере устаревших, сколько посредством выработки принципиально иного, действенного мировоззрения, опирающегося на национальные духовные традиции. Таким образом, возникало требование создания некоей «философии жизни», которая могла бы служить надежным руководством к действию.

Это требование объективно адресовалось прежде всего профессиональным философам, и они старались так или иначе на него откликнуться. Но, оценив состояние отечественной мысли, они пришли к безотрадному заключению о «кризисе философии» в Индии, неспособности ее ответить на вопросы, поставленные ходом исторического развития. На 31-й сессии Индийского философского конгресса в 1956 г. развернулась дискуссия по поводу путей «реориентации» индийской философии. Хотя дискуссия и не решила этих вопросов, сама их постановка имела принципиальное значение, ибо заставила ее участников глубже проанализировать направление своей деятельности по созданию новой, творчески эффективной системы.

Между тем попытки выработать такую систему неизбежно приходят в противоречие с научно несостоятельной религиозно-идеалистической основой, на которой подобные попытки предпринимаются. В этом коренится существо кризисных явлений, характерных для современного идеализма в Индии. Сама их природа неоспоримо свидетельствовала о том, что старый идеологический аппарат становился непригодным для решения назревших жизненных проблем, что никакие «перестройки» и «реориентации» не могут превратить идеализм в мировоззрение, способное дать адекватное отражение процессов и явлений объективной действительности.

Радхакришнан, проницательный и дальновидный мыслитель, пожалуй, раньше других ощутил образование «идеологического вакуума» и необходимость его заполнения. Сразу же после завоевания Индией национальной независимости он направил свои усилия на разработку новой философии. Он был убежден, что она должна соответствовать идеалу, сложившемуся в его сознании в результате обобщения принципов традиционных

древнеиндийских учений, многовековых духовных традиций, опыта взаимодействия индийской и европейской философской мысли в новое и новейшее время. Будучи непримиримым противником материализма, Радхакришнан представлял идеал философии в форме системы объективного идеализма.

Универсальная религия

Свою философскую систему, которая составила коренную основу его мировоззрения и на которой зиждилось все обширное здание его философско-теоретических построений, Радхакришнан характеризовал следующим образом: «Вечная религия... не является иррациональной или ненаучной, стремящейся уйти от действительности, или асоциальной. Ее принятие разрешит многие безнадежно трудные проблемы и принесет мир людям доброй воли. Это — личная философия, которую я постиг различными путями, философия, которая помогает мне в самых суровых испытаниях, во время болезни и выздоровления, в периоды побед и поражений».

Как явствует из самого названия системы, ее сердцевину составляет религия, но не какое-либо конкретное вероучение, а некая абстрактная универсальная, «вечная» религия, получившая специальную и обстоятельную интерпретацию.

Обращение к религии как своеобразному фундаменту вырабатываемой философской системы было обусловлено не только субъективной предрасположенностью Радхакришнана к идеалистической «метафизике», но и объективными условиями развития идеологического процесса в Индии конца XIX — первой половины XX в. В этом процессе религии принадлежала далеко не маловажная, специфическая роль.

Здесь (и в подавляющем большинстве стран Востока) буржуазное просветительство и буржуазный национализм никогда не имели такого открыто атеистического характера, как в передовых капиталистических государствах Европы. Если для последних была типична, говоря словами В. И. Ленина, «традиция буржуазной войны с религией» (ПСС, т. 17, с. 424), то странам Востока присуща традиция использования патриотами религии в качестве знамени освободительного движения.

Социально-историческую основу ее воздействия на

антиимпериалистическую идеологию в Индии составляла прежде всего религиозность подавляющего большинства населения и превращение религии в своеобразную форму националистической реакции на колониальный гнет. Естественно, что овладеть сознанием масс и стать благодаря этому серьезной идейно-политической силой национализм, игнорируя религию, не мог. Его идеологи учитывали, что апелляция к вере не только способствует популяризации в народе целей, принципов и методов освободительной борьбы, но и придает самой борьбе характер религиозно-нравственного долга. Неудивительно, что национализм в колониальных условиях, сохраняя свое демократическое содержание, свою антифеодальную и особенно антиимпериалистическую направленность, прямо или косвенно опирался на религиозные принципы. Это признавали и даже подчеркивали индийские лидеры. Джавахарлал Неру в свое время указывал: «Новый национализм в Индии, как и повсюду на Востоке, был неизбежно религиозным национализмом».

Специфика развития идеологического процесса в свете той исключительной роли, какая принадлежит в нем догматам веры, нашла отчетливое выражение и в развитии индийской буржуазной философии. Она остается преимущественно идеалистической. Идеализм, нередко перерастающий в мистицизм и фидеизм, господствует почти во всех ее системах и учениях. Это является и следствием ее социальной природы, и результатом непосредственного влияния религии, пропитывающей всю духовную атмосферу страны.

Примечательная особенность господствующих здесь традиционных идейных стереотипов состоит в своеобразном синкретизме религиозных и философских представлений, их теснейшем переплетении и взаимозависимости. «Следует отметить, — писал Дж. Неру, — что в Индии философия не была исключительным достоянием узкого круга философов или ученых мужей. Философия являлась важным элементом религии масс. Она проникла к нам в упрощенной форме и создавала философское мировоззрение, ставшее в Индии почти столь же общим, как и в Китае».

С. Радхакришнан также отмечал, что в Индии любое религиозное течение имеет в качестве своей опоры философское содержание и что философия и религия находятся в процессе постоянного взаимовлияния: «Именно тесная связь между философской истиной и повседнев-

ной жизнью народа делает религию всегда живой и действенной. Религиозные проблемы стимулировали развитие философского мышления».

Синкретизм, характерный для развития этих двух форм общественного сознания с древнейших времен, породил представления об их идентичности, получившие широкое распространение и ставшие своеобразной идейно-теоретической традицией, которая жива и в наши дни. По словам Дебипрасада Чаттопадхьяи, «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».

Факт взаимосвязи религии и философии в Индии не только признается отечественными мыслителями, но нередко возводится в ранг уникальнейших особенностей ее философии. Достаточно напомнить не лишенное элемента претенциозности утверждение современного философа 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».

Не случайно Радхакришнан, создавая свою систему, положил в ее основу именно религию. Он при этом исходил из убеждения, что последняя — один из определяющих факторов жизнедеятельности каждого человека и общества в целом. Потребность в вере, по его мнению, неодолима, ибо, стимулируя эволюцию человека, религия выражает самую квинтэссенцию жизни: «Религия... это форма бытия... образ жизни», и именно духовной жизни, а она — «не проблема, подлежащая решению, но реальность, которую нужно претворять».

В связи с этим возникает принципиальный вопрос: какое же из бытующих вероучений конкретно выполняет эту необыкновенную роль, какое из них может претен-

довать на удовлетворение якобы свойственной человеку неотвратимой потребности в вере? Ответ Радхакришнана на данный вопрос показывает его отношение к этим религиозным системам: он считает, что они пропитаны фанатизмом и догматизмом, культивируют суеверия и предрассудки, а гиперболизация внешних различий между ними приводит к ненависти и вражде, наносящих человеку и обществу огромный вред. Современные религии оторваны от социальной жизни и не отвечают внутренним побуждениям и чаяниям человека. Присущая им воинствующая нетерпимость тормозит социальный и духовный прогресс, порождает рост атеизма, к которому индийский философ симпатий не питает. Но он видит в нем силу, направленную не против религии как таковой, а именно против суеверий и предрассудков, нетерпимости и фанатизма. Атеисты, на его взгляд, отвергают не бога, а лишь тот извращенный образ всевышнего, который порожден фанатизмом действующих вероучений: «Атеизм и для индивидуума и для общества является необходимым средством достижения более высокой истины... Атеисты, правда, быть может неосознанно, восстают во имя Бога».

Таким образом, Радхакришнан подвергает критике распространенные в мире религиозные верования и даже отдает известное предпочтение атеизму, естественно в своем собственном, тенденциозном его понимании. Такая критика служит предпосылкой утверждения того понимания сущности «идеальной» религии, которое он положил в основу своей философской системы. Это — универсальная религия, «религия духа», или «вечная религия», которая, разумеется, свободна от всех недостатков и пороков прочих религий, но вместе с тем является «высшим синтезом» всех их «положительных сторон» и «достоинств».

Когда Радхакришнан говорит об исключительных «достоинствах» религии, он имеет в виду не какое-то конкретное вероучение, а именно абстрактную универсальную религию, или «религию духа». Исходя из того что религия — это путь жизни человека безотносительно к его социальной, расовой или национальной принадлежности, независимо от его политических убеждений и места жительства, философ стремится доказать, что она 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. Представление об их противоположности базируется на том, что наука враждебна фанатизму и догматизму, которые присущи современным верованиям, ибо она «не допускает каких-либо барьеров к свободе мысли». Подлинная же суть религии, по мысли философа, ни в коей мере не противоречит науке. Обе они утверждают единство всего сущего.

Разумеется, Радхакришнан не отрицает и принципиальных различий между религией и наукой, которые он видит в том, что первая духовна и имеет дело с «внутренней природой» человека, тогда как вторая эмпирична и имеет дело со всем, что выходит за пределы «внутренней природы». Но различия между ними относительны, а их общность и взаимосвязь, напротив, абсолютны.

Эта общность особенно отчетливо проявляется в «религиозном опыте», составляющем определенный эмпирический элемент религии, которая, в свою очередь, сама есть порождение сверхъестественного, мистического опыта. Радхакришнан поясняет: «Дух науки ведет к усовершенствованию религии. Последняя не магия или колдовство... Ее не надо смешивать с устарелыми догмами... предрассудками...»

Необходимость в опыте, в котором нуждается религия, вытекает из того, что всякое знание постигается эмпирическим путем, и религиозный опыт должен служить средством познания бога, более того, средством общения с ним. «Существование Бога, — пишет Радхакришнан, — означает реальный или возможный опыт этого Бытия... В религиозном опыте мы имеем как познание Абсолютной Реальности, так и личное соприкосновение с Богом». Именно эта специфическая природа религиозного опыта придает религии «практическую» направленность и превращает ее в эффективную силу, воздействующую на все стороны человеческой жизни.

Проблему взаимоотношения религии и индивидуума Радхакришнан стремится решать с гуманистических позиций. Он исходит из того, что острая потребность человека в вере отражает его прирожденную устремленность к свободе, счастью и нравственному совершенству, и религия призвана быть именно тем «путем жизни», который ведет к их достижению. Поэтому в самой своей основе она гуманистична и отвечает сокровеннейшим чаяниям и высшим идеалам человека.

Одна из самых насущных потребностей современного

мира, в удовлетворении которой заключается историческая миссия «подлинной», т. е. универсальной, религии, — единство всего человечества. В прокламировании подобной идеи Радхакришнан отнюдь не был оригинален, он, по сути, продолжил традицию просветительской и гуманистической мысли Европы XIX в. Ф. М. Достоевский, произведения которого, кстати говоря, весьма популярны в Индии, в частности, писал: «Мы первые объявили миру, что не через подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций, в братском единении с ними, восполняясь одна другою... учась у них и уча их, и так до тех пор, пока человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю!» У Достоевского отчетливо проступала идея исключительности русского народа, который, по его мнению, обладает нравственным превосходством, выражающимся в глубоком проникновении в сущность учения Христа, что и служит стимулом к деятельности, которая должна привести к «всеобщему единству».

Мессианские идеи наличествовали и в трактовке Радхакришнаном проблемы объединения человечества на базе универсальной религии: роль своеобразного провозвестника на этом пути он прочил Индии, где представлены все мировые религии. На основе «синтеза» их «позитивных» элементов якобы утверждается универсальная религия, идейно-теоретическое обоснование которой дано в его собственной философской системе.

Высшее назначение религии Радхакришнан видит в возвеличении индивидуума, в утверждении его внутренней гармонии и чувства собственного достоинства. Современные вероучения своим догматизмом и фанатизмом порождают внутренний разлад человека, противопоставляя божественное земному, душе — телу, тем самым вступая в конфликт с гуманизмом. Последний, заявляет он, — «это справедливый протест против тех форм религии, которые разделяют светское и священное, время и вечность, разбивают единство души и тела... Каждая религия должна воспитывать уважение к человеку и к правам личности».

Именно оторванность религий от коренных, в том числе и социальных, проблем, волнующих человека на-

шего времени, является, по мнению Радхакришнана, источником роста атеистических настроений в мире. Между тем в своем идеальном выражении религия органически связана с социальной жизнью, становясь духовным убежищем для человека при всяких жизненных невзгодах и потрясениях. Он заявляет: «Нельзя проводить резкую грань между религией и социальной жизнью... Устойчивый социальный порядок — основа цивилизованной жизни. Религия же — это социальный цемент, путь, следуя которым люди раскрывают свои стремления и находят утешение при крушении своих надежд».

Интерпретация идеальной религии как «социального цемента» также призвана показать ее гуманистичность. Но, очевидно, понимая, что функция «раскрытия стремлений» и «утешения» людей недостаточна для этого, Радхакришнан приписывает этой религии даже некие «революционные» черты, которые по идее должны подчеркнуть ее способность содействовать установлению «социального порядка». «В подлинной религии, — заявляет он, — звучит нота революционного вызова. Она исчезла в современных верованиях, которые стали чисто формальными».

Утверждая единство всего сущего, универсальная религия предполагает, естественно, и единство всего человечества. Она не разделяет людей по каким-либо социальным или интеллектуальным признакам, а проповедует равенство всех независимо от социальной и национальной принадлежности, политических и иных убеждений. В этом прокламировании равенства всех людей и проявляется «революционность» религии, ее связь с социальной жизнью, в этом заключается ее гуманистический характер.

Подчеркивание этой гуманистической природы идеальной религии связано еще и с тем, что философ осознает антигуманистическую природу капитализма, который препятствует утверждению равенства, провозглашаемого в конституциях и декларациях правительств различных стран и особенно отчетливо, как он полагает, выраженного в конституции США и декларации Джефферсона. Между тем реальная капиталистическая действительность свидетельствует, что подобные декларации не претворялись в жизнь, и «даже сегодня мы не готовы к тому, чтобы считать всех людей равными». Оттого-то в религии и звучит «нота революционного вызова» сло-

жившемуся порядку вещей. Но то, как разъясняет и определяет сущность равенства Радхакришнан, показывает, что гуманизм религии — это абстрактно-теологический гуманизм, далекий от реальных жизненных потребностей человека, лишенный сколько-нибудь действенных средств утверждения подлинного равенства людей. Под ним философ понимает не одинаковое положение всех членов общества в области производства, распределения и потребления материальных благ (экономическое равенство), в сфере социально-классовых, национальных и межнациональных отношений (политическое равенство) или, наконец, в области производства и распределения духовных благ (культурное равенство); он вкладывает в это понятие чисто теологическое содержание. «Наше восприятие равенства человеческих существ, — пишет он, — есть результат осознания того, что небо и земля, жизнь и история озаряются Духовным Бытием».

Радхакришнан усматривает гуманистическую природу идеальной религии и в том, что она возвышает равенство между людьми до степени равенства между ними и богом, не делает принципиальных, коренных различий между богом и человеком. В качестве подтверждения приводится мысль, что сами боги выступают в образе человека: «Под Богами-людьми мы подразумеваем личности, подобные Гаутаме Будде, Иисусу Христу... Боги-люди — предвестники подлинно человеческого. Что доступно Гаутаме или Иисусу, доступно каждому человеческому существу. Натура человека обретает в них свое совершенство. Они — наши старшие братья. Они показывают нам, на что способно человечество». И если люди в современном мире еще не достигли уровня «божественного», если они еще не освободились от многочисленных и многообразных пороков, то в этом, по мнению Радхакришнана, повинны опять-таки современные религии, гуманистическая природа которых оказалась глубоко скрытой под плотной оболочкой догматизма и фанатизма.

Иначе говоря, логика рассуждений Радхакришнана подчинена утверждению идеи универсальной религии, или «религии духа», как альтернативы догматическим вероучениям. Элементы такой религии содержатся, по его мнению, в любом из действующих вероучений, и первое, что нужно сделать для постижения «религии духа», — это преодолеть воинствующую нетерпимость, понять подлинный смысл своей религии и тем самым

раскрыть то общее, что лежит в основе всех их. Радхакришнан призывает верующих отказаться от представления, будто исповедуемая ими религия является самой лучшей и единственно правильной, решительно искоренять религиозную вражду и нетерпимость. Толерантность провозглашается важнейшим условием «религии духа».

Искоренение догматизма и фанатизма должно привести к объединению всех вероучений, в результате чего в полной мере раскроется реальная сущность «подлинной» религии, и она с успехом сможет выполнить свою историческую миссию. «Если мы будем изучать их (религии. — А. Л.) с благоговением, мы поймем, что им свойственна общность принципов... Сотрудничество их призвано помочь достигнуть высшего человеческого братства... Религиозная беспристрастность, взаимопонимание и терпимость должны сыграть пророческую роль в национальной и интернациональной жизни».

Страстный призыв Радхакришнана к веротерпимости, сотрудничеству религий продиктован не только его абстрактными гуманистическими устремлениями, но и, как говорилось, враждебностью к коммунализму, который в Индии был и остается источником религиозно-общинной вражды, подрывающей «социальный порядок» и наносящей огромный ущерб жизни народа, здоровью и имуществу людей. В коммунализме он видел один из наиболее вредных продуктов догматизма и фанатизма существующих вероучений. Антикоммуналистская направленность универсальной религии в толковании Радхакришнана также служит выражением ее «гуманистической» природы. Вместе с тем объединение религий, как ему кажется, позволит воспрепятствовать и распространению материалистических идей, ведущих к «духовному кризису» человечества. «В современном кризисе, — пишет он, — духовные силы мира должны консолидироваться, великие религиозные традиции — преодолеть формальные различия, подчеркивая их единство и извлекая из этого энергию, необходимую, чтобы противостоять материалистическому детерминизму».

Значит, не отказ от других религий, а их объединение на основе коренных принципов открывает человечеству путь к универсальной, или «вечной, религии». Философ выражает твердую уверенность в том, что такая религия может быть создана на базе существующих религий: «Мы имеем возможность развить религию, которая бу-

дет научной, нравственной, духовной и универсальной», ибо допустимо «так преобразовать исповедуемую нами религию, чтобы приблизить ее к религии духа. Я убежден, что любая религия пригодна для такой трансформации».

В то же время универсальная, или «вечная, религия» не тождественна какому-либо из современных вероучений, она «трансцендентна» по отношению к ним, ибо воплощает главные, непреходящие, всеобщие принципы, элементы которых содержатся в каждой из них. Исходя из этого, Радхакришнан именуется ее санскритским термином *санатана дхарма* ***. Заключенные в ней идеи обуславливают самую суть общественной жизни. Пренебрежением к ним, игнорированием их и объясняются все социальные неурядицы и жизненные коллизии. Он говорит: «Те, кто не обращает внимания на эту неуываемую мудрость, вечную религию за пределами всех религий, на санатана дхарму... кто придерживается внешних форм и враждует между собой, ответственные за хаос, в котором мы живем».

Так философ вплотную подходит к определению общественно-исторической роли «вечной религии». Ее важнейшей функцией объявляется объединение всего человечества в одну семью. Разумеется, реализация этой задачи предполагает изменение не только природы индивидуума, но и всей совокупности общественных отношений. С этой точки зрения Радхакришнан рассматривает санатана дхарму как силу, преобразующую культурные, социальные и политические связи и отношения во всемирном масштабе. Он провозглашает «религию духа» «великим фактором» в развитии мировой цивилизации, утверждение и торжество которого в действительной жизни представляется постепенным, но активным творческим процессом, сопровождающимся преодолением догматизма и фанатизма существующих вероучений. По мнению философа, уже сейчас можно наблюдать проявления этого процесса, они выражаются в деятельности различных международных религиозных объединений и форумов. «Во всех странах, — пишет он, — и во

*** «Термин *санатана дхарма*, — пишет Джавахарлал Неру, — означающий древнюю религию, можно отнести к любой из стариндийских религий (включая буддизм и джайнизм), но в наши дни это выражение более или менее монополизировано некоторыми ортодоксальными индуистскими сектами, которые называют себя последователями древней веры».

всех религиях есть творческое меньшинство, работающее ради религии духа. Мы ощущаем первые толчки перерождения мира».

Итак, универсальная религия, или «религия духа», выступает в качестве главной преобразующей силы, действующей для утверждения в мире гуманистических принципов освобождения человека, достижения им высшего нравственного и духовного совершенства.

Концепция человека и свободы в системе «вечной религии»

Система «вечной религии» в основе своей предназначена не столько для объяснения сущности бытия, сколько для решения проблемы человека, для выработки путей и средств преобразования его натуры, что в конечном счете призвано помочь ему обрести подлинное счастье. Концепция Радхакришнана строится на рассмотрении индивидуума не как продукта общественных отношений, хотя философ, конечно, признает его многогранную природу и отмечает, что есть «биологический человек, социальный человек, политический человек и индивидуальный человек», а как биологического существа высшего порядка, наделенного рядом свойств, принципиально отличающих его от всех других живых существ. Это отличие состоит прежде всего в том, что он представляет собой единство тела, разума и духа. Именно последние два атрибута настолько выделяют его из всей остальной природы, что он перерастает рамки биологической или физической сущности: «Человек — нечто большее, чем физическое существо... В натуре его есть элемент, не являющийся просто объективным; это тот субъективный аспект, который придает человеку его уникальность в мире природы».

Справедливо отвергая механицизм, согласно которому индивидуум видится в качестве мыслящей машины или разумного животного, Радхакришнан не замечает и реальной общественной природы человека, игнорирует материальную производственную деятельность как его специфическую особенность. Главное, по мнению философа, состоит в понимании того, что «в каждом человеке заложено нечто божественное», что «он с его признанием ценностей — самое конкретное воплощение божественного на земле». Будучи духовным существом, он

«возвышается над уровнем природного и социального мира. Он субъект, а не объект». Тем самым человек выделяется из всей окружающей действительности, и к нему неприменим подход, при котором он берется как объект среди объектов.

Из такой интерпретации сущности человека выводится проблема свободы, выражающая гуманистический аспект системы «вечной религии». Эту проблему Радхакришнан также трактует в идеалистическом плане: свобода противопоставляется причинности и необходимости в природе и обществе, т. е. сразу же закрывается путь к диалектическому определению свободы как осознанной необходимости. В концепции Радхакришнана она не является категорией, демонстрирующей взаимоотношение человеческой деятельности и объективных законов природы и общества.

Исходя из представления о боге как субстанции и о наличии в человеке «божественного», философ склонен рассматривать эту проблему с теологической точки зрения. В его системе именно бог выступает в качестве «творческой свободы». Это означает, что он обладает ничем не обусловленной свободой воли в деле сотворения мира, а самый характер его творчества не может логически определяться причинно-следственными связями. Радхакришнан признает известную детерминированность мира, но она сводится к божественной воле, которая суть первопричина, исключаящая какую-либо необходимость.

Это теологическое, по сути, решение проблемы свободы служит оправданным моментом для приложения ее к индивидууму. Радхакришнан категорически отвергает волюнтаризм, субъективистское определение свободы воли человека как возможности поступать согласно желанию, не вызванному никакими внешними обстоятельствами. «Свобода воли,— заявляет он,— эгоистическое заблуждение». Вместе с тем он не только не отрицает потребности в обретении свободы, но и провозглашает ее одним из важнейших прав личности.

Когда от абстрактной идеи свободы философ переходит к вопросу о реализации права человека на свободу путем сознательного осуществления им своих обязанностей, проблема свободы переводится в плоскость социально-политических отношений: «Свобода как таковая есть право личности. Эти права включают обязанности. Наша правовая и политическая системы должны помочь

в реализации наших прав и в осуществлении наших обязанностей». Обращение к правовой и политической системам в решении данной проблемы само по себе знаменательно. Глубокий мыслитель, Радхакришнан, естественно, не мог не видеть, что провозглашаемое им право личности на свободу сплошь и рядом попирается и подавляется в капиталистической действительности, что рекламируемое идеологами империализма «свободное общество» обеспечивает свободу ничтожной кучки денежных магнатов и отказывает в ней миллионным массам трудящихся и эксплуатируемых.

В этом случае, как и в случае с проблемой равенства, Радхакришнан делает вывод, что капитализм не только не содействует утверждению свободы человека, но служит препятствием на ее пути: «Капиталистическая общественная система не благоприятствует здоровым отношениям между людьми. В то время как часть их владеет всеми средствами производства, другие, хотя они номинально свободны в том смысле, что не являются ни рабами, ни крепостными, вынуждены продавать свой труд на навязанных им условиях».

Это реалистическое положение должно было бы привести Радхакришнана к единственно верному заключению, что для осуществления права человека на свободу необходимо изменить общественные отношения, в первую очередь ликвидировать частную собственность и основанную на ней эксплуатацию человека человеком. Подобный вывод придал бы гуманистическим устремлениям философа действительную практическую направленность. Однако отправные принципы его концепции определили рассмотрение свободы не в качестве социальной категории, непосредственно связанной с характером социально-экономической формации и господствующих в ней общественных отношений, а в качестве теологической категории, смысл которой сводится к мистическому единению человека с богом. Путь к обретению такой свободы пролегает не через преобразование той или иной общественной системы, а через преобразование внутренней природы самого человека. «Враги, которых мы должны одолеть, — пишет он, — это не капитализм или коммунизм. Это — наше безумие, наша духовная слепота, наша любовь к власти, наше пристрастие к господству».

Свобода, называемая духовной, объявляется «высшим продуктом космической эволюции». Именно в осуществ-

лении ее видит философ воплощение цели и назначение человеческой жизни. Получая такую свободу, человек в полной мере раскрывает свою «божественность», соединяется с богом и достигает высшего счастья. Таким образом, свобода в системе «вечной религии» приобретает спиритуалистическое содержание и переносится из области реальных человеческих отношений в сферу мистических связей человека с богом. Поэтому процесс достижения свободы выражается не в борьбе за коренное преобразование действительности, а в стремлении к духовному, нравственному совершенству, которое призвано привести к единению с богом, а затем к «духовной свободе».

Универсальная мораль

Универсальной религии, по представлениям Радхакришнана, соответствует универсальная мораль: первая «провозглашает» вторую. И та и другая утверждаются в течение относительно длительного исторического периода. Современное общество разделено классовыми, национальными, религиозными перегородками, препятствующими внедрению в сознание человека религиозно-этических норм. Оттого в мире господствуют «временные морали», так или иначе приспособленные к нынешним условиям.

Будучи мыслителем и гуманистом, Радхакришнан не мог не заметить, что победе принципов универсальной морали и «вечной религии» тоже препятствуют социальные противоречия буржуазного общества. И он невольно склоняется к идее, выходящей за пределы отмеченной выше теологической интерпретации гуманизма. Он ставит торжество гуманистических принципов универсальной морали в зависимость от изменения условий жизни людей. «Гуманизм, — пишет он, — предполагает, что человек по природе своей добр и что зло коренится в обществе, в обстановке, окружающей человека, а если ее изменить, проявится его доброта и будет достигнут прогресс». Казалось бы, прямо напрашивается заключение, что в целях достижения универсальной морали необходимо радикальное преобразование действительности. Однако Радхакришнан исходит из предпосылки, согласно которой мораль не зависит от характера доминирующих общественных отношений.

Правда, у него встречаются высказывания о том, что помимо универсальной морали — проблемы отдаленного будущего есть так называемые «временные морали, основанные на классовой борьбе». Но этим он хотел подчеркнуть ограниченный, крайне низкий уровень последних. Обретение же универсальной морали, а вместе с ней и «вечной религии» осуществляется путем всестороннего развития духовных начал в человеке. Разум сам по себе бессилен решить данную задачу, несмотря на то что он составляет один из основных элементов духовной природы индивидуума и играет важную роль в его жизнедеятельности. «Это возможно, — указывает Радхакришнан, — посредством возрождения веры, что выполняется духом в глубинах человеческой натуры... Мы должны открыть резервы духовности... и использовать их для формирования человека нового типа...»

В соответствии с принципами веданты и других традиционных религиозно-философских учений, а также под определенным влиянием гандизма Радхакришнан провозглашает центральными категориями универсальной морали любовь и ненасилие. В его интерпретации они предстают некими абстрактными, всеобщими нравственными категориями, лишенными конкретно-исторического содержания и какой-либо социально-классовой обусловленности. Так, любовь, отношения гармонии со всеми живыми существами являются «подлинным законом бытия человека», и, где бы он ни находился, чем бы ни занимался, он должен следовать этому закону. Между тем, сетует философ, «человек часто восстает против этого закона». Отсюда все зло, встречающееся в жизни. Только неуклонное соблюдение закона любви приведет к установлению «морального порядка» в мире, когда будут окончательно преодолены все неурядицы и конфликты.

Поскольку универсальная мораль органически связана с «религией духа», коренные основы которой заложены в существующих религиях, постольку и закон любви в той или иной форме проявляет себя в них. Это нетрудно обнаружить, если преодолеть фанатизм. Радхакришнан предупреждает, что и любовь должна носить осознанный, целеустремленный характер, опираться на главные положения всех религий, значит, и на «религию духа». «Когда мы увидим Универсальный Дух Истины в каждом индивидууме, мы возлюбим самое слабое из творений, как самих себя. Этому золотому правилу учат все религии».

В непосредственной связи с категорией любви в этической концепции Радхакришнана находится категория ненасилия. Подобно Ганди, он выводит ее из важнейшего принципа джайнизма — ахимсы (букв. «непричинение зла»). «Если мы верим, что каждый индивидуум несет в себе божественное, то наше отношение к людям должно быть отношением непричинения зла. Ахимса — это... отрицание ненависти. Нет сомнений в том, что все свободные от страха... будут действовать в духе любви и сострадания... Любовь — основа всякой цивилизации».

По утверждению Радхакришнана, принцип ненасилия нарушается столь же часто, что и закон любви. «В этом мире невозможно удержаться от насилия», и единственное средство, чтобы его преодолеть, — неуклонно придерживаться принципа ненасилия: «Ахимса — это идеал, который надо всегда видеть перед собой».

Отправляясь от категорий любви и ненасилия, Радхакришнан создает образ совершенного в нравственном отношении человека. Это — личность, изжившая нравственные пороки, осознавшая свою «божественную» природу и достигшая высшего уровня развития — духовного. Он провозглашает: «Героем является новый индивидуум, новый человек, который сможет одолеть врагов внутри себя — глупость, безумие, приверженность к прошлому, непонимание того факта, что мир непрерывно меняется и тот, кто не движется, будет сметен... Человек сам по себе — инструмент эволюционного потока. Он может развиваться от интеллектуального к духовному уровню».

Пафос толкования Радхакришнаном универсальной морали, как и «религии духа», — в философско-теоретическом обосновании системы «вечной религии». Он исходит из того, что вера, составляющая естественную потребность человека, должна подкрепляться определенной мировоззренческой доктриной: *«Нам нужна конструктивная философия, разъяснение окончательных положений о мире, в котором мы живем. Этого можно достигнуть только посредством упорного философского мышления. Вера должна быть рациональной».*

Так от религиозно-этического плана системы «вечной религии» индийский мыслитель непосредственно переходит к ее философскому аспекту, характеризуя ее именно как философскую систему.

Радхакришнан полагает, что с универсальной религией, универсальной моралью соотносится и универсальная философия. «Моя главная задача, — заявляет он, — доказать, что есть одна вечная и универсальная философия, которую можно обнаружить во всех странах и культурах, у пророков упанишад и у Будды, Платона и Плотина... Это дух, который связывает континенты и объединяет века, который может спасти нас от бессмысленности нынешней ситуации».

Задачи, стоящие перед этой «действенной философией», сводятся к тому, чтобы «объяснить мир, к которому мы принадлежим», чтобы найти «истину, лежащую в основе существования», чтобы осмыслить и понять «вселенную в целом, а не ее части, как это делает наука», наконец, чтобы служить «руководством» в жизни. В соответствии с этими задачами следующим шагом становится попытка выработать, точнее, выделить из наличествующих систем одну универсальную философию, призванную способствовать решению всех проблем бытия. «Я пытаюсь, — говорит Радхакришнан, — показать, что моя общая позиция позволяет широко интерпретировать мир, это толкование представляется мне последовательным, соответствующим фактам и возвышающим жизнь духа».

Будучи противником фанатизма и догматизма и исходя из признания творческого характера философии, он требует столь же творческого отношения к ней самой и подчеркивает, что она по своей природе враждебна абсолютизации каких-либо принципов и потому не должна основываться на догматах религии. «Философия становится догматичной, если утверждения Священного писания рассматриваются как стоящие выше показаний чувств и заключений разума». Подобный подход, по мнению Радхакришнана, низводит ее до уровня схоластики.

Подлинная философия базируется на реальной действительности, на ее опытном и логическом анализе, а не на абстрактных закоряченных положениях. «Материал для философа поставляется эмпирическим исследованием, проверкой фактов, логическим анализом или интуицией души... Та или иная система взглядов завоевывает авторитет как философия из своей собственной рациональной очевидности, а не из согласован-

ности с той или иной системой догм». Эти суждения о характере «подлинной», универсальной философии служат Радхакришнану основой для формулирования задач по созданию целостной мировоззренческой доктрины: «Я стремлюсь представить философию, но не структуру догматической теологии, философию, которая предлагает интерпретацию вселенной, является одновременно рациональной и духовной и поддерживается логикой разума, а не актом веры».

Свое конкретное выражение и воплощение эта философская система получает в решении коренных вопросов, в их трактовке Радхакришнан опирается как на выдвинутые им общеполитические принципы, так и на национальные религиозно-философские традиции, особенно традиции веданты. Поэтому его философская система предстает системой объективного идеализма, сильно окрашенной национальным колоритом. Влияние определяющих положений веданты отчетливо ощущается уже при решении основного вопроса философии — об отношении сознания к бытию — и особенно в трактовке характера самого бытия.

Радхакришнан заявляет, что придерживается идеи «первичности бытия»: «Подлинное существование мира означает существование Бытия, из которого он происходит. Бытие — это основа всякого существования...» Но под «бытием» философ понимает не объективную реальность, существующую вне и независимо от человека и отражаемую его сознанием, а, в соответствии с принципами веданты, божественный дух или даже непосредственно Брахмана, выступающего как «первичное бытие». Следуя принципам веданты, Радхакришнан считает, что, хотя Брахман и не зависит ни от кого и ни от чего, он тем не менее не есть объект среди объектов и в этом смысле не существует подобно последним. Напротив, объекты окружающей действительности зависят от Бытия (именно бытия с большой буквы, означающего божественное бытие), но само оно ни от чего не зависит и даже не может быть поставлено в один ряд с предметами и явлениями видимого мира. «Если бы не было Бытия, ничто не могло бы существовать... Бытие лежит в основе всего, но само не имеет никакой основы. Это не объект мысли, это не продукт производства. Оно являет собой абсолютный контраст по отношению ко всему сущему, оно коренным образом от него отлично».

отличие определяется его «божественным», духовным характером. На «божественности» зиждется его творческая сила, создающая и пронизывающая все сущее. Поэтому, «если что-то существует, значит, есть Бытие. Если этот мир существует, значит, есть Бытие... Может быть только одно такое Бытие, и оно — Божественный Дух».

Мир, утверждает Радхакришнан, выступает по отношению к Духу как нечто вторичное, производное. Их конкретная взаимосвязь проявляется через комплекс опосредствованных категорий. Всецело опираясь на традиции индуизма и веданты, философ использует понятия «Верховное», «Абсолют», «Мировой Дух», «Универсальное Бытие» и др. Как бы отвлекаясь от собственных же положений об ограниченности, догматизме и фанатизме существующих вероучений, он для характеристики взаимоотношений Духа и окружающего мира апеллирует именно к индуизму. Он пишет: «Согласно индуистской мысли Бог, который формирует вселенную, является не Абсолютом, свободным от всего относительного, а активным личным бытием, участвующим в жизни своих ограниченных созданий... Отношение Верховного Бытия к миру дано в констатации, что Мировой Дух творит, поддерживает и в конечном итоге разрушает вселенную. Эти три аспекта связаны с именами Брахмы, Вишну и Шивы. Они представляют три стороны творчества Бога по отношению к миру».

С позиций индуизма и веданты трактуется и вопрос о реальности мира: она выражается не в его объективном существовании, а именно в факте создания его богом, который и есть единственная объективная реальность. «Его (мира. — А. Л.) реальность, — пишет Радхакришнан, — радикально отлична от бытия Абсолюта — Бога. Только Абсолют имеет несозданную божественную реальность; все остальное — зависимая, созданная реальность». Это означает, что Абсолют или бог, вечны, тогда как мир в определенный момент возникает как продукт его творения.

Подобное решение Радхакришнаном проблемы бытия призвано теоретически подкрепить отправной тезис системы «вечной религии» — о внутренней, неодолимой потребности человека в вере, которая в данном случае логически вытекает из самой сути интерпретации этой проблемы. «Божественная» природа «первичного бытия»

и его мистическая реальность обуславливают необходимость постижения их человеком, с тем чтобы он правильно установил свое место в жизни и определил ее цели. Это достигается, считает философ, прежде всего посредством веры, но не слепой, догматичной, а ясной и осмысленной; она утверждается путем логического мышления, творческого познания.

Так проблема бытия и реальности вплотную подводит к теории познания в системе «вечной религии». Непримируемый противник догматизма и фанатизма, Радхакришнан принципиально оптимистически подходит к вопросу о познавательных возможностях человека. Он отвергает агностицизм и скептицизм, утверждая, что «божественное» бытие и реальность постигаемы. Не отрицает он и возможности познания человеком видимого мира, причем потребность в этом познании он связывает с естественным стремлением к свободе и счастью: «Человек не может быть счастлив без познания истины».

Однако, рассматривая счастье с идеалистических позиций, Радхакришнан дает идеалистическую трактовку и самого процесса познания. Под счастьем он понимает обретение высшего нравственного, духовного совершенства в его религиозно-идеалистическом смысле. Отсюда он делает вывод о познании как выражении потребности в вере: «Жажда религии, стремление к целостности, поиски необычной жизни — все это свидетельствует о том, что человек должен успешно идти по пути познания». Более того, идеи необходимости познания выводятся мыслителем не только из свойств и потребностей индивидуума, но и из якобы присущего человечеству общего стремления к постижению «вечной религии» и объединению на ее основе в единую семью, которая в идеале составит одно целое с «божественным» бытием. «Когда человечество пробудится к истине, — заявляет он, — будет достигнуто всеобщее братство, единение с великим источником всех творений».

Как же представляет себе Радхакришнан истину? Идеалистическое решение им проблемы бытия обусловило и мистифицированное представление существа самого процесса познания, который выступает не как отражение объективной действительности в сознании человека, не как результат его творчески преобразующего подхода к окружающему миру, а как развитие

мистических духовных потенций, заложенных в человеке до его слияния с «божественным бытием». В гносеологии «вечной религии» вообще снимается вопрос об отношении субъекта к объекту в качестве проявления процесса познания. Отсюда и истина, утверждает философ, — «не отражение реальности в чувстве и интеллекте, а творческая мистерия, которую испытывает душа в своей глубочайшей сути. Это не вопрос о субъекте, познающем объект».

Нет ничего удивительного, что при мистической интерпретации истины провозглашаются и мистические средства ее познания. Радхакришнан различает чувственное, мыслительное и интуитивное познание, но ни чувства, ни интеллект сами по себе обеспечить постижение истины не могут, это под силу лишь интуиции: она — высший тип познания. Именно она открывает возможность «видения» божественной реальности.

В итоге Радхакришнан приходит к обобщенной характеристике универсальной философии в целом: «*„София“*, или мудрость, — не просто познание... Это путь жизни, при котором действительное познание является условием обоснованного действия». Следовательно, задача философии заключается в такой трактовке бытия, которая обеспечила бы человеку подлинно «обоснованные действия», связанные с осознанием факта божественности этого бытия, божественных потенций самого человека и ведущие его к «духовной свободе».

В абстрактно-идеалистической гносеологии, которая отводит интуиции решающую роль в процессе познания (разумеется, не объективной действительности, а столь же мистической божественной сущности), система «вечной религии» получает свое наиболее отчетливое мистико-спиритуалистическое выражение. Свойственные ей гуманистические тенденции, проявляющиеся в прокламировании важности нравственного совершенствования индивидуума в целях достижения им «духовной свободы», а также объединения всего человечества в одну братскую семью, покоятся на мистико-теологической основе. Всем существующим вероучениям, которые Радхакришнан рассматривал как несостоятельные, догматичные и фанатичные, он противопоставил другую веру — «вечную религию».

Между тем подлинный практический гуманизм предполагает как социальное, так и подлинно духовное укрепление человека — искоренение всех и всяческих

предрассудков и суеверий, прежде всего, конечно, религии, в какой бы форме она ни выступала. Как писал Маркс, «борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *усладой* которого является религия... Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, *в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом* которой является религия» (Соч., т. 1, с. 414—415).

Итак, «вечная религия» по сути, идеалистическая, абстрактно-гуманистическая система. Независимо от субъективных побуждений ее творца, считавшего, что философия должна быть связана с жизнью, служить руководством в деятельности человека, эта система в целом оставалась далекой от выполнения таких функций. Она разделила участь всякого метафизического учения, претендующего на то, чтобы быть универсальной, законченной системой, якобы синтезирующей и обобщающей совокупность наличного и возможного в будущем философского знания. По поводу подобных претензий Ф. Энгельс писал: «*Систематика* после Гегеля невозможна. Ясно, что мир представляет собой единую систему, т. е. связанное целое, но познание этой системы предполагает познание *всей* природы и истории, чего люди *никогда* не достигают. Поэтому тот, кто строит системы, вынужден заполнять бесчисленное множество пробелов *собственными измышлениями...*» (Соч., т. 20, с. 630).

Насыщенная подобными измышлениями, философская доктрина Радхакришнана действительно приблизилась к тому «идеалу» идеализма, к которому он стремился, но приблизилась лишь в том смысле, что воплотила в себе коренные черты, присущие идеалистической философии вообще. Эта доктрина не нашла сколько-нибудь широкого круга последователей и не послужила основой самостоятельного мировоззренческого течения в современной Индии.

Однако, несмотря на это, система Радхакришнана оставила заметный след в истории индийской философской мысли. Она, пожалуй, в большей мере, чем любая другая идеалистическая система, демонстрирует социальную устремленность и пафос гуманизма (хотя и абстрактного). Наряду со многими мистическими положе-

ниями и утопическими идеями она провозглашала и отстаивала ряд возвышенных нравственных идеалов, эгалитаристских, секуляристских принципов, которые объективно содействовали культурному и социальному прогрессу страны. Не религиозно-мистическая метафизика, а именно эти идеалы и принципы принесли Радхакришнану репутацию серьезного, глубокого и оригинального мыслителя, именно они обеспечили ему симпатии прогрессивных кругов интеллигенции и большой авторитет в широких слоях индийского общества.

4. ОБЩЕСТВЕННЫЙ И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ

Поборник просвещения, науки и культуры

«Поиски мудрости многие годы привлекали меня. Какими бы делами я ни занимался, эти поиски оставались главным источником моего вдохновения. И в своей общественной деятельности я старался прилагать этические принципы к решению наших проблем», — подводил итоги С. Радхакришнан. «Этические принципы», о которых писал философ, — это преимущественно принципы его системы «вечной религии», и прежде всего те из них, что отмечены гуманистической и демократической направленностью. Он пытался применять их на практике, претворить в жизнь, и для таких его попыток в стране складывались благоприятные объективные условия, возникшие в результате завоевания национальной независимости.

Это событие явилось поворотным пунктом в истории Индии. «У каждой страны, — говорил Л. И. Брежнев, — есть свой рубеж, своя точка отсчета для измерения достигнутого, есть такой рубеж, такая точка отсчета и у Индии. Это — августовский день 1947 г., когда после долгих десятилетий упорной, героической освободительной борьбы индийского народа страна обрела независимость».

Начало определенного этапа это событие ознаменовало и в эволюции научно-философского творчества Радхакришнана, и особенно его общественной деятельности. Его активное участие в работе комитетов Лиги наций, а затем и ЮНЕСКО получило высокую оценку. И правительство молодого суверенного государства, приступив к осуществлению обширного комплекса мероприятий, связанных с социальными преобразованиями, воз-

рождением национальной экономики и культуры, формированием принципов внешней политики, привлекло к их осуществлению и Радхакришнана. Учитывались его эрудиция, выдающиеся ораторские способности, организаторский талант, немалый опыт практической работы в международных организациях, неиссякаемая энергия, наконец, большой авторитет в широких кругах интеллигенции Индии и других государств Азии, в также Европы и Америки.

С первых же дней своего существования национальное правительство столкнулось с огромными трудностями, порожденными двухсотлетним господством колонизаторов. Первоочередной задачей, нуждавшейся в безотлагательном решении, были ликвидация неграмотности подавляющих масс населения и реформа системы образования. Порочную систему, упорно внедрявшуюся британскими властями на протяжении многих десятилетий, необходимо было радикально перестроить, чтобы она отвечала потребностям социально-экономического и культурного прогресса страны, сбросившей ярмо колониального порабощения. От выполнения этой ключевой задачи в немалой степени зависело решение других кардинальных проблем независимого развития Индии. Чрезвычайно остро стоял вопрос о подготовке специалистов высшей квалификации для нужд народного хозяйства, и в первую очередь индустриализации. Предстояло пересмотреть структуру и направление работы университетов, подготовить принципиально новые программы обучения.

Как уже отмечалось, премьер-министр Индии Джавахарлал Неру был убежден, что именно Радхакришнан сможет обеспечить успешное решение этой проблемы, и в 1948 г. его назначили председателем Комиссии по университетскому образованию. В течение года эта комиссия провела колоссальное по масштабу обследование высшей школы и разработала обширный комплекс теоретически аргументированных рекомендаций, которые легли в основу политики правительства в области просвещения. В 1949 г. был издан монументальный труд, обстоятельно освещавший состояние и пути реорганизации университетского образования.

Руководимая Радхакришнаном Комиссия указала на отсутствие единообразия в системе подготовки специалистов в различных высших учебных заведениях, на неодинаковое число часов соответствующих курсов, по-

вторение одного и того же материала на разных этапах обучения, а главное — на совершенно недостаточный «удельный вес» естественнонаучных и технических дисциплин в программах университетов и колледжей и игнорирование ряда новых и крайне необходимых предметов, отражающих современный уровень знаний. Было установлено, что на подготовку специалиста со степенью бакалавра естественных наук уходило примерно 14—15 лет, но при этом по профессиональной пригодности он значительно уступал специалистам, обучавшимся пять—шесть лет в вузах развитых стран; на подготовку бакалавра в области технических наук требовалось еще больше времени — 15—17 лет, хотя в профессиональном отношении он отставал от инженера индустриальных государств; ему не доставало ни знаний, ни практического опыта в избранной им конкретной области.

В соответствии с предложениями Комиссии в стране был введен пятилетний курс инженерной подготовки, причем в первые три года дисциплины, связанные с тремя основными сферами техники — строительства, машиностроения и электротехники — теми, что становились ведущими в ходе возрождения хозяйства страны, были одни и те же. Специализация начиналась на двух последних курсах. После окончания высшего учебного заведения для студентов предусматривалась двухгодичная заводская практика с выплатой стипендий. Эти преобразования послужили фундаментом для создания национальных конструкторских кадров, способных решать сложные технические задачи, — в таких кадрах испытывала острую потребность растущая экономика Индии. Перестройка коснулась и всех других отраслей знания.

За сухими выкладками, констатациями и рекомендациями Комиссии чувствовалась живая творческая мысль ее председателя — Радхакришнана. Его практическая деятельность, какие бы области она ни затрагивала, всегда опиралась на теоретическое осмысление вопросов. В каждом случае он выдвигал оригинальную точку зрения, находя подчас неожиданные формы и средства ее выражения. Сам он неоднократно говорил, и это ранее отмечалось, что при решении практических вопросов стремился «внедрять дух философии», т. е. подводить под них определенную идейно-философскую основу.

Теоретической интерпретации подверг Радхакришнан и проблему образования. Выступая уже в качестве вице-президента, а затем и президента республики на кон-

ференциях, юбилейных торжествах, собраниях общест-венности и других подобных мероприятиях с речами, посланиями или приветствиями, он при освещении тех или иных вопросов неизменно высказывал теоретические соображения. В 50-х годах он часто присутствовал на заседаниях ученых советов многих университетов Индии. В своих речах он развивал идеи, которые получили отражение в докладе Комиссии и практическое осуществление в политике правительства.

Университетам в системе высшей школы Радхакришнан придавал особое значение. Именно они, по его мнению, обеспечивают разностороннюю подготовку по всем отраслям знаний и в то же время воспитывают в студентах высокие духовно-нравственные качества: «Функция университетов — не только выпускать технически грамотных и профессионально компетентных людей, их долг будить в этих людях сострадание — качество, которое возвышает душу и позволяет относиться к себе подобным в подлинно демократическом духе». Горячий поборник демократии, он видел в образовании могучий рычаг для ее утверждения: «Наш эксперимент с демократическим преобразованием обречен на неуспех, если просвещению не будет отдано предпочтение».

Мысль об огромной роли последнего Радхакришнан повторяет неустанно. Так, в своем обращении к народу по случаю Дня независимости 14 августа 1965 г. он заявил: «Просвещение — главное средство, благодаря которому мы можем модернизировать наше общество. Образование должно помочь нам преодолеть вековые предрассудки и противостоять будничной рутине. Будущее зависит от того, каковы наше сознание и наши действия».

Радхакришнан подчеркивал важность преподавания в университетах и специализированных колледжах естественнонаучных и технических дисциплин. На заседании ученого совета университета Карнатаки в октябре 1953 г. он сказал: «Если мы хотим дополнить политическую революцию революцией социальной и экономической, университеты должны выпускать ученых, инженеров, специалистов сельского хозяйства и т. д. Это необходимо, чтобы изменить облик нашей страны, характер экономики нашего общества». В Делийском университете в декабре того же года он отметил, что образование — средство, которое позволяет молодежи активно участвовать в осуществлении кардинальных со-

циальных и экономических реформ: «Промышленный рост требует большого числа ученых, техников и инженеров. Настойчивое изучение в наших университетах соответствующих курсов науки и техники обязательно. Люди, освоившие практические знания, смогут обеспечить подъем сельскохозяйственного и промышленного производства».

Исходя из конкретных условий страны, особое внимание Радхакришнан уделял подготовке квалифицированных медицинских кадров. Острый дефицит врачей и среднего медицинского персонала выдвигал в качестве насущной проблему организации сети специализированных учебных заведений. В своих выступлениях перед медицинскими работниками, учащимися и преподавателями соответствующих колледжей Радхакришнан указывал на исключительное значение этой проблемы для независимой Индии, на огромную ответственность врачей. Он говорил на заседании Индийской академии медицинских наук в декабре 1963 г.: «...это очень гуманная профессия, предполагающая беззаветное служение людям... С момента достижения независимости мы делали все возможное, чтобы повысить уровень медицинского образования, улучшить работу лечебных учреждений; была создана ординатура по различным областям медицины. Тем не менее я думаю, что должного вклада в гигантский прогресс медицинских знаний, наблюдающийся ныне в мире, мы не внесли». Он выражал твердую уверенность, что такой вклад Индия внесет в недалеком будущем.

Следует попутно отметить, что, как трезво мыслящий государственный деятель, Радхакришнан улучшение системы здравоохранения связывал не только и даже не столько с совершенствованием системы медицинского образования и повышением уровня медицинской науки в стране, сколько с подъемом жизненного уровня населения. Выступая по случаю 25-летия Индийской ассоциации врачей-фтизиатров в апреле 1964 г., он сказал: «Если мы хотим искоренить туберкулез, мы должны повысить... уровень жизни простых людей. Это самое радикальное средство борьбы с этим заболеванием... И все, кто трудится во имя подъема материального благополучия нашей страны, содействуют ликвидации этого бича, представляющего опасность для жизни миллионов молодых людей».

В комплексе общественных интересов Радхакришнана

особое место принадлежит феномену науки. Он видел в ней не обычную сумму знаний, не просто свидетельство могущества человеческого разума и духа, а эффективное орудие преобразования действительности, перестройки жизни соотечественников. Еще в 1953 г. он утверждал: «Наука — это и знание и сила. Она имеет академический интерес и практическое значение. Она не только просвещает, но и приносит плоды.. Она учит терпимости, непредубежденности, делает человека свободным от предрассудков и открытым для восприятия новых идей. Наука показывает нам неисчерпаемое богатство мира». Вместе с тем он не забывал предупреждать и о диаметрально противоположных возможностях практического использования науки — в разрушительных, смертоносных целях: «Крупнейшие преступления против цивилизации совершили не примитивные и малограмотные, а высокообразованные и так называемые цивилизованные люди».

Разумеется, говоря в такой плоскости о науке, Радхакришнан имел в виду прежде всего область естествознания и техники. В то же время он, будучи ученым-гуманитарием, придавал огромное значение общественным наукам, которые рассматривал как действенное средство нравственного совершенствования человека и культурного возрождения Индии. Он утверждал, что естественнонаучное и техническое образование останется односторонним, ограниченным и недостаточно эффективным, если его не дополнить гуманитарным. Разумеется, в системе общественных наук наибольшие его симпатии принадлежали философии. В качестве руководства к действию, она, по его мнению, служит важнейшим рычагом преобразования Индии и всего мира. На юбилейных торжествах Мирутского колледжа в декабре 1953 г. он отмечал: «Ныне мы должны бороться не столько против смерти и болезней, сколько против угнетения человека человеком, против несправедливости и тирании... Наша философия жизни дает фундамент, на котором может быть построено мировое сообщество». Хотя здесь остается неясным, что он понимает под «нашей философией жизни» — свою систему «вечной религии» или же индийскую философию вообще, — несомненно апология философии в целом, и это вполне естественно для такого мыслителя, как Радхакришнан.

Однако он не умалял значения и других общественных наук, в частности истории. Особый интерес к ней был вызван помимо прочего тем обстоятельством, что

в результате тенденциозной европоцентристской интерпретации прошлого Индии извращались реальные исторические факты; преследовалась цель провести пресловутый тезис о «неполноценности» народов Востока, принизить их вклад в сокровищницу мировой цивилизации и возвеличить «цивилизаторскую» роль колонизаторов. Перед исторической наукой независимой Индии встала задача воссоздать подлинную картину исторического развития страны, что неизбежно связано с разоблачением угнетательской, разбойничье-грабительской политики британского колониализма.

По поводу перспектив развития отечественной историографии Радхакришнан высказался на открытии сессии Индийского исторического конгресса в декабре 1953 г.: «Никогда еще мы не нуждались в такой степени в объективном изучении нашей истории и современности. Мы должны стремиться определить великие принципы, лежавшие в основе мирного прогресса, ведущего к достижению более высоких ступеней цивилизации, и силы, которые противодействовали этому». Он отнюдь не низводил историческую науку до уровня простой летописи событий и бесстрастного фиксирования фактов, а видел и в ней, наряду с философией, орудие созидания новой Индии, активный фактор международных отношений. «История, — продолжал он, — может служить могучей силой международного сотрудничества... Это также летопись борьбы человека за достижение более высокого уровня жизни, справедливости, мира и безопасности... История должна использоваться для укрепления взаимосвязи культур различных народов мира».

В теоретическом плане Радхакришнан решительно отвергал фатализм в истории, и это выходит за пределы его собственной философской системы. Он считал, что не бог, не божественная сущность, а именно сам человек — творец истории. Обращаясь к присутствующим на собрании по случаю юбилея Индийского Общества исторических исследований в Бомбее в январе 1954 г., он заявил: «Механистический фатализм ведет человечество к самоуничтожению. Мы должны понять, что индивидуум способен изменять условия и контролировать их. Люди — не механические сущности. Если бы они были таковыми, их будущее можно было бы полностью предсказать. Они — творческие человеческие духи». Позднее в речи, произнесенной в

Гуджаратском университете в октябре 1955 г., он выразился еще более определенно: «Народы не могут оставаться вне истории, они создают ее в буквальном смысле... Нет такого понятия, как неотвратимость истории, но есть такая реальность, как человеческий фактор в преобразовании общества».

Радхакришнан признавал скачкообразный характер исторического развития и каждый значительный скачок расценивал в качестве революции в жизни отдельного народа и человечества в целом.

Общественные науки Радхакришнан рассматривал не изолированно друг от друга, а в их внутренней взаимообусловленности. Отправляясь от своих философских представлений, он подчеркивал «духовную», религиозно-нравственную сторону образования. Естественные науки дают нам власть над природой, утверждал он, общественные призваны дать нам власть над самими собой, на деле же они поставляют лишь основную информацию о месте человека в обществе. Поэтому надлежит обратиться к «духовным» источникам для достижения подлинной «целостности» и прогресса. К таким источникам он относил этику и опять-таки философию, но акцентировал на их социальных аспектах: «Ныне благодаря географии, истории, науке и технике в мире устанавливается взаимозависимость... Мы можем либо жить, либо умирать вместе. Это то, что говорят нам общественные науки... Но они не воспитывают наш разум в плане норм поведения, целей, перспектив жизни... Для преобразования человечества одних лишь общественных наук недостаточно. Они снабжают нас инструментами, но эти инструменты могут быть использованы или отвергнуты человеком... Общественные науки надлежит дополнить социальной философией и социальной этикой. Это дисциплины, в которых мы нуждаемся».

Как было показано выше, ни этика, ни философия, по представлениям Радхакришнана, в «чистом виде» не существуют: они органически сопряжены с религией. Теперь, вооруженный собственным опытом общественной и государственной деятельности, он опять обратился к проблеме единства науки, философии, этики и религии, которую разрабатывал, создавая систему «вечной религии». На сей раз он в большей мере связывал эту проблему с гуманистическими идеалами свободы и социального прогресса. Иногда он этику под-

менял эстетикой или искусством, но это не устраняло гуманистического смысла, вкладываемого им в понимание единства упомянутых четырех компонентов. Он неоднократно отмечал, что каждый из них в отдельности и все вместе «говорят о свободе человеческой личности» и призваны противостоять «процессу дегуманизации», проходящему в мире.

Разрабатывая принципы «философии будущего», Радхакришнан постулировал единство философии и религии, мистицизма и науки. Теперь же с позиций государственного деятеля он провозглашает единство философии, религии, этики (или эстетики) и науки в качестве основы достижения гуманистической «целостности» человека, равно как и духовного и социального прогресса страны. «Искусство, наука, философия и религия, — заявлял он, — подтверждают действенность коренных принципов индийской культуры. Это те принципы, которых мы должны придерживаться в нашей повседневной жизни. Все мы в мире стремимся к целостности... Реальность находится в процессе развития... Давайте верить в наше будущее». Если как философ Радхакришнан первостепенное внимание уделял проблемам философии, этики и религии, то как общественно-политический деятель он проявлял интерес и к другим областям интеллектуально-творческой жизни, прежде всего к искусству и литературе. В своих выступлениях на собраниях и форумах деятелей культуры он развивал теоретические идеи по наиболее общим вопросам художественного творчества, и эти идеи вытекали из коренных положений его мировоззренческой системы. Так, на открытии выставки картин известного художника Нандала Боса в Калькутте (1954), он сказал: «Музыка и литература, танцы и драма, скульптура и живопись предназначены выражать душу такой, какая она есть, т. е. в ее несовершенстве, и вести ее к видению Вечного... Художник — это жрец... Скульптор или художник достигают высшей силы выражения скорее через интегральное видение или духовную интуицию, чем посредством наблюдения и анализа».

Однако, когда Радхакришнан отвлекался от абстрактных схем и обращался к практическим аспектам культуры, он высказывал мысли, отмеченные реализмом и пафосом гуманизма и демократизма. Подчеркивая национальный характер любой культуры, он от-

мечал и универсальные, общечеловеческие черты художественного процесса, указывал на большую роль литературы и искусства, на призвание художника и его ответственность перед своим народом и всем человечеством: «Если искусство национально в основе, оно универсально по своему значению. Великое искусство несет в себе потенции, содействующие достижению лучшей жизни не только для конкретной нации, но и для всех людей. Это — поиск более глубокого и более полного понимания человека. Оно... возвышает нас над суровой реальностью повседневной жизни и дает ощущение умственного и духовного обновления».

Самым интернациональным видом искусства и универсальным коммуникативным средством Радхакришнан считал музыку. Высоко оценивал он также роль кинематографа в культурном прогрессе и в формировании общественного сознания, социальной психологии и художественного вкуса широких масс; в киноискусстве он видел средство, с помощью которого можно ломать вековые предрассудки и распространять просвещение в народе; особое значение для культурного возрождения страны придавал творчеству писателей. В обращении к национальной конференции писателей в августе 1962 г. он писал: «В революции, которую мы ощущаем с каждым биением нашего пульса, важна роль писателей, которые своими искрящимися фразами, незабываемыми изречениями, живыми образами... изменяют человеческое сознание. Они — совесть общества. Они выражают конфликт между прошлым и будущим, между мечтой и действительностью».

Для уяснения подхода Радхакришнана к проблемам культуры весьма существенны его выступления против коммуналистских тенденций в трактовке индийской культуры. Стремясь разжечь шовинистические настроения, силы религиозно-общинной реакции в стране объявляют индийскую культуру либо сугубо индусской, либо состоящей из двух самостоятельных, изолированных и даже противоположных друг другу культур — «индусской» и «мусульманской». Вопреки выразителям таких взглядов — индусским и мусульманским шовинистам — Радхакришнан решительно отстаивал идею «синтетического» характера отечественной культуры, идею, которую выдвигала прогрессивная общественность Индии во главе с Джавахарлалом Неру.

Нельзя в этой связи не вспомнить, поскольку это

принципиально важно для понимания позиций философа, что еще накануне завоевания независимости страны Дж. Неру подверг резкой критике попытки мусульманских коммуналистов противопоставить «мусульманскую» культуру «индусской» и рассуждениями об их «извечной враждебности» инспирировать рознь и столкновения между двумя крупнейшими религиозными общинами. «Действительная борьба в Индии — писал он, — в настоящее время идет не между индусской и мусульманской культурами, а между этими двумя культурами, с одной стороны, и торжествующей научной культурой современной цивилизации — с другой. Тем, кто стремится сохранить „мусульманскую культуру“, что бы под ней ни понималось, нечего беспокоиться об опасности влияния индусской культуры... Лично я не сомневаюсь в том, что все попытки с индусской или мусульманской стороны противостоять современной научной и промышленной цивилизации обречены на провал, и я буду смотреть на этот провал без сожаления».

Радхакришнан отвергал притязания апологетов коммунализма на «культурную монополию» какой-либо одной конфессиональной общины. И хотя он считал, что религия наряду с наукой, философией, этикой или эстетикой составляет неотъемлемый компонент культуры, характер последней, по его мнению, ни в коей мере не определяется каким-либо конкретным вероучением. Индийская культура — это сложный синтез культур многих народов, населяющих Индостан, — синтез, осуществлявшийся на протяжении многих веков и даже тысячелетий. «Народы Индии, — писал он, — обладают не только общим домом и общей историей, но и общей культурной традицией».

Идею «синтеза культур» Радхакришнан распространял и на проблему отношения между Востоком и Западом. Европоцентристское противопоставление их он не просто отвергал как нелепое, он видел в нем орудие духовного закабаления народов Востока, поскольку их культура при таком подходе принижалась, третировалась как отсталая, ограниченная, второсортная. Он подчеркивал, что любой народ, безотносительно к его численности, размерам занимаемой им территории и ее географического местоположения (на Востоке или Западе), вносит свой оригинальный и неповторимый вклад в сокровищницу общечеловеческой культуры. Задача состоит не в том, чтобы противопоставлять одну

культуру другой, а в том, чтобы всячески содействовать их сближению, их совместному поступательному развитию и взаимному обогащению. Движение человечества по пути к достижению идеала «единой мировой семьи» сопровождается сближением культур и их слиянием в перспективе в единую общечеловеческую культуру. «Восток и Запад, — писал Радхакришнан, — родственные понятия. Это географические термины, а не типы культур... Развитие науки и промышленности за истекшие три столетия привело к тому, что водораздел образовался не только между Востоком и Западом, но и между современной западной цивилизацией и ее собственным прошлым. Это развитие породило ошибочное представление, будто Западу свойствен научный взгляд, тогда как для Востока типична духовность... Несмотря на острые международные конфликты и взаимные обвинения, мир все явственнее становится единым...» Этому соответствует и единство культур.

Деятельность и взгляды Радхакришнана в области просвещения, науки и культуры в период, когда он занимал высокие государственные посты в независимой Индии, характеризуют его как прогрессивного национального лидера, все помыслы которого были устремлены на культурное возрождение родной страны и подъем культурного уровня широких масс народа.

Сторонник экономического и социального прогресса

В отличие от проблем образования, науки и культуры, которые в большей степени соотносились в интерпретации Радхакришнана с коренными принципами его ведантистского мировоззрения, проблемы экономического и социального прогресса значительно дальше отстояли от этих принципов, в основе своей абстрактных, оторванных от реалий повседневной жизни. Тем не менее, будучи трезвым политиком, государственным деятелем, осознающим ответственность за судьбы страны, он немало внимания уделял и чисто экономическим вопросам. Хотя его выступления по этим вопросам неизбежно из-за их специфичности и отдаленности от его непосредственных научных интересов носили довольно общий характер, он подчас высказывал весьма радикальные мысли: «Человек не может быть счастливым в этом

мире, если он испытывает голод и холод, если он поработен другими людьми, если он погряз в антисанитарии и болезнях, если у него нет элементарных условий для нормальной жизни».

Исходя из этого, Радхакришнан обратился и к проблеме взаимосвязи решения экономических проблем и строительства в стране «общества социалистического образца» в качестве программной цели Индийского национального конгресса. Но, разделяя убеждения прогрессивных лидеров страны, и прежде всего Джавахарлала Неру, полагавшего, что «единственным ключом к решению мировых проблем и проблем Индии является социализм», философ подчеркивал, что речь идет об «этическом социализме».

Правда, уточняя смысл последнего, он указывал на его зависимость от коренных социально-экономических преобразований, которые он рассматривал как важнейшее звено в цепи мероприятий, направленных на преодоление тяжелого наследия колониализма и на общее возрождение страны. В своей речи в парламенте Индии в декабре 1954 г. он отмечал: «Мы пытаемся основывать нашу социальную структуру, нашу социальную и экономическую революцию на коренных человеческих ценностях... Наша задача — повышение экономического уровня жизни народа... мы ускоряем движение по пути достижения социальной и экономической справедливости для нашего народа».

Одновременно Радхакришнан интересовался и более конкретными вопросами экономического развития Индии. Он полностью поддерживал курс правительства Дж. Неру на индустриализацию страны и механизацию сельского хозяйства, поскольку видел в том реальное средство улучшения условий жизни народа. В 1963 г. он говорил: «...после того как мы обрели независимость, нашей очередной проблемой стала борьба против бедности, голода, недоедания, безработицы и других недугов, от которых страдают миллионы людей в нашей стране. И мы можем все это ликвидировать только посредством использования методов науки и техники в сельском хозяйстве и промышленности». Неоднократно возвращаясь к данной проблеме, он разъяснял, что эти меры преследуют конкретную цель — рост производства товаров потребления и тем самым — жизненного уровня народа. В обращении к нации по случаю Дня независимости в том же году он подчерк-

нул: «Применяя современные методы науки и техники в сельском хозяйстве и индустрии, мы стремимся увеличить сельскохозяйственное и промышленное производство...»

Особую озабоченность Радхакришнана в качестве вице-президента, а затем и президента вызывали проблемы безработицы и голода. Он понимал, что индустриализация может и должна дать работу миллионам. Поэтому он ратовал за всемерное развитие государственного сектора экономики, а также за вложение частных капиталов в новые промышленные предприятия, если это будет содействовать решению проблемы сокращения безработицы и экономическому прогрессу страны. В речи по случаю пуска в эксплуатацию алюминиевого завода в Мадрасе, принадлежавшего частной компании (июль 1965 г.), он говорил: «... мы не догматики или доктринеры, когда дело касается нашей внутренней промышленной политики. Мы готовы поддержать любой проект, который способствует повышению благосостояния и увеличению производства. Одни утверждают, что мы привержены общественному сектору, другие заявляют, что мы должны помогать и частному сектору. У нас нет таких пристрастий. Мы не связаны с каким-либо определенным типом развития. Мы хотим обеспечить рост производства в стране, повысить уровень жизни. И то, что помогает этому, должно быть принято».

Радхакришнан неизменно руководствовался гуманистическим принципом заботы о благе народа, об улучшении условий жизни основной массы населения. Он постоянно подчеркивал, что индустриализация важна не сама по себе, а именно как средство достижения этой цели, что ее результаты должны ощущать и население в целом и особенно те, чьими руками она осуществляется, т. е. трудящиеся слои. На конференции по проблемам промышленной самостоятельности (декабрь 1965 г.) он сказал: «Труд — это стержень промышленного прогресса, и необходимо добиваться того, чтобы этот труд не подвергался эксплуатации, а использовался в целях удовлетворения потребностей не только страны, но и самих рабочих... В период расширяющейся индустриализации, когда даже правительство поощряет активность государственного сектора и когда увеличивается численность промышленных рабочих, надлежит делать все от нас зависящее, чтобы от-

носиться к ним как к священному достоянию, и все возможное, чтобы у них были надлежащие условия существования...»

Нужно отметить, что такого рода высказывания в немалой мере опирались на гандистскую «теорию опеки», пропагандирующую сотрудничество труда и капитала, гармонию между ними. Согласно данной теории, капиталисты должны были стать «опекунами» рабочих, а помещики — «опекунами» крестьян. Эта утопическая теория была ориентирована против забастовочного движения, против самостоятельных действий трудящихся в борьбе за свои права. Поддерживая ее, Радхакришнан делал упор не на «опеку» как таковую, а на «сотрудничество» предпринимателей и рабочих, усиленно подчеркивал необходимость гуманного, человеческого отношения к последним, «заботы» об их быте, о создании нормальных условий жизни. И хотя он прямо не указывал, кто конкретно обязан проявлять «заботу», было ясно, что речь идет об имущих классах, владельцах фабрик и заводов, управляющих государственными промышленными предприятиями, чиновниках государственного аппарата и т. п. «Отношения в промышленности, — говорил он на открытии Института труда в Бомбее в феврале 1966 г., — должны рассматриваться, по существу, как партнерство между администрацией предприятий и рабочими. И то и другое одинаково важно, и мы не добьемся сколько-нибудь реального прогресса в этой области, пока не станем воспринимать рабочих как человеческие существа, а не как предметы потребления. Иными словами, задача Института состоит в том, чтобы привлечь внимание к гуманной стороне проблемы, заключающейся в том, что рабочий имеет душу, имеет разум, требует понимания и потому должен чувствовать себя причастным к плодам труда. Тогда он внесет свой вклад от всего сердца, с энтузиазмом и без принуждения. Мы обязаны предоставить ему возможность в наибольшей степени содействовать росту промышленного производства».

Подобная трактовка проблемы экономического прогресса отчетливо демонстрирует понимание ее неразрывной связи с проблемой социального прогресса. В представлении Радхакришнана они неотделимы друг от друга, взаимозависимы и взаимообусловлены, являя две стороны «одной медали», т. е. общего процесса национального возрождения страны. Будучи трезвым поли-

тиком, он сумел спуститься с «заоблачных высот» своей философии и обратиться к земным, реальным вопросам.

У Радхакришнана нет четкого определения того, что он подразумевал под социальным прогрессом, но его многочисленные высказывания и оценки свидетельствуют о том, что он видел в нем процесс неуклонного изменения и совершенствования как индивидуума, так и социальных институтов, народа и общества в целом. Он пытался установить объективные критерии и импульсы социальных сдвигов, и его соображения по этому поводу в ряде случаев отличались глубиной. Однако в конечном счете выводил он эти критерии и импульсы не из объективной действительности, а из абстрактно-идеалистических принципов системы «вечной религии». К примеру, в своем послании к участникам собрания общественности за ядерное разоружение в июне 1962 г. он писал: «Мы должны осознать, что достигнутым до сих пор обязаны свободному духу человека... Вдохновение, порождаемое бесконечно таинственным, — движущая сила всякого прогресса». В другом послании (Пенсильванскому университету в июне 1963 г.) он утверждал, что мистический «свет внутри нас» вселяет надежду и уверенность в поступательном движении: «Именно этот наш внутренний свет побуждает идти шаг за шагом вперед, подниматься с одной ступени на другую, приспособляться к трансформирующимся условиям».

В такой абстрактно-идеалистической постановке вопроса обозначилась социально-историческая ограниченность Радхакришнана, не осознававшего объективность процессов становления и развития в Индии капиталистического способа производства, закономерности которого обуславливают и специфику его развития. «Свет внутри нас», на который уповает мыслитель, мало что может сделать для устранения или предотвращения социальных уродств капиталистического общества.

Впрочем, когда Радхакришнан вольно или невольно абстрагировался от философского теоретизирования и на какое-то время освобождался от «тирании» своей системы, он занимал реалистические позиции, зачастую служившие известным стимулом к достижению социальных изменений. Еще в декабре 1953 г., выступая в Делийском университете, он высказал мысли о важности изменений, связанных с преобразованиями в сфе-

ре общественных отношений: «Политическая независимость дала нам большие возможности и возложила на нас священную ответственность за строительство новой Индии, не знающей нужды и бедствий, деления на лиц, принадлежащих к кастам и находящихся вне каст, Индии, где женщины обретут те же права, что и мужчины, эта Индия будет мирно сосуществовать с остальным миром».

Как Махатма Ганди и Джавахарлал Неру, Радхакришнан последовательно выступал за ликвидацию кастовой системы, за устранение позорного и тягчайшего пережитка прошлого — дискриминации неприкасаемых, составляющих примерно пятую часть населения страны. Эти социальные анахронизмы он призывал решительно устранить как серьезнейшее препятствие на пути прогресса Индии. Он понимал, что сам по себе акт законодательного запрещения неприкасаемости отнюдь не означает реальной ее ликвидации. В послании народу по случаю Дня независимости в 1964 г. он отмечал: «В нашей стране законом запрещена неприкасаемость, но, чтобы ее искоренить, одного закона недостаточно. Из самой сущности человеческой природы вытекает необходимость элиминации расовых предрассудков и социальной дискриминации».

Не меньшим тормозом социального прогресса считал Радхакришнан освященное исламом и индуизмом затворничество женщин. Пережиток социальных отношений и деспотической морали феодального Востока, оно обрекало на бесправие и отстраняло от общественно полезного труда, от активной деятельности почти половину населения Индии. С первых же шагов своей государственной деятельности Радхакришнан решительно отстаивал и пропагандировал равноправие полов. На юбилее одной из женских организаций в Мадрасе в мае 1962 г. он заявил: «К числу наиболее убедительных свидетельств вступления нашей страны в нынешний век относится статус женщин. Мы добивались равных прав для них, если говорить о новом времени, начиная с Рам Мохан Рая и вплоть до наших дней. Равные права мужчин и женщин записаны в нашей конституции. Женщины получили возможность участвовать в общественной жизни, более того, это их долг».

Конечно, Радхакришнан понимал, что для реального прогресса только провозглашения равноправия женщин еще недостаточно, что предстоит огромная, многотруд-

ная работа по претворению данного пункта конституции в жизнь, а это связано с искоренением пережитков в сознании людей. На юбилее другой женской организации в Бомбее в феврале 1966 г. он сказал: «К сожалению, мы поражены своего рода болезнью — обрекли женщин на бесправие, чего они не заслужили. И в качестве акта раскаяния мы сейчас пытаемся исправить положение». Напомнив об усилиях Ганди, направленных на ликвидацию обычая затворничества женщин и привлечение их к участию в антиимпериалистической борьбе, он продолжал: «Ныне развернулось общественное движение, утверждается социальное равенство... Вы должны поэтому стремиться к тому, чтобы использовать свои способности для совершенствования человечества, а не для уничтожения его».

Серьезной помехой социальному прогрессу Индии, и в этом отдавали себе отчет все прогрессивные национальные деятели страны, являлись религиозно-общинные распри и столкновения, прежде всего между индусами и мусульманами. Коммунализм, стимулирующий религиозную непримиримость и шовинизм, представляет не меньшую опасность, чем феодальные пережитки в социальной структуре общества и сознании людей. Правительство Джавахарлала Неру, опираясь на передовые традиции общественной мысли Индии, провозгласило основой своей политики секуляризм, означающий невмешательство религии в политическую и социальную жизнь, уважение ко всем вероучениям и равенство членов всех религиозных общин перед законом.

Радхакришнан еще до независимости был непримиримым противником коммунализма, а после того как занял высшие государственные посты, стал активным сторонником и пропагандистом политики секуляризма: выступал в христианских церквях, мусульманских мечетях, в индуистских храмах, буддистских монастырях с разъяснением существа этой политики. Исходя из своих убеждений, он, естественно, трактовал секуляризм как уважение всех религий и их единение во имя прогресса, но отнюдь не как иррелигиозность: «Идеал секуляризма означает, что мы отвергаем антигуманность фанатизма и отказываемся от бессмысленной ненависти друг к другу. В секулярном государстве утвердится дух подлинной религии и будут созданы условия, необходимые для спокойной и осмысленной жизни». В речи перед собранием представителей джайнской общины в апреле

1968 г. он высказался еще более четко: «Мы восприняли секуляристский подход. Это означает, что мы отвергаем догматические концепции исключительности религий. Джайнские мыслители учили нас верить, что Реальность многосторонняя, не одномерная. И нужно обладать достаточной свободой, дабы рассматривать ее с различных точек зрения».

Определив препятствия на пути социального прогресса страны и мобилизуя общественность на их устранение, Радхакришнан одновременно характеризовал ближайшие и отдаленные, конечные цели развития. Под первыми он понимал те конкретные социально-экономические мероприятия, которые планировало и проводило в жизнь правительство. Как вице-президент, а затем и президент Республики, он активно поддерживал эти мероприятия и содействовал их осуществлению, а как мыслитель, он проявлял особый интерес к отдаленным перспективам прогресса страны. Его занимали теоретические и практические вопросы, касающиеся будущего Индии, ее общественного устройства. К этим вопросам он подходил с позиций философа-гуманиста и государственного деятеля. И эти его позиции не всегда совпадали, иногда же противоречили друг другу, хотя он всячески старался их скоординировать, чтобы принять внутренне согласованную, последовательную линию. Общим знаменателем его подхода к проблемам общественной жизни вообще и социального развития в частности был его демократизм. Именно в этом особенно отчетливо проявилась прогрессивность его взглядов по ряду принципиально важных, кардинальных проблем развития независимой Индии.

Убежденный демократ

«Защита демократии, защита материальных ценностей, с которыми демократия связана, подъем жизненного уровня нашего народа, расширение кругозора наших юношей и девушек, а также воспитание в них чувства глубокой связанности с окружающими людьми — это то, к чему мы стремимся, и я искренне надеюсь, что в нашей стране мы будем придерживаться этой ориентации», — писал С. Радхакришнан. Поставив на первое место «защиту демократии», он определил направление социального прогресса.

Радхакришнан оставался бескомпромиссным приверженцем демократии. В ней он видел источник жизненной силы, цементирующую основу функционирования общественного организма. «Вера в демократию, — указывал он, — связующее звено нашего общества. Демократия содействует модернизации. Нельзя жить в двадцатом столетии, сохраняя институты и механизмы прошлых веков. Если мы преданы принципам и практическому опыту демократии, мы не примиримся с подрывными, реакционными и антисоциальными силами».

Здесь ясно выражена прогрессивная устремленность трактовки Радхакришнаном роли демократии. Но прежде чем раскрыть суть этой трактовки, необходимо выяснить, что он понимал под демократией, какой смысл вкладывал в это понятие? Его многочисленные суждения и высказывания не позволяют дать однозначный и исчерпывающий ответ. Тут чередуются, перемежаются и переплетаются два подхода.

Философ-идеалист, Радхакришнан в большей мере тяготеет к абстрактно-этической интерпретации демократии, выдвигая на первый план религиозно-нравственные принципы. Так, выступая на гражданском приеме в Тривандруме в сентябре 1963 г., он сказал: «Демократия требует уважения к каждому индивидууму как священному духу, как воплощению всевышнего; и не следует считать себя единственным хранителем конечных истин. Это взгляд на демократию, принятый ныне в нашей стране». Данная мысль получила развитие в более позднем его выступлении в Дели: «Демократия — это понятие моральное, а не только политическое устройство. Это — нечто, связанное с защитой истины и справедливости». Те же мысли повторяются в многочисленных публикациях философа.

Когда же Радхакришнан — государственный деятель говорит о демократии, его суждения приобретают реалистическую окраску и социальную направленность. Он, разумеется, далек от понимания классового характера демократии, ему чуждо понимание ее как политической надстройки, которая, по словам В. И. Ленина, «служит, в конечном счете, производству и определяется, в конечном счете, производственными отношениями данного общества» (ПСС, т. 42, с. 276). Радхакришнан ратует за полное развитие демократии, но не видит в ней «действительно равноправного и действительно все-

общего участия *всей* массы населения во всех *государственных* делах...» (ПСС, т. 30, с. 72).

Однако, будучи деятелем, который искренне стремился к ликвидации социального неравенства и эксплуатации, к повышению жизненного уровня масс, он связывал демократию с социально-экономическими преобразованиями и прямо указывал на взаимосвязь между нею и ростом экономики. Он исходил из того, что раз демократия призвана обеспечить социальную справедливость, то без преодоления нищеты и отсталости, без существенного экономического подъема она эту функцию выполнить не сможет. Вместе с тем только ликвидация разного рода социальных барьеров, разобщающих народ, устранение вопиющего неравенства и поляризации нищеты и богатства способны открыть путь к привлечению значительных групп населения к производительному труду во имя экономического процветания страны. Вот почему Радхакришнан провозглашал: «Экономический прогресс — один из критериев успехов демократии». Но он шел дальше, усматривая в экономическом прогрессе не самоцель, а средство резкого улучшения материального положения неимущих, обездоленных слоев.

В послании индийскому народу по случаю Дня Республики в январе 1965 г. он писал: «Чтобы наша демократия была прочной, необходимо поднять жизненный уровень народа и обеспечить справедливое распределение доходов и возможностей. Плановое экономическое развитие — избранный нами инструмент, предназначенный для освобождения народа от нужды».

Как убежденный демократ, Радхакришнан не мог примириться с наличием в стране и во всем капиталистическом мире эксплуатации трудящихся и задачей демократии считал ликвидацию этой величайшей социальной несправедливости. Реальность решения данной исторической задачи он усматривал в переходе к демократии нового типа — социалистической (разумеется, в его понимании). Еще в 1956 г., когда партия Индийский национальный конгресс провозгласила своей программной целью построение в Индии «общества социалистического образца», он заявил: «Общество — это единое целое. Если одна его часть эксплуатирует другую, страдает целое... Вот почему наша демократия должна стать социалистической, коль скоро она хочет спасти себя. Если она в течение нескольких лет не даст эффективного по-

вышения материального уровня жизни простых людей, будущее ее окажется под угрозой».

Так приверженность демократизму привела Радхакришнана в ряды сторонников социализма в качестве конечной цели социального прогресса Индии. Уяснение того, как он трактует социалистический идеал, предполагает определение его отношения к социализму в СССР и других социалистических странах. Надо сказать, что он, как и другие индийские национальные лидеры, не принимал коренные принципы научного социализма, и прежде всего лежащее в его основе материалистическое и атеистическое мировоззрение. Но это отнюдь не заслоняло от него подлинных достижений и завоеваний реального социализма, демонстрирующего свои преимущества и жизненную силу. Радхакришнан сумел противостоять вспышкам антикоммунизма, которые периодически раздуваются реакционными силами, империалистической пропагандой на Западе и в самой Индии. Он знал труды основоположников научного социализма, ссылаясь на К. Маркса и иногда цитировал его произведения, с большим уважением относился к В. И. Ленину — основателю Советского государства. Подобно Махатме Ганди и Джавахарлалу Неру, он воздавал должное марксизму как научной теории общественного развития. Выступая по Всеиндийскому радио в октябре 1953 г. по случаю дня ООН, он 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». К такого рода идеям он возвращался неоднократно. В одной из речей в 1955 г. он отмечал «исключительную жизненность» марксизма, связанную с предвидением направления исторического процесса.

Более того, в разгар «холодной войны» в начале 50-х годов Радхакришнан дал отповедь таким ярым антикоммунистам, как американский философ Ф. Нортроп, который факт стремительного распространения социалистических идей в освободившихся странах объ-

яснял «происками Москвы» и видел в этом «коммунистическую угрозу». Он писал: «...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».

Свободный от предвзятости и фанатичной неприязни, подход Радхакришнана к оценке научного социализма, к которому он субъективно не питал симпатий, характеризует его как реалистически мыслящего государственного деятеля, стремившегося учитывать объективные факторы современного мира. Не менее примечательно в этом плане и то, что, будучи по своей идейно-политической природе националистом, он сумел понять и некоторые черты социально-исторической ограниченности националистической идеологии. «Национализм, — сказал он, к примеру, на заседании Генеральной Ассамблеи ООН в июне 1963 г., — не высшая категория. Высшая категория — это международное сообщество... Достойно сожаления, что мы все еще являемся жертвами представлений, которые устарели, не соответствуют времени. Мы живем в новом мире, и необходим новый тип человека...»

Он даже сопоставлял национализм с милитаризмом, считая их в равной мере изжившими себя политическими концепциями. Более того, он называл национализм «коллективной формой эгоизма», когда какой-либо народ считает себя «избранником бога», «учителем человечества». Национализму противопоставлялся интернационализм как идея объединения людей в «одну семью».

Национализм, по мнению Радхакришнана, — результат страха и незащитности, интернационализм же, напротив, устраняет страх, приносит народам безопасность и уверенность в будущем, «это возвышенный идеал, который примиряет разработанные нами националистические понятия».

В свете этих высказываний Радхакришнана открывается реальный смысл его трактовки идеала «общества социалистического образца». Он исходил из того, что каждый народ, соответственно своим культурно-историческим особенностям, вправе выдвигать «свой» идеал социализма, отвечающий его надеждам и чаяниям, но

лишь при условии, что этот идеал будет свободен от националистической ограниченности, выражающейся в провозглашении лозунгов национальной исключительности и обособленности. Поэтому он не противопоставлял свой идеал социализма ни научному социализму, ни каким-либо концепциям «национального социализма», будучи убежден в общности присущих им коренных, определяющих принципов.

Как уже отмечалось, Радхакришнан был убежден, что Индия стремится к достижению «этического социализма». Разъясняя его сущность, он указывал: «Когда мы говорим о социализме, мы имеем в виду социализм этического характера. Это — подход разума, образец поведения, путь жизни. В обществе социалистического образца индивидуум должен личные интересы согласовывать с общенациональным благоденствием. Для социалистической перестройки нашего общества необходим новый тип человека, который развил бы в себе этическое сознание».

Подобная трактовка социализма в значительной мере обусловлена идеалистическим мировоззрением. Вместе с тем, как государственный деятель, Радхакришнан сознавал, что ограничение социализма одной лишь этической сферой может лишить его социального содержания, а оно прежде всего и привлекает к нему многомиллионные массы в Индии и во всем мире. Поэтому наряду с прокламированием этических основ социализма философ обращался и к тем его принципам, которые непосредственно связаны с преобразованием социально-экономической структуры общества.

Прежде всего Радхакришнан исходил из понимания того, что социализм должен оправдывать надежды и чаяния угнетенных, неимущих слоев населения, и заявлял, что одна из первостепенных его задач состоит в создании такого общественного порядка, при котором бедность будет окончательно ликвидирована. Выступая на собрании общественности в Мадурай в сентябре 1963 г., он говорил: «Когда вы рассуждаете об обществе социалистического образца, это означает лишь одно: величие страны определяется не числом миллионов, а незначительным числом бедняков. Критерий выражается в уничтожении бедности, а не в концентрации богатств в руках нескольких лиц... Самое существенное — рост национального богатства и равное распределение его среди населения. Равное распреде-

ление даже более важно, нежели рост национального богатства».

Следующую особенность «общества социалистического образца» Радхакришнан усматривал в ликвидации не только безработицы, но и праздности. Наличие безработицы, как уже говорилось, болью отзывалось в сердце этого демократа. Он питал органическое отвращение к лени, безделью, праздности имущих классов и в социализме видел путь избавления от этого социального недуга. В одном из посланий народу в 1964 г. он писал: «Важный элемент социализма состоит в выдвижении общественной цели национальной жизни. Большинство из нас страдает от тяги к праздности, а прогрессивное общество не дает простора для ленивых людей».

Наконец, рассматривая социализм как общественный строй, свободный от эксплуатации человека человеком, Радхакришнан не исключал необходимость преобразования социальной структуры, системы классовых отношений в «обществе социалистического образца». Это преобразование он подчинял основной цели — утверждению социального равенства и социальной справедливости. В обращении к народу в 1965 г. он провозгласил: «Социализм, который мы приняли, призван разрушить сложившуюся социальную стратификацию. Под ним мы понимаем не только государственную собственность в ключевых отраслях промышленности... Наш социализм преследует цель обеспечить простых людей важнейшими средствами существования. Их стремления получить пищу, одежду, жилище и образование должны быть быстрее удовлетворены...»

Таким образом, в вопросах социального прогресса, его критериев и перспектив демократизм государственного и общественного деятеля превалировал над ведантистски-идеалистическими убеждениями творца философской системы «вечной религии» и предопределил в целом реалистическую направленность его взглядов. Отвергая религиозный догматизм, фанатизм и нетерпимость коммунализма, критикуя ограниченность национализма, наконец, отрицая капитализм как эксплуататорское общество и связывая будущее Индии с созданием «общества социалистического образца», он руководствовался отнюдь не одними лишь теоретическими соображениями. По складу ума и характера он оставался философом, теоретиком, но когда, как государст-

венный деятель, обращался к вопросам общественной жизни, он поступался принципами теории, отходил от апологии идейных доктрин, руководствуясь в первую очередь практическими соображениями, вытекающими из искренней заботы о благе простого человека, о благе народа. Он сам выразил это еще в 1950 г. в словах, по меткости близких к афоризму: «Ведь люди, живущие в тисках голода, бедности и упадка, не думают об «измах». Их не интересуют абстрактные идеи, они жаждут практического решения своих проблем».

Борец за мир

Радхакришнан был активным сторонником мира и дружбы между народами: «Наши усилия на международной арене направлены на обеспечение мира и создание таких условий, которые необходимы для мира, — это свобода от колониального господства, от расовой дискриминации, от экономической эксплуатации». После завоевания национальной независимости молодому индийскому государству предстояло определить свой внешнеполитический курс и установить отношения с другими странами.

Глава правительства Индии Джавахарлал Неру сформулировал основные принципы внешней политики страны, и она стала одним из первых государств, избравших новый в истории международных отношений курс, известный под названием «политики неприсоединения». Вскоре этому курсу последовали многие освободившиеся страны Азии и Африки. В своей речи в парламенте Индии 29 ноября 1973 г. Л. И. Брежнев говорил: «...Индия во многих отношениях сыграла, можно сказать, новаторскую роль, как бы прокладывая путь независимой внешней политике молодых государств... Индия стояла у истоков движения неприсоединения и содействовала формированию ее прогрессивных принципов. Выступления против колониализма и расизма, оппозиция империалистическим военным блокам, поддержка народов, борющихся за национальное освобождение, приверженность принципам мира и мирного сосуществования — все это по праву снискало высокий престиж индийской политике».

Ранее отмечалось, что после окончания работы Университетской комиссии, которую возглавлял Радхакриш-

нан, он был назначен послом Индии в Советском Союзе; тем самым он непосредственно подключился к практическому осуществлению внешнеполитического курса страны.

Но еще задолго до завоевания независимости, особенно накануне и в период второй мировой войны, уже звучал его голос в защиту мира. Первоначально он обосновывал необходимость мира, отправляясь от своих религиозно-идеалистических концепций, и утверждал, что именно религия является связующим звеном между народами; вера исключает взаимную ненависть и вражду между людьми, поэтому путь объединения человечества в «одну семью» на основе «универсальной религии» — это путь мира, согласия и дружбы. Свою проповедь мира он подкреплял также гандистскими идеями ненасилия и миролюбия, преданность которым он сохранил до конца жизни.

В дальнейшем, находясь на дипломатической работе, а затем в качестве вице-президента и президента Республики Индии, Радхакришнан выступает в защиту мира преимущественно с позиций государственного деятеля, осознающего всю меру ответственности, возложенную историей на тех, кто стоит у кормила правления. Он осознавал, что защита мира, разоружение и предотвращение войн — забота не отдельных общественных или государственных деятелей, какими бы личными достоинствами они ни обладали, а широких масс, мировой общественности в целом: «...поддерживать идеалы мира и дружбы между народами — долг не только правительств и дипломатов. Эти идеалы должны определять побуждения и чувства всех мужчин и женщин на земном шаре».

Представляя страну, пережившую эпоху двухсотлетнего колониального порабощения, глубоко осознавая хищническую природу империализма, Радхакришнан утверждал, что прочного мира не может быть и не будет, пока на земле существуют очаги колониализма, пока еще есть народы, не освободившиеся от чужеземного господства.

Эту мысль он постоянно подчеркивал во всех своих выступлениях. И даже в 60-х годах, когда крах колониальной системы империализма в целом стал свершившимся фактом, он не устал указывать на взаимосвязь мира и дружбы между народами с борьбой за национальную независимость. По случаю Дня ООН в ок-

тябре 1963 г. он говорил в обращении по радио: «Существенным условием устойчивого мирового порядка и мира является свобода от колониального господства, искоренение расовой дискриминации и экономическое развитие зависимых наций».

Вместе с тем Радхакришнан указывал, что одной ликвидации колониальной системы все же недостаточно для утверждения всеобщего мира. Он понимал, что гонка вооружений, особенно в век ядерного оружия, — самая опасная угроза человечеству, и для достижения прочного мира необходимо развернуть неустанную борьбу за всеобщее разоружение, прежде всего ядерное.

Именно в послании конференции за ядерное разоружение в июне 1962 г. он писал: «Все мы понимали, что национальная независимость всех народов была основным условием мира. Теперь мы знаем, что национальная независимость, какой бы желанной и необходимой она ни была, сама по себе обеспечить мир не может. Главные участники прошедших двух войн были полностью независимы. Они не страдали от колониального гнета».

Гонка вооружений, говорил Радхакришнан, помимо того что она пожирает огромные средства и высасывает жизненные соки, порождает политическую, а также психологическую дестабилизацию. Перед угрозой применения оружия невероятной разрушительной силы люди утрачивают уверенность в завтрашнем дне, становятся подозрительными, испытывают чувства страха и апатии. Этим пользуются реакционные милитаристские силы, которые искусственно нагнетают страх и еще более взвинчивают спираль гонки вооружений. Предотвращение опасности новой войны требует неустанной бдительности народов.

Радхакришнан констатировал: «В век ядерного оружия наша высшая потребность — мир. Чтобы обеспечить его, нужна постоянная бдительность, ибо безумный акт какой-либо страны может ввергнуть нас в хаос и предать огню. Человек, охваченный страхом, — самый страшный враг человека. Преодолеть страх, устранить недоверие, ликвидировать предубеждения, ощущать связь друг с другом — вот призыв к нашему поколению».

Одной бдительности, по мнению Радхакришнана, тоже недостаточно: она может помочь обнаружению грозящей опасности, но сама предотвратить ее не сможет.

Отстаивать дело мира — значит активно действовать; это требует неустанных индивидуальных и коллективных усилий, организованных выступлений, смелых заявлений и решительных требований. «Как люди, обладающие верой в человеческое достоинство, мы не должны пассивно ожидать наступления всеобщего мира, необходимо активно стремиться вывести народы на путь мира, — обращался он к историкам... — Надлежит не только рассказывать об ужасах войны, но и работать изо всех сил, чтобы поставить ей заслон... трудиться во имя мира не только из страха перед последствиями войны, но и из убеждения, что война и все, что к ней ведет, — вызов справедливости и гуманности».

Реальные и действенные средства достижения всеобщего разоружения, предотвращения войны и обеспечения прочного мира Радхакришнан видел в политике сосуществования государств с различным общественным строем, выдвинутой и проводимой в жизнь Советским Союзом и другими социалистическими странами. Годы, проведенные в Москве в качестве посла Индии, не прошли для него бесследно. Он знал, что одним из первых декретов Советской власти был Декрет о мире, что основатель Советского государства В. И. Ленин провозгласил: «Окончание войн, мир между народами, прекращение грабежей и насилий — именно наш идеал» (ПСС, т. 26, с. 304), что установление мирных отношений со всеми странами, независимо от их общественного строя, развитие с ними взаимовыгодного и равноправного сотрудничества, невмешательство во внутренние дела друг друга В. И. Ленин считал единственно правильным и надежным курсом внешнеполитической деятельности социалистического государства. Радхакришнан воочию убедился, что, разгромив злейшего врага человечества — германский фашизм, советский народ развернул подлинную борьбу за торжество ленинских принципов мирного сосуществования, противопоставив их проискам милитаристских кругов Запада, нагнетавших «холодную войну».

Анализируя как дипломат расстановку сил на международной арене и стараясь определить перспективу развития отношений между государствами на ближайший, обозримый период, он приходил к выводу, что единственно приемлемый тип этих отношений — мирное сосуществование. Он понимал под этим не просто совместную жизнь на одной планете социалистических и

капиталистических, развитых и развивающихся, больших и малых государств, но и урегулирование путем переговоров спорных проблем, взаимовыгодные экономические и культурные связи, сотрудничество народов во имя развития мировой цивилизации. Выступая в делейской Школе международных исследований в 1955 г., он указал, что ее задача — изучать пути практической реализации этой идеи: «Хотим мы того или нет, мы живем в одном мире. ...Различные народы должны жить как члены единой человеческой расы, не как враждебные силы, а как партнеры в общем деле развития цивилизации».

Более того, принципы сосуществования он рассматривал в неразрывной связи с демократией и, будучи убежденным демократом, еще активнее их отстаивал. На гражданском приеме в 1963 г. он заявил, что преданность демократии «подразумевает, что в других народах мы видим сотрудников по созданию мирового сообщества... Мы не должны разделять взгляд, согласно которому одни народы мира противопоставляются другим по цвету кожи — черные белым... Мы должны стремиться сотрудничать со всеми. Мы придерживаемся принципа мирного сосуществования и трудимся ради достижения мирового согласия именно благодаря духу демократии». Даже в период индийско-китайского конфликта в конце 1962 — начале 1963 г. он заявил: «Мы не желаем изменять нашей политике демократической свободы, социальной справедливости и дружбы между народами только из-за того, что, к нашему сожалению, возник военный конфликт. Мы будем следовать политике дружбы со всеми народами...». Позднее, в 1965 г., он снова повторял: «Неприсоединение и сосуществование остаются важнейшими пунктами нашей внешней политики. Мы всегда искренне верили, что мир необходим для прогресса человечества».

Особенно острую потребность в утверждении таких принципов, по мнению Радхакришнана, испытывают народы перед лицом угрозы ядерной катастрофы. Поэтому свои выступления в защиту мира он непосредственно связывал с требованиями всеобщего, но прежде всего ядерного разоружения. К середине 60-х годов около полутора десятка неядерных государств по своему технико-экономическому развитию достигли такого уровня, когда производство ядерного оружия становилось для них практически возможным. Было очевидно, что с воз-

растанием числа стран, владеющих этим оружием, увеличивалась и опасность ядерного конфликта. Выдвигались различные проекты создания так называемых безъядерных зон и заключения договоров о нераспространении данного вида оружия.

Радхакришнан поддерживал подобного рода проекты, но считал, что они все же не решат самой проблемы, что окончательно решить ее можно, только запретив производство этих вооружений. В послании состоявшейся в Дели в 1962 г. конференции против ядерного оружия он писал, что участники конференции «призваны выразить глубокую озабоченность народов мира растущим соревнованием в гонке ядерного оружия, которое может случайно, если не по предначертанию, разрушить почти все, что нам дорого, и превратить этот мир в пепел...

Испытание ядерного оружия, производимое в наши дни, имеет помимо непосредственных длительные пагубные последствия. Оно причиняет вред будущим поколениям. В нашем пригласительном билете подчеркивается эта мысль: „Дайте нашим детям возможность расти так же, как росли мы“. Для этого необходимо полное ядерное разоружение».

Единственную альтернативу гонке ядерных вооружений и угрозе атомной катастрофы Радхакришнан видел в утверждении мира и дружбы между народами, в неуклонном стремлении реализовать древнейшую мечту человечества — создать мир без войн. Еще в 1955 г. он заявил: «Сохранение человечества в атомный век зависит от мира, от активного международного сотрудничества. Другого не дано». Этому убеждению он оставался верен до конца жизни.

Таким образом, как дипломат и государственный деятель Радхакришнан страстно и настойчиво выступал за разрядку напряженности, за всеобщее разоружение и запрещение ядерного оружия, за мир на земле. Достоинство представляя на международной арене великий и миролюбивый индийский народ, он выражал его неукротимое стремление к миру, национальной независимости, демократии и социальному прогрессу. По своим взглядам, по характеру и направленности практической деятельности он был последовательным борцом за мир по всем мире.

Глашатай дружбы между индийским и советским народами

Я могу заверить советских руководителей и советский народ в дружбе индийского народа. Мы высоко ценим отношение к нам, и я горячо надеюсь, что дружественные отношения между нашими странами будут становиться все более тесными и прочными.

С. Радхакришнан

Лидеры индийского национально-освободительного движения, и прежде всего Джавахарлал Неру, понимали, что Великая Октябрьская социалистическая революция открыла эпоху социального и национального освобождения народов, что, сбросив гнет царизма, советский народ решительно встал на сторону народов, борющихся против колониального угнетения, оказывая им морально-политическую и материальную поддержку. После своего первого посещения СССР в 1927 г. Джавахарлал Неру писал, что существование Советской России является значительным политическим фактором, которого нельзя не учитывать. Он никогда не ставил под сомнение миролюбие Советского Союза, уже в те годы он предвидел плодотворность экономического и культурного сотрудничества между Индией и СССР. Неудивительно, что с образованием в сентябре 1946 г. Временного правительства Индии Джавахарлал Неру, который стал премьер-министром и одновременно возглавил министерство иностранных дел, сразу взял курс на установление тесного сотрудничества с Советским Союзом. По его инициативе 13 апреля 1947 г., т. е. за четыре месяца до провозглашения независимости Индии, Временное правительство сообщило об установлении дипломатических отношений с СССР; затем, как отмечалось ранее, в Москву в качестве посла была направлена сестра Неру — Виджая Лакшми Пандит, а через два года ее сменил Радхакришнан.

Сам факт выдвижения кандидатуры Радхакришнана на этот ответственный пост и его согласие занять его свидетельствовали не только о личных симпатиях к советскому народу, не только о поддержке курса Неру, но и о решимости проводить этот курс в жизнь. Видный индийский дипломат, бывший председатель Индийско-

советского культурного общества, лауреат международной Ленинской премии «За укрепление мира между народами» К. П. Ш. Менон вспоминал: «Радхакришнан не был в Советском Союзе настолько долго, чтобы увидеть грандиозные изменения. В его время семена индийско-советской дружбы еще не взошли, не дали ростков, или, употребляя иную метафору, звезда индийско-советской дружбы была сокрыта под мраком холодной войны. Ныне нет устойчивее и ярче звезды на международном небосклоне. Радхакришнан лично внес значительный вклад в это чудо... Наряду с Джавахарлалом Неру и Рабиндранатом Тагором он является пионером индийско-советской дружбы».

В бытность Радхакришнана послом в Москве индийское правительство обратилось к СССР с просьбой поставить Индии зерно: страна тогда испытывала продовольственные затруднения. Советское правительство с готовностью откликнулось на эту просьбу и, не дожидаясь окончания переговоров, отдало распоряжение об ускоренной отправке пшеницы. 1 июня 1951 г. морское судно «Красноярск» доставило в Бомбей первую партию зерна. В 1952 г. в Бомбее же открылась промышленная выставка, где при деятельном участии Радхакришнана была развернута огромная экспозиция Советского Союза. Она повысила интерес деловых кругов Индии к торговле с СССР. И опять-таки усилия посла увенчались успехом. Последовавшие затем переговоры проходили в обстановке взаимопонимания и завершились уже после отъезда Радхакришнана на родину подписанием в декабре 1953 г. первого индийско-советского торгового соглашения сроком на пять лет. Одновременно была достигнута договоренность об учреждении в Индии советского торгового представительства и оказании советскими специалистами технической помощи по эксплуатации нашего оборудования. Проявив себя талантливым дипломатом, сторонником дружбы и мирного сосуществования всех стран, активным проводником миролюбивого внешнеполитического курса правительства Индии, одно из важнейших направлений которого — дружба и всестороннее сотрудничество с Советским Союзом, Радхакришнан завоевал большой авторитет. На пост вице-президента Республики Индии он был избран непосредственно после возвращения из СССР.

Начало нынешнего расцвета дружбы и сотрудничества между Индией и СССР было положено первым офи-

циальным визитом в Советский Союз в июне 1955 г. премьер-министра Джавахарлала Неру. Он состоялся всего лишь через пять лет после образования молодого суверенного государства и через десять лет после окончания второй мировой войны. Радхакришнан принимал деятельное участие в подготовке и осуществлении этого визита. С ним, как бывшим послом Индии в СССР, Джавахарлал Неру консультировался по различным вопросам. Оба они ясно понимали, что важнейшим условием и гарантом сохранения и упрочения завоеванной национальной независимости является всеобщий мир и безопасность народов. И именно в Советском Союзе они видели могучую силу, способную быть оплотом борьбы против зловещих происков империализма и неокOLONиализма, за мирное разрешение спорных международных вопросов, за разрядку напряженности и разоружение, за утверждение принципов мирного сосуществования, взаимопонимания народов. Они знали, что именно СССР окажет Индии действенную и бескорыстную помощь в решении задач экономического, социального и культурного развития.

Наконец, будучи приверженцами политики неприсоединения, и Джавахарлал Неру и Сарвепалли Радхакришнан исходили из того, что неотъемлемым элементом этой политики является дружба с Советским Союзом и другими социалистическими странами — дружба, которая становилась не только жизненной потребностью миллионов индийцев, но и важным фактором мира и безопасности в Азии и во всем мире.

В том же, 1955 г., как известно, состоялся официальный визит советских руководителей в Индию. Радхакришнан был в числе представителей индийской стороны на переговорах. Он приветствовал советских гостей в парламенте следующими словами: «Позвольте сказать вам и членам вашей Коммунистической партии от имени парламента, народа и правительства Индии наше самое сердечное „Добро пожаловать!“ и заявить, что мы испытываем большое удовлетворение от того, что впервые после Октябрьской революции 1917 г. мы имеем честь принимать у себя на короткое время руководителей Советского Союза. Мы глубоко тронуты теплым, дружественным приемом, который был оказан в июне этого года нашему премьер-министру в вашей стране, и я хочу вас заверить — хотя мое заверение излишне, поскольку вы все видели своими глазами, — что наше

гостеприимство искренно, отношение тепло и дружелюбно».

Встречи на высшем уровне заложили основу прочной традиции обмена государственными визитами руководителей обеих стран — визитами, неуклонно служившими одной благородной цели — расширению и укреплению взаимопонимания, всестороннего сотрудничества индийского и советского народов. В рамках этих обменов в 1956 г. состоялся и визит в Москву Радхакришнана, тогда вице-президента Индии, с миссией доброй воли. Он высоко оценил значение визитов руководящих деятелей обеих государств для упрочения дружбы между ними. Об этом он заявил на аэродроме Палам вблизи Дели по случаю прибытия 15 декабря 1961 г. Председателя Президиума Верховного Совета СССР Л. И. Брежнева: «Наши отношения за последнее время значительно укрепились в результате визитов наших руководителей в вашу страну и ваших руководителей в нашу страну». И добавил: «Вы увидите, что народ нашей страны питает к Вам и вашему народу теплые чувства и дружбу... В строительстве новой Индии мы получили от вас значительную помощь и высоко ценим то, что вы сделали для нас... В усилиях, нацеленных на сохранение мира, вы можете рассчитывать на то, что мы с чистым сердцем будем сотрудничать с вами».

Деятельность Радхакришнана по укреплению дружбы между индийским и советским народами поднялась на качественно новую ступень с избранием его в 1962 г. Президентом Республики Индии. В поздравительном послании, направленном ему по этому поводу руководителями СССР, говорилось: «Советские люди хорошо знают и глубоко уважают Вас как выдающегося государственного деятеля и ученого, прилагающего усилия для укрепления независимости Индии и ее прогресса и вносящего большой вклад в развитие советско-индийской дружбы и сотрудничества. Известны также Ваши неустанные усилия на установление дружбы и взаимопонимания между народами всех стран. Позвольте выразить уверенность в том, что Ваше пребывание на посту Президента Индии будет содействовать дальнейшему развитию и укреплению дружественных отношений и плодотворного сотрудничества между Советским Союзом и Индией, ставших хорошим примером мирного сосуществования, отвечающих коренным интересам наших стран и укреплению мира во всем мире».

Выраженные в этом послании надежды полностью оправдались. Через два года, в 1964 г., состоялся официальный государственный визит Радхакришнана в Советский Союз. Это была миссия доброй воли, дружбы и мира. Она выявила не только обоюдное стремление сторон всемерно способствовать дальнейшему укреплению сотрудничества, не только близость точек зрения на важнейшие международные проблемы, но и общность взглядов по вопросу о перспективах исторического процесса в развивающихся странах.

В ходе переговоров с советскими руководителями и в официальных выступлениях Радхакришнан акцентировал внимание на совпадении позиций обоих государств по проблемам мира и мирного сосуществования. На одном из приемов он сказал: «Мы должны, пусть даже с большими неудобствами для себя, стараться построить такой мир, который был бы домом, где могло бы счастливо жить все человечество. Обе наши страны заинтересованы в сохранении мира, в счастье людей. Этого можно достигнуть, для этого имеются все возможности и ресурсы, если только мы будем подходить по-гуманному к проблемам, стоящим перед людьми». Наконец, на митинге советско-индийской дружбы, состоявшемся в Кремле по окончании визита, он еще раз подчеркнул обоюдную решимость руководителей двух государств неуклонно крепить дружбу и всемерно развивать сотрудничество: «Все мы стремимся к улучшению духовных и материальных условий нашей жизни. И в этом великом духе добрососедства ваша страна оказывает экономическую помощь нашей стране, способствуя ее прогрессу. Иными словами, уже существуют разветвленные связи между нашими двумя странами. Они усиливаются, укрепляются. Но эти связи не ограничиваются только промышленной сферой. Они налажены также в культурной области, и они с каждым годом будут становиться все крепче».

Покидая Москву и благодаря за радушный и торжественный прием, Радхакришнан заявил на Внуковском аэродроме столицы 11 сентября 1964 г.: «Мне доставляет огромное удовольствие визит в Советский Союз... Как и все недавно освободившиеся народы, мы выступаем за развитие социалистического общества в нашей стране, а на внешнем фронте мы выступаем против империализма. Принципы освободившихся стран — это борьба с капитализмом внутри страны, борьба с

империализмом на внешнем фронте». В заключение он выразил уверенность, что дружба между индийским и советским народами будет и дальше крепнуть.

Этот визит Радхакришнана в Советский Союз оказался последним, но он оставил заметный след в истории индийско-советских отношений. Последующее их развитие явилось блестящим подтверждением выраженной Радхакришнаном уверенности, что эти отношения будут неуклонно расширяться и укрепляться. Закономерным результатом такого развития стало заключение в августе 1971 г. Договора о мире, дружбе и сотрудничестве между СССР и Индией, определившего перспективы расширения и углубления сотрудничества двух стран на два десятилетия вперед, причем прошедшее с тех пор первое десятилетие всецело подтвердило жизненность и действенность всех положений и принципов Договора.

Можно с полным основанием констатировать, что среди тех, кто активно содействовал тому, чтобы идеи индийско-советской дружбы овладели сознанием миллионов, одно из первых мест по праву принадлежит выдающемуся сыну индийского народа, государственному деятелю, мыслителю-гуманисту Сарвепалли Радхакришнану.

*С. Радхакришнан. Мои поиски истины**

Я родился 5 сентября 1888 г. в небольшом селении Тирутани, расположенном в 40 милях к северо-западу от Мадраса, в Южной Индии. Я был вторым ребенком у родителей-индусов, которые неукоснительно придерживались своих религиозных взглядов. Я не могу похвастаться ни происхождением, ни богатством. Ранние мои годы, до 12 лет, прошли в Тирутани и Тирупати — двух известных центрах паломничества. Не могу объяснить, почему с тех пор, как себя помню, я твердо верил в реальность невидимого мира, находящегося за пределами изменчивых явлений, — мира, который мы воспринимаем не чувствами, а разумом. Даже когда я встречался с серьезными трудностями, эта вера оставалась непоколебимой. Склонность к созерцательности, вероятно, объясняла мою любовь к одиночеству: при внешней активности я тем не менее всегда предпочитаю одиночество. Книги, а также открываемые ими перспективы и пробуждаемые ими мечты — мои постоянные и неизменные спутники. В обычных житейских делах, которые большинство людей закаляют, я неловок. В компании, где хотя бы один или двое знают меня хорошо, я с трудом поддерживаю беседу. Вместе с тем мне ничего не стоит завязать отношения с любым человеком, высокого или низкого звания, молодым или старым, если я ощущаю в том потребность. Хотя я застенчив и люблю одиночество, я слышу коммуникабельным и общительным. Мой нелюдимый характер и робость в обыденной жизни создали мне репутацию человека, которого трудно понять. Считают также, что я холоден и обладаю волей, но я-то знаю, что мне свойственны противополож-

* Статья, написанная С. Радхакришнаном для сборника, изданного в честь его 78-летия. Пер. автора.

ные качества. Я способен на сильные и глубокие чувства, которые обычно стараюсь скрывать, нервозен, уязвим и раздражителен. Если при моей неуравновешенности, чувствительности и при моих заурядных интеллектуальных данных жизнь моя не превратилась в хаос и если редактор полагает нужным, чтобы я написал к данному сборнику автобиографический очерк, то это только благодаря счастливой случайности.

Когда Наполеон стремительно пробегал взглядом список офицеров, представленных к повышению по службе, он обычно против определенного имени ставил отметку: «Счастливцев». Мне везло: судьба покровительствовала мне, как будто опытный капитан умело вел мой корабль между бесчисленными рифами и отмелями, где другие суда терпели кораблекрушение. Всевышний определяет. Я думаю, что события моей жизни были заранее запланированы. И когда после соответствующей подготовки я все же делаю выбор, у меня возникает ощущение, что невидимая рука направляла меня к иным целям, нежели те, которые ставил я сам. Такое представление — если оно означает больше, чем просто истину, — что Всевышний проявляет интерес к любому человеческому существу, заботится о нем и что любовь его индивидуальна, непосредственна, — это иррациональный предрассудок. Приписывая достигнутый мною незначительный успех везению или руководству свыше, я не хочу переложить вину за свои неудачи на невезение или обстоятельства. Мои достижения — не моя заслуга, но мои ошибки, как правило, — результат моего безрассудства и слабости.

Я окончил школу и колледж христианских миссий. В период жизни, когда человек особенно впечатлителен, я познакомился не только с Новым заветом, но и с критикой христианскими миссионерами учения и культовой практики индуизма. Как индус, испытавший на себе влияние Свами Вивекананды, деятельность и красноречие коего вызывали гордость, я был уязвлен подобным отношением преподавателей миссионерских учебных заведений к индуизму.

Глубокая религиозность не позволяла мне высказываться необдуманно или богохульствовать по поводу того, что человеческая душа считает священным. Уважение ко всем вероучениям, проявление доброй воли ко всему, что касается духа, постоянно воспитывалось индуистской традицией, ее опытом на протяжении сто-

летий. Религиозная терпимость отличает индуистскую культуру с самых ее истоков.

Критика со стороны христиан побудила меня заняться исследованием индуизма и выяснить, что в нем живо и что мертво. То обстоятельство, что Индия в то время находилась, так сказать, в состоянии спячки, усиливало эту решимость. Курсы философии, которые читались в Мадраасском университете тем, кто готовился к получению степени бакалавра и магистра искусств, не предусматривали изучения религиозно-философских систем Индии. Даже теперь на индийскую философию отводится незначительная часть курсов философии в университетах страны. Чтобы хоть частично выполнить требования, предъявляемые к экзаменуемым на степень магистра искусств, я написал диссертацию на тему «Этика в веданте», которая была задумана как ответ на утверждения, будто в упомянутой системе нет места этике. Я был двадцатилетним студентом, когда появилась книга с моим именем на титульном листе (1908). Выход книги весьма взволновал меня, но сейчас, перечитывая эту юношескую работу, я испытываю чувство стыда. Тем не менее, вопреки моим ожиданиям, выдающийся педагог профессор А. Г. Хогг, ныне директор Мадраасского христианского колледжа, авторитетный специалист в области теологии, выдал мне аттестат, которым я по-прежнему очень дорожу. В нем говорится: «Диссертация, которую он подготовил на втором году обучения для получения данной степени, показывает серьезные знания основных философских проблем, способность легко оперировать категориями и приводить убедительные аргументы, а также хорошее, выше обычного, владение английским языком».

Как бы то ни было название очерка указывает на общее направление моих мыслей. Религии надлежит утвердиться в качестве рационального пути жизни. Чтобы дух чувствовал себя в этом мире хозяином, а не арестантом или беглецом, прежде всего должны быть глубоко заложены светские принципы. Религию надо представлять с помощью разумных мыслей, плодотворных действий и справедливых социальных институтов.

В апреле 1909 г. я был направлен на работу в департамент философии в колледже Мадраасского президентства и тогда же, став преподавателем философии, принялся по-настоящему за изучение индийской философии и религии.

Я решил ознакомиться с содержанием таких журналов, как «Международный журнал этики», «Монист», «Поиски», дабы получить возможность обосновать этический характер индуизма.

Подкрепление своим взглядам на индуистскую этику и доктрину майи я нашел в произведениях Рабиндраната Тагора. Результатом изучения его произведений (переведенных на английский) явилась книга, которую издательство Макмиллана (Лондон) выпустило в свет в 1918 г.

Не лишенная недостатков, свойственных незрелой юности, она встретила, однако, теплый прием. Сам поэт был в высшей степени великодушен. Он писал в декабре 1918 г.: «Хотя мои замечания на книгу, посвященную мне лично, не могут быть объективными, я все же хочу сказать, что она превзошла мои ожидания. Ваши искренность и проницательность изумили меня, должен отметить и литературные достоинства книги. Ее язык превосходен, он не засорен техницизмами и свободен от показной учености. Я благодарен Вам».

В 1918 г. я получил должность профессора философии университета в Майсуре. Тогда же опубликовал серию статей в журнале «Разум» о философии Бергсона, в которых утверждал, что он был привержен абсолютному идеализму. С тех же позиций я рассматривал философские взгляды Лейбница, Джеймса Уорда, Вильяма Джеймса, Рудольфа Еукена, Хастингса Рэшдолла, Бертрана Рассела, Лорда Бальфура и других, подчеркивая, что их безоговорочная поддержка плюрализма или плюралистского теизма вызвана столкновением религии с философскими знаниями. Это положение было развито в работе, получившей претенциозное название «Власть религии в современной философии» (Макмиллан, 1920). Она была весьма тепло принята, известные критики высоко оценивали ее. Появились благоприятные рецензии таких авторитетов, как Дж. Мюирхед, Дж. Маккензи и Дж. Мак Таггарт. Кроме того, профессор Хинмен из США в своем президентском обращении к Американской философской ассоциации предложил обсудить взгляды *«двух крупных идеалистов — Бозанкета и Радхакришнана»*. Быть упомянутым вместе с Бозанкетом — это честь, о которой могли бы мечтать и выдающиеся люди.

Книгой пользовались студенты не только индийских университетов, но и различных учебных заведений Вели-

кобритании и Америки, и я стал известен как специалист в области философии.

В 1921 г. я занял самый высокий в Индии философский пост — возглавил кафедру имени короля Георга V по общественным и этическим наукам в Калькутском университете. Профессор Дж. Мюирхед, которому я обязан больше, чем могу это выразить словами, предложил мне (еще в 1917 г.) дать очерк, содержащий систематическое изложение индийской философии, для его знаменитой серии «Библиотека по философии». Я собрал все свои исследования на данную тему и опубликовал их в двух томах. Сведение воедино множества самостоятельных частей и придание им характера целостной работы — задача не из легких.

Ныне индийская философия рассматривается как важное направление исследований; даже редакторы Британской энциклопедии (14-е изд.) нашли для нее место и попросили меня написать статью «Индийская философия».

Посылая свои статьи в «Гибберт джорнэл», я вступил в контакт с его редактором Л. П. Джексом, бывшим директором одного из колледжей в Оксфорде; он в 1926 г. любезно предложил мне прочитать в этом колледже цикл лекций (Upton Lectures) на тему «Индуистский взгляд на жизнь». Я смог принять его предложение, поскольку Калькуттский университет делегировал меня на Конгресс университетов Британской империи, состоявшийся в июне 1926 г., и на Международный конгресс философии, который проходил в Гарвардском университете в сентябре того же года. Это было мое первое посещение Европы и Америки, и у меня остались самые приятные воспоминания о приеме, оказанном в Оксфорде и Кембридже, Гарварде и Принстоне, Йеле и Чикаго.

В своих лекциях об индуистском взгляде на жизнь я характеризовал индуизм как прогрессивное историческое движение, находящееся еще в процессе становления. Его приверженцы подобны не хранителям депозита, а бегунам, несущим яркий факел. Слабые стороны индуизма, навлекшие позор на эту систему и ныне препятствующие социальному прогрессу, явились следствием смешения традиции и истины. Мы должны сохранять дух истины, который поведет нас ко всем истинам. Бог не говорит: «Я — традиция», он говорит: «Я — истина». Она величественнее, чем любой из ее великих учителей. Мы должны понять, что история того или иного народа

связана с обычаями и институтами, которые первоначально имели важное значение, но в дальнейшем умертвели. Еще существующие тяжелые пережитки прошлого должны быть непременно ликвидированы. Индуизм делает акцент на возвышенных стремлениях не только в сфере морали, но и в сфере интеллекта. Его не нужно рассматривать ни как пессимистическую, ни как фаталистскую систему. Закон кармы утверждает спонтанное вторжение прошлого в настоящее. Когда мы неосознанно или механически следуем импульсам прошлого, мы не становимся свободными, но мы свободны, когда наша собственная личность становится управляющим центром. Я не вижу необходимости приводить различные критические замечания в адрес индуистской религии, поскольку о главных из них сказано в моей книге.

На философском конгрессе в Гарвардском университете в сентябре 1926 г. я выступил на пленарном заседании с докладом на тему об отсутствии духовности в современной цивилизации. Эту идею я детально изложил в небольшой работе, названной «Кальки, или будущее цивилизации». В последние несколько десятилетий мир претерпел быстрые и радикальные изменения, по крайней мере в тех аспектах, которые связаны с деятельностью человека. Наука помогает строить нашу внешнюю жизнь, необходима другая дисциплина для укрепления и очищения жизненного духа. Хотя мы достигли колоссальных успехов в познании и научных открытиях, мы не стали в нравственном и духовном отношении выше прошлых поколений. В некотором смысле мы даже оказались ниже их. Наша сущность становится механистичной; опустошенные внутренне, мы превратились в некие атомы общества, единицы толпы. Согласно бихевиористской психологии, человек лишен внутренней сущности и полностью может быть понят лишь с точки зрения стороннего наблюдателя.

Некоторые из недавних попыток преобразовать общество вызваны этой опасностью. Хотя человек заставил природу удовлетворять его потребности, хотя использование достижений современной науки для производства и распределения дает возможность обеспечить материальное благополучие всех и тем самым превращает бедность в анахронизм, огромные массы людей продолжают страдать от нищеты и голода. Подобные условия есть результат ограниченности отношений братства и сотрудничества. Русский эксперимент, что бы мы о нем

ни думали, — это по меньшей мере честная попытка обеспечить всем равную долю того, что образует физическую основу жизни. Русские не считают неизбежным резкий контраст между бедностью и богатством.

Даже фашизм пытался построить коллективную жизнь и добиться более равного распределения власти, богатства и возможностей. Единственная причина провала этих попыток — взаимная вражда и подавление индивидуальной свободы. Наблюдалась нивелировка душ, утрата веры в себя, тенденция искать спасения в толпе. Человек был лишен не только свободы устраивать свою жизнь, как он хочет, но и свободы мыслить, высказывать собственное мнение. Общество стало тюрьмой. Можно согласиться с тем, что в этих отчаянных попытках отразилось реальное намерение обуздать экономическую эксплуатацию масс. Но если это достигается посредством другой эксплуатации — спекуляции на низменных стремлениях человеческой природы, эгоизме и ненависти, наглости и фанатизме, то в таком случае даже идеальный порядок окажется бесчеловечным.

Нужно во что бы то ни стало установить справедливый экономический строй, однако необходимо напомнить, что «экономический» человек — еще не весь человек. Для цельной природы мы требуем культивирования милосердия и любви, преданности и свободного служения возрожденному человечеству. Если хотим создать царство законности и справедливости в этом мире, нужно добиться, чтобы душа достигла внутреннего умиротворения. Физические действия и интеллектуальные перестройки опасны в условиях превалирования духовной слепоты.

В современном мире мы наблюдаем то, что напоминает худшие периоды мрачных веков. Место поверженных богов занимают новые — боги расы и нации. Человеческие души отравлены и развращены получившими широкое распространение мифами, которые определяют устремления этих душ, их нынешние апокалиптические настроения. В связи с этим требуется сильная, истовая преданность цели, которая находится вне личности и подобна религии, обладающей способностью придать смысл жизни и побудить к действию. Те немногие, кто ощущает человечество как единую семью, видят и счастье и убожество окружающих их людей и принимают это близко к сердцу, тонут среди миллионов, привыкших рассматривать человечество как собрание враждующих

общин, мощь коих проверяется войной. Соперничество государств выражается в чудовищной гонке вооружений. Нет нужды обманывать себя мыслью, что наличие вооружения не означает его использования. Однажды применив его, уже ничего не сможешь сделать... Приготовления к войне и разжигание человеческих страстей грозят такой катастрофой, в сравнении с которой минувшая война покажется пикником.

Цивилизация — это сфера духа, а не тела или разума. Обретение познания и власти еще недостаточно, существенны проявления духа и нравственности. Человек должен стать активной, целеустремленной силой. Нельзя уповать на автоматический прогресс, якобы независимый от идеалов и контроля людей. Человек — не безразличный фиксатор прогресса, имманентно присущего истории общества, а активный агент, преобразующий мир в соответствии со своими идеалами. Каждая эпоха — в большей мере то, что мы хотим из нее сделать. Тревожит в нашей цивилизации то, что, заботясь о получении вещей, имеющих преходящую ценность, мы игнорируем вещи, носящие вневременной характер, вечные. Значение человеческой жизни не исчерпывается служением земному царству. Эта жизнь становится ограниченной, бесцельной, неудовлетворительной, если ее не пронизывает чувство вечного. Надлежит строить все наши отношения на основе взаимопонимания, памятуя о том, что жизнь на земле бессмысленна без ее вечной основы. Развитие цивилизации отмечено возрастанием искренности, честности и бескорыстия. Единственно эффективный путь преобразования общества — твердый и последовательный путь совершенствования индивидуумов. Если мы подчиним вещи, прежде всего благодаря настойчивым усилиям и борьбе, мы обречем власть над условиями жизни и преобразуем их. Только стремящееся к нравственным и духовным идеалам человечество способно использовать триумф научного знания во имя подлинной цивилизации.

Я получил возможность изложить свои воззрения в их философском аспекте в 1929 г., когда был приглашен в качестве профессора в один из колледжей Оксфорда на место Дж. Э. Карпентера. Это приглашение позволило мне прочитать студентам Оксфордского университета курс сравнительного изучения религий. Во время моего пребывания в Оксфорде мне выпала честь прочитать для большой аудитории в университетах Лондо-

на и Манчестера лекции на тему «Идеалистический взгляд на жизнь». В процессе чтения лекций сформировались мои представления о проблеме конечного в философии.

Весь курс философии индуизма подчинен утверждению истины, что постижение реальности обеспечивается не посредством аналитического интеллекта, хотя истина в целом доступна человеческому разуму. Это убеждение индуистских мудрецов разделяли многие, включая Платона и Плотина, Святого Павла и Святого Августина, Лютера и Паскаля.

Бог — это не тихое море бесконечности, в которой теряются индивидуумы, а Божественная личность, непрерывно направляющая процесс — с самого начала и до конца. Сказать, что бог сотворил мир, — значит исказить существо вопроса. Он творит его и сейчас, во всякое время. В таком смысле история — это эпическая поэма о божественной воле, божественном откровении. Божественное действует и сияет через земного медиума. В индуизме божественным считается Кави, или Поэт, — создатель, или творец. Бог как личность глубоко озабочен делами нашего мира. Он — друг, судья и спаситель человечества. Бог — Абсолютный дух, вневременной и неизменный с точки зрения космической или человеческой цели. Он — путь, благодаря которому Абсолют предстает перед нами и познается нами, но также и путь, который он совершает в космическом процессе. Абсолют одновременно и сумма и источник неограниченных возможностей. Одна из подобных возможностей актуализируется в космическом процессе. Этой возможности, пребывающей в ходе осуществления, Абсолют придает форму бога, правящего миром в соответствии с заранее обдуманым общим планом и направлением. Бог — не выдумка нашего разума, а подлинный символ Абсолютной реальности, определенный аспект Абсолюта в его отношении к той специфической возможности, которая актуализируется. Он — не искаженное отражение Абсолюта, а, как утверждает Лейбниц, феномен, легко обнаруживаемый в действительности. Когда устанавливается полное тождество между богом и миром, т. е. когда осуществляется божественная цель и все индивидуальные духи достигают совершенства, бог сам становится Абсолютом... Гибель мира отнюдь не приводит к отрыву его от бесконечной реальности Абсолютного духа.

Вот в общих чертах мысли, которые я изложил в лекциях об идеалистическом взгляде на жизнь, и я испытываю чувство глубокой благодарности за оказанный мне теплый прием. Выдающиеся философы Европы и Америки, включая Сэмюэла Александера и Бертрана Рассела, Дж. Мюирхеда и Дж. Маккензи, У. Р. Инджа и Л. П. Джекса, Рабиндраната Тагора и сэра Герберта Сэмюэла, весьма снисходительно приняли мои лекции.

Часть этих лекций и выступлений за время моего пребывания в Оксфорде были собраны в небольшой книге «Восток и Запад в религии». Основная идея ее состоит в том, что вера проявляется в справедливости, любви, милосердии, в превращении наших собратьев в счастливых людей. Святой — не нарисованный образ, это тот, кто живет для блага соплеменников и стремится, чтобы между ними установились новые отношения любви и уважения. Он рассматривает потребности индивидуума как апелляцию к своему великодушию. Мы должны верить в равенство людей — не только духовное, но и физическое. Справедливо, что мы не можем полюбить телефонный справочник. Человеческая любовь должна определяться представлениями тех мужчин и женщин, с которыми мы вступаем в контакт.

С немалыми переживаниями для меня были связаны мои проповеди с христианских кафедр Оксфорда и Бирмингама, Манчестера и Ливерпуля. Я был тронут, узнав, что мои выступления нравились христианской аудитории. По поводу моей проповеди «Революция посредством страдания» ежедневная оксфордская газета писала: «Хотя индийский проповедник обладает удивительной способностью сплести магическое кружево из мысли, воображения и речи, подлинное величие его проповеди заключено в некоем неопределимом духовном качестве, которое приковывает внимание, трогает сердце и возносит нас в возвышенные сферы».

Тот, к кому судьба благосклонна, не должен воспринимать удачу как нечто само собою разумеющееся. Если кому-то позволено вести обеспеченную жизнь, а вокруг много таких, кто достоин лучшего, но обречен на существование в нищенских условиях и бедствия, то он обязан постоянно думать о тех, кто лишен привилегий, которыми обладает сам.

Мое положение преподавателя давало возможность тесно общаться с юношами и девушками в тот период их жизни, когда происходит формирование личности.

Философия, которая не преследует утилитарных целей, служит важным инструментом гуманитарного образования. Ее задача — поднять человека над обыденностью, над окружающими условиями, освободить его дух от рабской привязанности к вещам. Философия стремится привить тем, кто думает лишь о прибыли, вкус к таким ценностям, которые нельзя ни дать, ни отнять. Правильно понимаемая, она вооружает нас против недостатков, против горя и бедствий, против уныния и упадка духа. Она не может обеспечить успех, если понимать его как овладение материальным богатством. Но она побуждает нас стремиться к таким целям и идеалам, к таким ценностям, к которым равнодушно большинство людей, стремящихся к успеху. Цель философии — формирование человека.

Когда я общался с моими учениками, я старался наставлять их в вере, вести в духовный и нравственный мир.

Один из моих друзей, хорошо знавший меня на протяжении более двадцати лет, как-то саркастически заметил, что я неспособен к негодованию, что я — открытая душа и готов страдать не только от глупцов, но и от «грешников». Думаю, что такое наблюдение не лишено основания. Нелегко отличить доброго человека от плохого. Идеи теоретически можно разделить на хорошие и плохие, но мужчин и женщин трудно, ибо каждому из нас в той или иной степени свойственно доброе и злое, возвышенное и низменное, истинное и ложное. К тому же представления общества о правильном и ложном довольно своеобразны.

Бытует странное мнение, будто индусы, особенно те, что занимаются философией, увереннее чувствуют себя в мире духа. Благодаря этому в получаемой мною корреспонденции есть письма, авторы которых спрашивают моего совета и ждут помощи в обстоятельствах, какие только можно вообразить. Некоторые письма абсурдны, некоторые трогательны, некоторые же и абсурдны и трогательны. Среди моих корреспондентов немало чудаков, предлагающих собственные средства излечения болезней нашего мира. Время от времени приходят длинные письма от старых друзей и от тех, кто стал близким благодаря переписке, а также от совершенно посторонних людей — все они рассказывают о своих затруднениях или затруднениях своих друзей. Мои связи не зависят от возраста, классовой принадлежности или профессии, зва-

ния или образованности. Мне приятно сознавать, что для многих одиноких и несчастных я, пожалуй, был единственным, кто понимал их и проявлял к ним уважение. Порой мой интерес к отдельным людям был настолько сильным и непосредственным, что это вызывало кривотолки. Были случаи, когда мои старания не приводили к ожидаемым результатам. Это лишь свидетельствовало о том, что мне недоставало мудрости или умения.

И все же я счастлив, что судьба свела меня со множеством соотечественников. Я не верю в случай или стечение обстоятельств. Стремления возникают незаметно, через действие сил природы. Внешне незначительные явления иногда играют неожиданно важную роль в нашей жизни. Есть такая вещь, как духовное притяжение. Мы никогда не можем сказать, почему те или иные люди привлекательны для нас. Мы невольно испытываем расположение к ним и находим их интересными. Красота, как сказал Гёте, никогда не может понять себя. Привлекательность тоже объяснима лишь отчасти. Некоторые поражают своей преданностью, хотя нельзя понять, чем она вызвана. Подлинные причины наших симпатий и антипатий скрыты глубоко, в укромных уголках нашей натуры. Они не имеют ничего общего с разумом и логикой, и мы бессильны их объяснить. Переживания, которые принесла мне жизнь, прекрасны. Благодаря им я раскрылся с самой неожиданной стороны. Благодаря им жизнь моя оказалась более органично связанной с окружающей социальной средой, она стала более сложной, более трудной и все же полнее и богаче. Переживания укрепили связи, основанные на взаимной привязанности и уважении, доставив мне много радости, а равно и глубокую скорбь; они вплетались в ткань моей судьбы и в известном смысле придали ей подлинную полноту.

Я испил свою чашу тревог, забот и горя, но мне на долю выпало и счастье, большее, чем я заслуживал, — главным образом уважение и доброта, которыми в изобилии дарили меня другие люди. За все это я очень благодарен судьбе.

*Речь С. Радхакришнана
на митинге советско-индийской дружбы в Кремле
18 сентября 1964 г.**

Господин мэр города!
Господин Президент!
Господин Председатель!
Дорогие друзья!

Я с большим удовольствием услышал здесь от представителей различных организаций выражение вашей доброй воли и дружбы по отношению к Индии.

Москва праздновала свое 800-летие в 1947 г. Она пережила большую историю. И сейчас в вашей стране руководители правительства и народ идут одним путем. Можно ли представить себе, чтобы встреча, подобная сегодняшней, могла состояться когда-нибудь на протяжении всей истории города Москвы? Здесь собрались люди, гордящиеся тем, что они участвуют в строительстве новой страны, нового города. Именно этим вы сейчас занимаетесь, и именно это основное для вас. Я поздравляю вас, я желаю вам самого лучшего в дальнейшем прогрессе города Москвы и также поздравляю вас с тем, чего вы уже достигли.

Очень хорошо выступила здесь замечательная женщина — председатель Союза советских обществ дружбы. Когда ваши космонавты, одним из которых была женщина, приезжали в Индию, нас потрясли ваши достижения. И я хотел бы сказать в этой связи, что и в нашей стране мы также делаем некоторые шаги в прогрессивном направлении. Что касается наших женщин, то у нас есть женщины-министры, одна из них присутствует здесь сегодня. У нас есть и женщины-губернаторы, женщины-послы. Каждая женщина может достичь самых больших высот в своей профессии.

По окончании второй мировой войны мы вступили в период «холодной войны». Нам говорили, что мы должны сдерживать друг друга, или выступать друг против друга, или запугивать друг друга. Эта стадия сдерживания или запугивания уже прошла. Мы все пришли к выводу, что, если человечество хочет выжить, нет другого пути, кроме сотрудничества и мирного сосуществования всех стран. К этому выводу приходят все разумные люди во всем мире...

* «Правда», 19.IX.1964. С некоторыми сокращениями.

Чрезвычайно разрушительный характер имеет ядерное оружие. Это оружие, которое стало сейчас частью вооружения армий, само по себе является фактором, который предотвращает войну. Мы подошли к самому краю пропасти, но потом отошли от него. Почему это произошло? Потому, что мы поняли, насколько разрушителен характер ядерного оружия. И мы поняли, что если оно будет применено, то никто не останется в живых на земле, человечество погибнет окончательно и бесповоротно. Если у человечества есть хотя бы какая-то доля здравого смысла, то оно не будет выступать против этого отхода от пропасти.

Выступая десять лет назад в американском сенате, я говорил, что здравый смысл, добрая воля и сила мышления человека добьются того, что примерно через десять лет все эти опасности будут носить чисто академический характер. И сейчас, в 1964 году, мы пришли к выводу, что международные споры должны разрешаться за столом конференций, что мы должны преодолевать затруднения. В конце концов человеческая натура одинакова — где бы человек ни находился и какого бы цвета ни была его кожа.

Надо учитывать, какой исторический путь прошло человечество до сегодняшнего дня. Были времена, когда города боролись друг против друга, затем, когда нации боролись друг против друга. Было время, когда существовали два великих блока. Но настанет день, и все народы объединятся, одним блоком будут действовать на благо человечества. Нельзя говорить, что мир принадлежит мне, а не другому человеку. Мир принадлежит каждому из нас. В мире вполне достаточно места для того, чтобы в нем разместились люди, придерживающиеся различных точек зрения на события.

Когда мы говорим о сосуществовании, мы не говорим о том, что должен мирно сосуществовать порабощаемый и поработитель, агрессор и его жертва. Мы будем делать все, что в наших силах, для того, чтобы помочь угнетенным. Мы будем делать все для того, чтобы помочь им вырваться из-под иностранного политического господства и экономической эксплуатации другими нациями. Мы сделаем все, чтобы помочь своему брату-человеку. И мы будем смотреть на этого человека не как на врага, а как на члена семьи человеческой...

Когда-то западная цивилизация строилась на основе греческого мышления, христианской религии и рим-

ских традиций. Так были созданы классические традиции.

Сейчас весь мир стал единым целым, и все мы nasledуем культуру других наций, других народов.

Люди в Советском Союзе изучают произведения индийских классиков, а мы в Индии изучаем произведения иностранных писателей. И все это представляет собой общее культурное наследие всех стран мира.

Студентка, которая выступала здесь от имени университета, говорила относительно изучения индийских языков и обучения индийских студентов в Советском Союзе. Мы учимся друг у друга и можем все полезное перенимать друг у друга. Нет народов, которые можно было бы забраковать, выбросить на свалку. К человеку нужно относиться с должным уважением.

Ваши политические лидеры, руководители, простые люди, студенты создают новую жизнь для человека. Нам следует развивать человеческую солидарность, солидарность духовную, солидарность эмоциональную...

Все мы стремимся к улучшению духовных и материальных условий нашей жизни. И в этом великом духе добрососедства ваша страна оказывает экономическую помощь нашей стране, способствуя ее прогрессу.

Выступавший здесь рабочий станкостроительного завода говорил о Бхилаи. Он говорил о необходимом для нашего развития оборудовании. В Ленинграде мне также сообщили о том, что в этом городе строятся генераторы для нашей страны. В Армении мне говорили, что они готовят различное оборудование для нашей страны. Иными словами, уже существуют разветвленные связи между нашими двумя странами. Они усиливаются, укрепляются. Но эти связи не ограничиваются только промышленной сферой. Они налажены также в культурной области, и они с каждым годом будут становиться все крепче.

Ваши великие руководители относятся к нашим заботам, нашим волнениям, нашим задачам как к своим собственным, и они делают все для того, чтобы наши две великие нации сблизились.

Перед лицом ваших руководителей я заверяю вас, что мы сделаем все, что будет зависеть от нас. Мы приветствовали и будем горячо приветствовать как материальную, так и моральную культурную помощь Советского Союза. Нас связывают прочные узы дружбы. Это мое глубокое убеждение.

ЛИТЕРАТУРА

Труды Сарвепалли Радхакришнана

- Индийская философия, т. 1—2. М., 1956—1957.
An Antology. L., 1952.
East and West in Religion. L., 1954.
East and West. Some Reflections. L., 1955.
Eastern Religions and Western Thought. L., 1951.
Fellowship of the Spirit. Cambridge (Mass. USA), 1961.
Die Gemeinschaft des Geistes. Darmstadt-Genf, 1952.
The Philosophy of Rabindranath Tagore. Baroda, 1961.
Recovery of Faith. L., 1956.
Religion in a Changing World. L., 1967.
A Source Book in Indian Philosophy. Princeton, 1957.
Occasional Speeches and Writings. First Series. Delhi, 1957.
President Radhakrishnan's Speeches and Writings. May 1962 — May 1964. Delhi, 1965.
President Radhakrishnan's Speeches and Writings. May 1964 — May 1967. Delhi, 1969.

Работы о Сарвепалли Радхакришнана

- Аникеев Н. П. Философские и социологические взгляды Сарвепалли Радхакришнана. — Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965.
Литман А. Д. Гуманистическая система «вечной религии» С. Радхакришнана. — А. Д. Литман. Философская мысль независимой Индии. М., 1966.
Arapura J. G. Radhakrishnan and Integral Experience. The Philosophy and World Vision of S. Radhakrishnan. Bombay, 1966.
Radhakrishnan Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of His Sixtieth Birthday. L., 1951.
Ray S. K. The Political Thought of President Radhakrishnan. Calcutta, 1966.
Reddy V. N. K. The Concept of Man in Rabindranath Tagore and Sarvepalli Radhakrishnan. Gandhinagar — Bangalore, 1973.
Singh R. P. Radhakrishnan: the Portrait of an Educationalist. Delhi, 1967.
The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan. N. Y., 1952.

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
Введение	7
1. От преподавателя философии до философа и главы государства	13
2. Исследователь истории отечественной философии	31
Классические даршаны — древнейшая мудрость человечества	31
Истоки индийской философии	38
Веданта — важнейшая даршана	44
Древнеиндийский материализм и классическая логика	50
Будущее философии и философия будущего	56
3. Творец философской системы «вечной религии»	65
«Идеологический вакуум»	65
Универсальная религия	68
Концепция человека и свободы в системе «вечной религии»	78
Универсальная мораль	81
Универсальная философия	84
4. Общественный и государственный деятель	91
Поборник просвещения, науки и культуры	91
Сторонник экономического и социального прогресса	102
Убежденный демократ	109
Борец за мир	116
Глашатай дружбы между индийским и советским народами	122
Приложения	128
С. Радхакришнан. Мои поиски истины	128
Речь С. Радхакришнана на митинге советско-индийской дружбы в Кремле 18 сентября 1964 г.	140
Литература	143

Алексей Давыдович Литман

САРВЕПАЛЛИ РАДХАКРИШНАН

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Л. Ш. Фридман*
Младший редактор *С. П. Какачикашвили*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *А. В. Бодянская*
Корректор *Т. А. Алаева*

ИБ № 14703

Сдано в набор 20.04.83. Подписано к печати 25.07.83. А-12387.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная.
Печать высокая. Усл. п. л. 7,56. Усл. кр.-отт. 7,88. Уч.-изд. л. 7,87.
Тираж 5 000 экз. Изд. № 5443. Зак. № 242. Цена 80 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

Полиграфическое объединение «Полиграфист» Управления издательств,
полиграфии и книжной торговли Мосгорисполкома.
Москва, ул. Макаренко, 5/16.

80 к.