
М.К. Ганди – неортодоксальный «ортодокс»

© 2021 г. Е.А. Битинайте

*Краснодарское высшее военное авиационное училище летчиков им. А.К. Серова,
Краснодар, 350090, ул. Дзержинского, д. 135.*

E-mail: bihelenite@gmail.com

Поступила 21.03.2020

Обращение мыслителей модернизирующихся обществ к родной традиции – сложный многоаспектный процесс. Он включает попытки рационального пересмотра собственной религии, как правило, сопровождающиеся заявлениями реформаторов о возрождении подлинных древних основ вероучения и о собственной ортодоксальности. Характерным примером последнего служит статья М.К. Ганди «Кто является “санатани” хинду?», русский перевод которой представлен вниманию читателей. И хотя вопрос о причислении Ганди к числу реформаторов индуизма является дискуссионным, его подход к родной религии обнаруживает много сходных черт с реформаторской практикой Раммохана Рая (1772–1833) и его последователей. Характерная для мыслителей этого периода рефлексия над своеобразием индийской цивилизации и, в частности, индуизма не может быть понята в отрыве от контекста модернизации, а в случае с Ганди – также антиколониальной борьбы. Встреча с Западом разделила индийское общество на тех, кто охотно перенимал европейский стиль жизни, кто, напротив, полностью отвергал всё иностранное, и тех, для кого открытие нового культурного пространства стало поводом для переосмысления прошлого и настоящего родной страны. Последние в условиях колониального кризиса не могли довольствоваться лишь сохранением индийской цивилизации и поставили своей целью возрождение ее былого величия. Каждый реформатор создавал собственный проект религиозного ренессанса, отталкиваясь от своих представлений о «подлинном» древнем индуизме, искажившемся со временем. Предложенные разными мыслителями этого направления, в том числе Ганди, трактовки индуизма объединяет стремление обнаружить в нем главные черты, роднящие его с другими религиями и определяющие его уникальность, чтобы указать соотечественникам и всему миру на особую роль, которую индийская цивилизация призвана играть в судьбе человечества.

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

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-146-156

Цитирование: *Битинайте Е.А.* М.К. Ганди – неортодоксальный «ортодокс». *Ганди М.К.* Кто является «санатани» хинду? Перевод с английского и комментарии Е.А. Битинайте // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 146–156.

Mohandas Karamchand Gandhi – the Unorthodox “Orthodox”

© 2021 Elena A. Bitinayte

Krasnodar Air Force Institute for Pilots named after A.K. Serov, Department of Humanities and Socio-economic Disciplines, 135, Dzerzhinskogo str., Krasnodar, 350090, Russian Federation.

E-mail: bihelenite@gmail.com

Received 21.03.2020

The reference to the native tradition by thinkers of modernizing societies is a complex, multidimensional process. It includes endeavours of rational reconsideration of their own religion, which as a rule are accompanied with reformers' declarations about revival of true ancient essence of faith and about their orthodoxy. The typical example of the last one is Mohandas Karamchand Gandhi's article "Who is a 'Sanatani' Hindu?". Translation of this text into Russian is presented to the readers. And though the question about consideration Gandhi as a reformer of Hinduism is debatable, his approach to religion has many similar features with reformatory practice by Rammohun Roy (1772–1833) and his followers. Reflection on originality of the Indian civilization and particularly on Hinduism, which is characteristic for the thinkers of that period, can't be understood without analysis of modernization context and especially for Gandhi without attention to anti-colonial struggle. The meet with the West divided Indian society to three parts: those who gladly copied European lifestyle, others who refused all foreign and those for whom the discovery of new culture became the reason for the recognition of the past and the present of their native country. The last thinkers weren't contented with just safe-keeping of Indian civilization in the situation of the colonial crisis and therefore they defined another aim – to revive its ancient greatness. Every reformer created his own project of religious renaissance based on his own conception of 'true' ancient Hinduism, which was corrupted in time. But there is something common in interpretation of Hinduism by different thinkers of that direction, and by Gandhi too. All of them tried to find the essence of Hinduism, which brings it together with other religions and which defines its uniqueness in order to show to the compatriots and to the world the special role which Indian civilization should play in all-human destiny.

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

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-146-156

Citation: Bitinayte, Elena A. (2021) 'Mohandas Karamchand Gandhi – the Unorthodox "Orthodox"', Gandhi, Mohandas Karamchand, 'Who is a "Sanatani" Hindu?', Trans. by Elena A. Bitinayte, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2021), pp. 146–156.

В период британского правления в интеллектуальной жизни Индии на первый план вышла проблема соотнесения традиции и современности. Начиная с XIX в. она стала центральной в рассуждениях мыслителей, сформировавшихся под двойным культурным влиянием – индийским и западным. Знакомство с западной социальной мыслью и реалиями общественной жизни в Европе и Америке побудило интеллектуалов этого типа по-новому взглянуть на прошлое и настоящее своей страны и заняться поисками путей ее дальнейшего развития. Их внимание охватывало все сферы жизни родного общества, в том числе духовную, что привело к возникновению малочисленного элитарного религиозно-реформаторского движения, оформившегося в новых религиозных течениях – брахмоизме и неоиндуизме¹. Подобно проповедникам христианской

Реформации реформаторы индуизма видели свою задачу в возрождении подлинного древнего вероучения, очищенного от позднейших искажений: ритуализма, брахманской монополии в духовной сфере, обычаев и социальных установлений, осмысленных в новых условиях как негуманные и несправедливые [French 1974, 15–25; Фаликов 1994, 12, 16–17; Скороходова 2008^a, 174, 181, 187]. Отступая от сложившихся к тому времени норм родной религии, они одновременно стремились к обоснованию собственной ортодоксальности, что придавало их идеям большую значимость в глазах соотечественников [Рыбаков 1981, 19–20, 73–74]. В более широком контексте межкультурного диалога подчеркивание конкретным мыслителем своей приверженности индуизму связано с рефлексией по поводу своеобразия родной религии. Вопрос о соотношении национального и универсального, с особой остротой поставленный запоздалой модернизацией Индии [Фаликов 1994, 25], решался представителями различных течений того времени (как охранителями, так и реформаторами) в духе характерного для индуизма принятия инокультурных элементов в качестве аналогов явлений, существующих в собственной традиции [Фаликов 1994, 12; Зонтхаймер, 268]. При этом, обнаруживая сходство реалий индийской и западной культур, сторонники двух направлений приходили к противоположным выводам. Для противников перемен и сторонников культурной изоляции это становилось аргументом в пользу исключительности индийской цивилизации². Либерально настроенные реформаторы, напротив, отказались от идеи культурного превосходства и обратились к поискам универсальных смыслов, роднящих индуизм с другими религиями, чтобы обосновать их равную значимость в судьбе человечества [Скороходова 2008^a, 175–178, 180–182, 194–195].

Характерный пример обозначенных тенденций являет религиозно-реформаторская деятельность Мохандаса Карамчанда Ганди (1869–1948). Протестуя против кастового неравенства и практики неприкосновенности, детских браков и дискриминации женщин, авторитета брахманской ортодоксии и слепой веры в священные тексты, а также выступая за распространение традиционного культа коровы, он создал идеальную модель индуизма, которую позиционировал в качестве возрожденной древней веры. Себя при этом он часто называл *санатани хинду* – ортодоксальным индусом [Gandhi 1958–1994 XXI, 246–250, XXVI, 265]. Теме обоснования своей ортодоксальности и описанию духовного и социального облика «подлинного» индуса посвящена статья Ганди «Кто является “санатани” хинду?», написанная на родном для мыслителя языке гуджарати и опубликованная в издаваемой им газете «Навадживан» 6 февраля 1921 г.

Санскритское слово *санатани* (*санатана*) означает «древний», «вечный», «постоянный», «непрерывный», «традиционный». Ганди использует его, поскольку *санатана дхармой* – извечным законом³ – индусы традиционно называют свою веру, предпочитая избегать понятия «индуизм» как искусственного, введенного англичанами⁴.

Ганди исповедовал вишнуизм, поэтому в начале статьи он описывает качества, присущие, по его мнению, подлинному вишнуиту. При этом мыслитель не упоминает о другом течении индуизма – шиваизме. Он не ставит целью ознакомление читателей с внешними проявлениями своей религии – с ее структурой (течениями и кастами), предписаниями, ритуалами, мифологией и прочим. Скорее он сосредоточен на вопросах об изменении религии во времени и о ее внутренней философской сути.

Общий вектор исторических изменений родной религии, а также всей индийской цивилизации он в традиционном индуистском духе осмысливает как регресс, упадок. Наиболее явным выражением этого упадка он называет практику неприкосновенности. К упадку привели постепенное забвение сути вероучения, слепое следование букве священных текстов без попытки уяснения их духа, усложнение ритуалов, постепенно подменяющих живое нравственное чувство. Духовное возрождение возможно лишь при обращении к внутренней сути вероучения, которую Ганди обнаруживает в идее спасения души, в ценностях правдивости и ненасилия и в представлении о сопричастности всего сущего Богу [Gandhi 1958–1994 XIX, 328; Gandhi 1996, 10]. Перечисленные духовные и моральные принципы роднят индуизм с другими крупнейшими религиями. Понимание этого глубинного сходства побуждало мыслителя признать равную

значимость различных религиозных учений (и связанных с ними цивилизаций) в мировой истории. Ганди подчеркивает, что индуизм не является уникальной религией, подразумевая, что он не превосходит другие вероучения [Gandhi 1958–94 XXI, 250]. Каждая религиозная система, сходная с другими в своем основании, имеет и уникальные черты, определяющие характер ее вклада в развитие общечеловеческой культуры. Ганди видит особенности родной религии в веротерпимости и в проповеди бережного отношения к животным, воплощенного в культе коровы. Отсюда он выводит миссию Индии в мире – распространение идеи ненасилия [Nehru 1994, 443; Ткачёва 1989, 32].

Противопоставление духа Писания или учения его букве, стремление постичь истину с помощью разума и неприятие слепой веры в авторитеты – характерные черты религиозного реформаторства как такового и, в частности, реформации индуизма [Рыбаков 1981, 75; Скороходова 2008⁶, 44, 85–86]. Заявляя о своей ортодоксальности, Ганди как реформатор одновременно предлагает нестандартную трактовку ключевых принципов своей религии. Характерный пример – его вера в равенство людей, принадлежащих к четырем сословиям – *варнам*, образующим, согласно традиционной социальной доктрине индуизма, иерархическую структуру. «Я считаю, что духу индуизма противоречит необоснованное приписывание одному более высокого, а другому – более низкого статуса. Все рождены, чтобы служить Господнему творению: брахман – с помощью знания, кшатрий – своей способностью защищать, вайшья – коммерческими навыками, а шудра – физическим трудом» [Gandhi 1958–94 XXI, 247]. Еще большим отступлением от традиции стало его общение с неприкасаемыми и борьба за их права [Юрлова 1989, 14–42]. Упомянем также отказ от ношения «священного шнура» (символа принадлежности к одной из трех высших варн), нарушение правил ритуальной чистоты (совместное принятие пищи с иноверцами и представителями других каст), выступления против ряда социальных практик: детских браков, затворничества женщин и др.

Несогласие Ганди с существующими общественными порядками, его поведение, не соответствующее некоторым нормам традиционного индуизма, – лишь внешние проявления глубинного расхождения мыслителя, много воспринявшего от духа эпохи модерна, с традиционным обществом Индии. Суть этого расхождения – в преодолении социоцентризма традиционного общества и в обосновании безусловной ценности и свободы каждой отдельной личности. Индия всегда была цивилизацией огромной духовной свободы, не распространяющейся, однако, на сферу общественных отношений. В период модернизации гуманистические убеждения стали основой деятельности реформаторов в религиозной и тесно связанной с ней социальной сферах. Внимание к личности и проблеме индивидуальной свободы характерно и для Ганди, оно во многом определило его воззрения и реформаторскую практику. Наиболее полно эта особенность его мышления выражена в концепции *сатьяграхи* (санскр. «упорство в том, что истинно») – только свободные и сознающие свою ответственность личности совместными усилиями могут преобразовать общество. Никакие продуманные правительственные инициативы, подкрепленные самыми благими намерениями, не способны существенно изменить что-то в обществе, не готовом к переменам⁵. И конечно, характерное для традиционного общества бездумное воспроизведение старых порядков только усугубляет существующие проблемы, остающиеся для большинства даже не замечаемыми.

Значимый отпечаток на духовный облик Ганди наложила драма модернизации индийской действительности, свидетелем и активным участником которой ему довелось быть. Руководство антиколониальной борьбой и личное неприятие технократизма и гедонистической системы ценностей, рассчитанной на обезличенную массу потребителей, побуждали мыслителя дистанцироваться от современного Запада. Это, однако, не мешало ему высоко ценить прошлые заслуги Запада, находя духовное ядро этой цивилизации в забытой многими евангельской морали. Сопоставляя христианство, как он понимал его, с собственным идеализированным образом индуизма, Ганди находит много общего в истоках двух вероучений. Одновременно, сравнивая прошлое и настоящее своей

страны (как и прошлое и настоящее Запада), он сокрушается об утрате моральной строгости и творческого гения предков [Gandhi 1958–1994 XVII, 497]. Его мышление организовано пересечением двух проблемных осей: *временной дихотомии* «прошлое – настоящее» и *цивилизационной дихотомии* «Восток – Запад». Об этом говорит Р.Б. Рыбаков, отмечая, что сознанию и деятельности Ганди как представителя завершающего этапа реформации индуизма присущи черты обоих предшествующих периодов. Вслед за реформаторами первого этапа (1815–1880-е гг.) Ганди уделяет должное внимание вопросу о соотношении «старого» и «нового», а вместе с реформаторами второго этапа (с 1880-х гг.) сосредоточивается на проблеме «свое – чужое» [Рыбаков 1981, 124].

В результате Ганди приходит к выводу, что все крупнейшие религии, а также воздвигнутые на их основании цивилизации сходны в духовной глубине и все они подвержены регрессу. Это понимание, однако, не делает Ганди сторонником свободного выбора вероисповедания. В соответствии с индуистскими представлениями он верил, что рождение человека в той или иной семье, связывающее его с конкретной традицией и во многом определяющее его будущее общественное положение, неслучайно. Поскольку душа сама выбирает для себя лучшие условия, следование именно религии предков, по мнению Ганди, может помочь человеку наилучшим образом реализовать его внутренний потенциал⁶. В условиях антиколониальной борьбы сохранение верности индуизму было вопросом сохранения национального самосознания и гарантией от слепого копирования европейского стиля жизни. Ганди, однако, предостерегал и от противоположной крайности – культурной изоляции, сопряженной с превознесением всего индийского. Таким образом, подлинным индуистом, по Ганди, можно называть человека, сознающего родственность всех религий и открытого сторонним влияниям и одновременно критически смотрящего на любое учение и следующего лишь тем его положениям, которые согласуются с его разумом и нравственным чувством.

Рефлексия на тему истинности тех или иных положений индуизма и подлинности собственного понимания родной религии – характерная черта реформационного процесса. Однако сложная картина интеллектуальной жизни прошлой эпохи, видимая по прошествии многих лет ученым, очевидно, не может быть столь же ясна для самих участников исследуемых социокультурных процессов. Отсюда искренняя вера Ганди и других реформаторов индуизма в соответствие их трактовок *санатана дхарме* и в собственную ортодоксальность. Но их обращение к истории и традиции не было тождественно ревайвализму или фундаментализму. Оно предполагало не отмежевание от Запада и консервацию существующих порядков или бесплодные попытки вернуть ушедшее, а критическое переосмысление наследия индуизма, стремление упорядочить теоретические основы вероучения и преобразовать его практику с целью приведения их в соответствие с требованиями меняющегося времени.

Примечания

¹ Вслед за Т.Г. Скороходовой я различаю эти два течения, хотя среди исследователей распространена и более широкая трактовка понятия «неоиндуизм», включающая в него деятельность общества Брахмо Самадж [Скороходова 2008^a, 194]. Отмечу также, что сложную картину духовной жизни Индии того времени дополняют охранительные движения, характеризующиеся исследователями как *ревайвализм* или «брахманское возрождение». Но их рассмотрение выходит за рамки настоящей темы.

² См., например, о теории Свами Дайянанды Сарасвати о происхождении всех религий из общей ведийской основы: [Мезенцева 1994, 158–161]. Хотя Дайянанду, несмотря на внешнее сходство главного лозунга его учения «назад к Ведам» с фундаментализмом, принято относить к числу реформаторов индуизма [Там же, 10], его учение стоит особняком и являет яркий пример индоцентризма.

³ Многочисленные слово *дхарма* соотносят с понятиями «правила поведения», «закон», «нравственность», «религиозный долг».

⁴ В текстах Ганди традиционное понятие *санатана* соседствует с европейским словом «индуизм», см., например: [Gandhi XXI, 245–250]. Характерное для него употребление европейских терминов наряду с индийскими говорит о существенном влиянии западной культуры на его мысль,

хотя в отечественной историографии с советских времен за ним закрепился образ традиционалиста и сторонника культурной изоляции.

⁵ Множество подтверждений этому мы видим в сохранении в современном индийском обществе социальных проблем, не решенных несмотря на законы, принятые за последние неполных два столетия. См., например: [Крашенникова 2011, 253–294].

⁶ В публикуемой ниже статье содержатся сложные рассуждения Ганди о том, что он считает индуистом человека, родившегося в *индуистской семье*, что индуизм предписывает каждому следование *своей религии* и одновременно *любой* иноверец может «принять» и «практиковать» индуизм (что, однако, не сделает его подлинным индуистом в глазах тех, кто исповедует эту веру с рождения). Возможно, это не только дань толерантности индуизма, но и свидетельство восприятия мыслителем родной религии как своего рода «универсального» пути спасения. Не в силу его превосходства (за этим стояло бы своего рода снисходительное позволение иноверам приобщиться к «истинной» вере), а именно в силу большей, чем, к примеру, в христианстве и исламе, терпимости к инакомыслию. Ясно эта мысль не выражена, и нам остаются только предположения.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Тагор 2007 – *Тагор Д.* Автобиография / Пер., вступ. ст., прим. Т.Г. Скороходовой. М.: ЦИИ ИВ РАН, 2007 (Tagore, Debendranath, *The Autobiography*, Russian Translation).

Gandhi, Mohandas Karamchand (1958–1994) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1996) *The Essence of Hinduism*, Kher, V.B., ed., Navajivan Publishing House, Ahmedabad.

Nehru, Jawaharlal (1994) *The Discovery of India*, Oxford University Press, New Delhi.

Ссылки – References in Russian

Зонтхаймер 1999 – *Зонтхаймер Г.-Д.* Пять компонентов индуизма и их взаимодействие // *Древо индуизма* / Под ред. И.П. Глушковой. М.: Восточная литература, 1999. С. 265–282.

Крашенникова 2011 – *Крашенникова Н.А.* Правовая культура современной Индии: инновационные и традиционные черты. М.: Норма: Инфра-М, 2011.

Мезенцева 1994 – *Мезенцева О.В.* Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды. М.: Институт философии РАН, 1994.

Рыбаков 1981 – *Рыбаков Р.Б.* Буржуазная реформация индуизма. М.: Наука, 1981.

Скороходова 2008^a – *Скороходова Т.Г.* Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.

Скороходова 2008^b – *Скороходова Т.Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб.: Алетейя, 2008.

Ткачева 1989 – *Ткачева А.А.* Соотношение идей духовной общности религий и индуистского мессианства в мировоззрении М.К. Ганди // *Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее* / Под ред. Литмана А.Д. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 23–37.

Фаликов 1994 – *Фаликов Б.З.* Неиндуизм и западная культура. М.: Восточная литература, 1994.

Юрлова 1989 – *Юрлова Е.С.* «Неприкасаемые» в Индии. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

References

Falikov, Boris Z. (1994) *Neo-Hinduism and Western Culture*, Vostochnaya Literatura, Moscow (in Russian).

French, Harold W. (1974) *The Swan's Wide Waters. Ramakrishna and Western Culture*, Kennikat Press, London.

Krashennikova, Nina A. (2011) *The Legal Culture of Modern India: Innovative and Traditional Features*, Norma: Infra-M, Moscow (in Russian).

Mezentseva, Olga V. (1994) *A World of Vedic Truths. The Life and Teaching of Swami Dayananda*, Institut Filosofii RAN, Moscow (in Russian).

Rybakov, Rostislav B. (1981) *The Bourgeois Reformation of Hinduism*, Nauka, Moscow (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2008) *Rammohan Roy, the Father of Bengal Renaissance (the Experience of Analytical Biography)*, Aleteya, St. Petersburg (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2008) *The Bengal Renaissance. Essays on History of Socio-cultural Synthesis in Modern Indian Philosophical Thought*, Peterburgskoe Vostokovedenie, St. Petersburg (in Russian).

Sontheimer, Günther-Dietz (1999) "Five Components of Hinduism and their Intercommunication", Glushkova, Irina P., ed. *The Tree of Hinduism*, Vostochnaya literatura RAN, Moscow, pp. 265–282 (in Russian).

Tkacheva, Anna A. (1989) "Correlation of the Idea of Spiritual Commonality with the Hindu Messianism in M.K. Gandhi's Worldviews", Litman, Alexey D., ed. *Indian Social Thought: the Past and the Present*, Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, Moscow, pp. 23–37 (in Russian).

Yurlova, Eugenia S. (1989) *Untouchables in India*, Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

БИТИНАЙТЕ Елена Алексеевна – кандидат философский наук, преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Краснодарского высшего военного авиационного училища летчиков им. А.К. Серова.

Author's Information

BITINAYTE Elena A. – PhD in Philosophy, lecturer of Krasnodar Air Force Institute for Pilots named after A.K. Serov, Department of Humanities and Socio-economic Disciplines.

Кто является «санатани» хинду?¹ М.К. Ганди

Были заданы вопросы: почему я называю себя ортодоксом – *санатани хинду* и почему рассматриваю себя в качестве вишнуита. Думаю, мне следует ответить на эти вопросы.

Ответ раскроет определение *санатани хинду* и включит завершённое описание термина «вишнуит».

Согласно моему представлению, индус – это любой, кто родился в индуистской семье в Индии, принимает Веды, Упанишады и пураны в качестве священных книг; кто верит в пять *ям*: правдивость, ненасилие и т.д. и практикует их, насколько может; кто верит в существование *атмана* и *параматмана* и, кроме того, верит, что атман никогда не рождается и никогда не умирает, но, воплощаясь в теле, переходит от существования к существованию и что достижение *мокши* возможно; кто верит, что мокша – это высшая цель человеческих устремлений, и верит в *варнашраму* и защиту коров². Кто-либо, не только имеющий веру во всё это, но и рожденный в семье, принадлежащей вишнуитской секте, и не оставляющий вишнуитского пути; кто обладает в определенной мере качествами, описанными в религиозной песне Нарасинха Мехты под названием «Вайшнаваджана»³, и стремится развивать эти качества до совершенства, является вишнуитом. Я твердо убежден, что я в значительной степени обладаю описанными мною характеристиками и стараюсь укреплять их. Поэтому я без колебаний со всей решительностью, но скромно называю себя последовательным санатани хинду и вишнуитом. Я верю, что наиболее важное внешнее проявление индуизма – это защита коров. Я считаю индуистское сообщество беспомощным, поскольку в настоящее время ни один индус не способен обеспечить подобную защиту. Среди этих беспомощных людей я считаю себя наименее беспомощным. Я не верю, что найдется кто-то еще, кто, как я, систематически прилагал и продолжает прилагать столько усилий ради защиты коров или кто испытывает те же чувства к корове и ее потомству, что и я. До тех пор, пока индусы в Индии не проявляют доброты к корове, до тех пор, пока они сами мучают рогатый скот разными способами, до тех пор, пока они не преуспевают в завоевании уважения со стороны мусульман и в убеждении их прекратить из этого уважения убой коров, и до тех пор, пока они допускают убийство коров англичанами и приветствуют британское знамя, я буду верить, что брахманский и кшатрийский дух исчезли из индуизма. Поэтому, хотя я и родился вайшьей, я всегда активен в исполнении обязанностей обоих⁴.

Я верю, что сущность индуизма – это правдивость и ненасилие. Я не видел никого из моих знакомых, кто следует истине так же тщательно, как это делаю я с самого

детства. Действенным проявлением ненасилия является любовь – отсутствие дурной воли. Я твердо верю, что я переполнен любовью. Я не испытывал дурных чувств по отношению к кому-либо даже во сне. Я не питаю таких чувств по отношению к Дайеру⁵, несмотря на его дурные дела. Где бы я ни увидел страдание и несправедливость, я чувствовал беспокойство в своей душе.

Центральный принцип индуизма – это мокша. Я постоянно стремлюсь к ней. Вся моя деятельность – ради мокши. Я верю в существование и бессмертие атмана настолько же, насколько я убежден в существовании собственного тела и его недолговечности.

По этим причинам я счастлив объявить себя убежденным санатани хинду.

Если кто-нибудь спросит меня, проводил ли я глубокое исследование *шаштр*⁶, я отвечаю: и да, и нет. Я не исследовал их с позиций ученого. Мое знание санскрита почти ничтожно; даже из доступных на новоиндийских языках переводов я прочел немного. Я не могу утверждать, что полностью прочел хотя бы одну из Вед. Тем не менее я постиг шаштры с точки зрения дхармы. Я понял их истинное значение. Я знаю, что человек может достичь мокши, не читая Веды.

Я нашел верный метод для чтения – для понимания – шаштр. Если какое-либо предписание шаштр противоречит истине, ненасилию и брахмачарье⁷, оно недостоверно, в какой бы шаштре оно ни было обнаружено. Шаштры не превосходят разум. Мы можем отвергнуть любые шаштры, которым не может следовать разум⁸. Я прочел полностью только Упанишады. Среди них я прочел и такие, которым не может следовать мой разум. Поэтому я не воспринял их как авторитетные. Многие поэты говорили в стихах, что тот, кто придерживается буквы шаштр, – педант. Учителя, подобные Шанкарачарье, передавали суть шаштр в отдельных предложениях, а сумма и сущность всех их в том, что человеку следует практиковать *бхакти* по отношению к Богу и достигать *джняни*⁹, и посредством этого обрести мокшу. Акха Бхагат¹⁰ сказал:

Живи как тебе угодно,
Достигай Бога любым способом.

Шаштра, которая учит меня употреблению спиртного, поеданию мяса и дурным путям, не может быть названа шаштрой.

Многое из того, что полностью противоположно дхарме, совершается под именем *смрити*¹¹. Пытаясь следовать букве смрити и других подобных работ, мы готовим себя к аду. Введенные этим в заблуждение люди, называющие себя индусами, предаются распушенности и становятся готовыми насиловать или побуждают других насиловать юных девушек.

Сейчас перед нами стоит важный вопрос: что во всех шаштрах мы должны считать вставными эпизодами, что – приемлемым и что – заслуживающим отвержения. Если бы не произошло, как я заявил выше, полного угасания брахманского духа, мы могли бы проконсультироваться с брахманом, очистившим себя следованием дисциплинам *ямы-ниямы* и достигшим высокой степени джняны. В отсутствие таких брахманов путь бхакти оказывается главенствующим на сегодняшний день. Когда мы очистим себя несотрудничеством с действующим правительством¹², в котором по-разному проявляются грехи лицемерия, притворства, гордыни, приземленности и др., тогда, возможно, мы обретем культурного человека, способного раскрыть нам суть шаштр. До тех пор мы, простые люди, можем придерживаться сути с помощью простой веры и проживать свои жизни в бхакти к Богу. Я не вижу иного пути.

«Не может быть джняны без гуру» – это золотое правило. Но очень сложно найти гуру, и не стоит принимать за гуру любого в отсутствие подходящего человека и тем самым топить себя как раз в середине путешествия через океан жизни. Гуру – это тот, кто поможет нам его переплыть. Как может человек, не умеющий плавать, спасти других? Даже если такие пловцы существуют в наше время, они необычное зрелище.

Теперь давайте рассмотрим варнаштраму. Я всегда верил, что варн не больше четырех¹³. Я верю, что человек получает касту при рождении. Рожденный в брахманской семье умирает брахманом. Если он перестает быть брахманом из-за черт своего характера,

его брахманское тело не перестает оставаться таковым. Брахман, не следующий брахманской дхарме, может родиться в соответствии со своими заслугами шудрой или даже животным. Подобный мне вайшья, следующий дхарме брахмана или кшатрия, если он родится снова, вполне может стать брахманом или кшатрием в следующей жизни. Но что касается этой жизни, он будет оставаться вайшьей, и только так. Время от времени люди, принадлежавшие к другим религиям, поглощались индуизмом, но они не назывались индусами на протяжении их жизней. Индуистский мир подобен морю. Вся грязь, попадающая в его глубины, очищается, оседает. Это происходило снова и снова. Люди из Италии, Греции и отовсюду приходили и поглощались индуизмом, но они не обращались кем-то в индуизм. Просто на протяжении веков их число то увеличивалось, то уменьшалось. В отличие от христианства и ислама индуизм не приглашает представителей других религий пополнить его паству; он предписывает всем следовать их религиям. Сестра Ниведита¹⁴, к примеру, приняла индуизм, мы не считаем ее индуисткой, но и не отвергаем ее и не выказываем ей никакого пренебрежения. Нет проблемы в принятии кем-то индуизма. Каждый может практиковать индуизм.

Варнашрама – это закон. Практический вопрос касается кастовой системы. Касты подвержены численному увеличению и сокращению. Они появляются и исчезают. Только сам человек может оставить индуизм, хотя он может быть исключен из касты. Отлучение от касты – это способ наказания, и он должен быть доступен каждой общине.

Конечно, нужно чтобы число каст сократилось, и это может быть сделано советами различных каст без вреда для индуизма. Если разные подгруппы *ваниа*¹⁵ объединятся и их представители заключат друг с другом браки, это нисколько не навредит религии.

Правила, которые люди соблюдают в отношении еды, воды и брака, не являются существенными чертами индуизма, но, поскольку в индуизме самоконтролю было придано особое значение, были установлены ограничения даже в отношении мельчайших деталей, касающихся этих вопросов. Я не думаю, что они заслуживают порицания, и в то же время я бы не стал рассматривать не соблюдающего их человека как нарушающего дхарму. Не принимать воду или пищу или не вступать в супружеский союз везде и всюду, на мой взгляд, – это цивилизованное поведение. Это гарантирует сохранение здоровья и чистоты. Но я верю, что непринятие пищи или воды у кого-либо из-за чувства презрения противоречит индуизму. У меня есть мнение, основанное на опыте, что запрет на совместную трапезу или вступление в брак с человеком другой варны или иной религии – это важное защитное ограждение для культуры, воздвигнутое индуизмом.

Почему тогда я обедаю даже в домах мусульман? Я поступаю так, поскольку, даже обедая с ними, я могу соблюдать предельно возможное самоограничение. Из приготовленных продуктов я беру лишь хлеб, поскольку процесс выпекания хлеба абсолютно чист и, как попкорн, который можно есть везде, независимо от того, где он был поджарен, хлеб (не *ротли*¹⁶) можно есть везде, где бы он ни был выпечен. Но мои коллеги не соблюдают даже этого ограничения и едят любые блюда, в иных отношениях приемлемые, в домах мусульман или представителей иных каст, если блюда приготовлены гигиенично. Поступая так, они рискуют быть изгнанными из касты, но они не перестают быть индусами. *Ашрам* следует разновидности дхармы, принятой у *санньясинов*¹⁷. Здесь формируется новая каста или новый кодекс поведения, подходящий современной эпохе и соответствующий индуизму. Я смотрю на эту попытку как на эксперимент. Если он будет успешным, к нему будут относиться как к заслуживающему принятия. Если он провалится, это никому не причинит вреда. Даже вовлеченные в эксперимент не пострадают, поскольку в основе эксперимента лежит контроль над собой. Цель в том, чтобы уметь свободно продолжать труд служения и понимать, что хотя в наши дни религия ограничивается правилами принятия пищи и питья, установления в этих вопросах остаются на надлежащем им подчиненном месте.

Теперь остается вопрос о неприкасаемости. Никто не может проследить происхождение этой практики. У меня есть лишь рискованные предположения¹⁸. Они могут

быть верными или ложными. Но даже слепой может увидеть, что неприкасаемость противоречит дхарме. Только подобно тому, как нахождение атмана [в теле] веками мешает нам познать его, так же продолжительное существование практики неприкасаемости не позволяет нам увидеть присущей ей адхармы. Заставлять каких-либо людей ползать на животе, изолировать их, выселять их на окраины деревень, не беспокоиться о том, живы они или мертвы, давать им объедки, оставленные другими, – всё это, конечно, не может быть религией. Мы наносим оскорбление неприкасаемым, превосходящее бывшее в Пенджабе, против которого мы протестовали¹⁹. То, что неприкасаемый не может жить по соседству с нами и не может владеть землей, то, что неприкасаемый должен, завидев нас, кричать: «Пожалуйста, сохраняйте дистанцию и не трогайте меня», и ему не позволено сидеть рядом с нами в поезде, – это не индуизм. Это дайеризм²⁰. В практике неприкасаемости нет контроля над собой. В оправдание этого можно провести такую аналогию: мать, вынеся горшки, не прикасается ни к чему, не вымывшись. Но в этом примере мать сама не хочет ничего трогать, и если мы попытаемся принудить к этому правилу *бханги*²¹, никто не станет возражать. Обращаясь с бханги и с другими как с неприкасаемыми, мы лишь потворствуем грязи и разводим болезни. Если мы станем воспринимать неприкасаемых как тех, к кому можно прикасаться, мы увидим, что эта часть нашего общества остается чистой.

Я обнаружил, что жилища бханги намного чище домов многих вишнуитов. Я был поражен правдивостью, простотой, добротой и подобными качествами некоторых из них. Я убежден, что мы пришли в упадок потому, что впустили в индуизм демона неприкасаемости и в результате также потеряли способность обеспечивать защиту матери-корове. До тех пор, пока мы не избавимся от этого дайеризма, мы не вправе требовать освобождения от дайеризма британцев.

Комментарии

¹ Перевод выполнен по изданию: [Gandhi 1958–1994 XIX, 327–332].

² *Яма* – первая из восьми ступеней в практике йоги Патанджали. Она содержит пять моральных правил: правдивость (*сатья*), ненасилие (*ахимса*), умеренность в чувственных удовольствиях (*брахмачарья*), нестяжательство (*апариграха*) и отказ от присвоения чужого имущества (*астея*). *Атман* – духовное начало, составляющее суть каждого существа. *Параматман* – в теистических направлениях – высшая духовная сущность, личный Бог. *Мокша* – освобождение души от цепи перевоплощений. *Варнашрама дхарма* – предписание образцов поведения людям, принадлежащим к определенному сословию (*варне*) в определенном возрасте (*ашраме*). Ганди, как правило, употребляет этот термин в значении системы четырех сословий, не сосредоточиваясь на правилах поведения в различные периоды жизни. *Защита коров* – в индуизме корова почитается как священное животное, а употребление говядины запрещено.

³ «*Вайшнаваджана*» («Вишнуит») – песня, написанная в XV в. в традиции *бхакти* на языке гуджарати. В ней перечислены качества, которые должны быть присущи вишнуитам. Условно их можно отнести к нескольким группам: сострадание ко всему живому, равное уважительное отношение ко всем, нравственная чистота и воздержание, отсутствие привязанности к земным благам и преданность Раме.

⁴ То есть брахманов и кшатриев. Примечательно, что в статье «Индуизм» (1921 г.) Ганди, напротив, настаивает на разделении обязанностей представителей разных варн [Gandhi 1958–94 XXI, 247].

⁵ Реджинальд Эдвард Гарри Дайер (1864–1927) – британский генерал, отдавший приказ о расстреле демонстрации в Амритсаре 13 апреля 1919 г.

⁶ *Шастры* – нормы и правила в различных сферах, а также содержащие их тексты.

⁷ Понятие *брахмачарья* Ганди обычно использует в значении воздержания от чувственных удовольствий, понимая последнее в широком смысле. Он призывает не только к половому воздержанию, но и к отказу от наслаждений изысканной пищей или приятными ароматами [Gandhi 1958–1994 XVIII, 345, XXX, 16].

⁸ Дебендронатх Тагор (1818–1905) высказывается сходным образом, подыскивая идейный фундамент для деятельности возглавляемого им религиозно-реформаторского общества Брахмо Самадж: «И я увидел, что чистое сердце, полное света интуитивного знания, – вот его основание. Брахман царит только в чистом сердце. Чистое безыскусное сердце – престол брахмоизма. Мы можем принять только те тексты Упанишад, которые согласуются с таким сердцем. Изречения, которые не согласуются с сердцем, мы принять не можем» [Тагор 2007, 182]. См. также: [Фаликов 1994, 21].

⁹ Шанкарачарья – философ VII–VIII вв. (или VIII–IX вв.), основатель школы адвайта-веданта, автор комментариев к Упанишадям, Брахма-сутре и Бхагавадгите. Ганди перечисляет практики достижения мокши посредством культивирования преданной любви к Богу (*бхакти-марга*) и обретения духовного знания (*джняна-марга*), описанные в Бхагавадгите – произведении, которое он считал очень авторитетным для себя.

¹⁰ Акха Бхагат (1591–1656) – гуджаратский поэт, писавший в традиции бхакти.

¹¹ *Смрити* (санскр. – «запомненное») – общее название текстов, противопоставляемых литературе *шрути* (санскр. – «услышанное»). Первые созданы людьми, а вторым предписывается божественное происхождение. В западной науке закрепилось представление о смрити и шрути как – соответственно – о священном предании и писании индуизма.

¹² Несотрудничество – движение начала 1920-х гг., возглавляемое Ганди. Он видел возможность освобождения страны в прекращении взаимодействия с британскими учреждениями всех уровней и призывал соотечественников отказаться от званий и наград, полученных от англичан, бойкотировать английские правительственные и учебные заведения, воздерживаться от покупки товаров европейского производства и т.д.

¹³ Ганди подчеркивает, что варн всего четыре, не признавая деления на многочисленные джати и одновременно выступая против обособления неприкасаемых в отдельную «пятую» варну.

¹⁴ Ниведита (Маргарет Элизабет Нобль, 1867–1911) – общественная и культурная деятельница, просветительница, участница индийского национально-освободительного движения, последовательница Свами Вивекананды.

¹⁵ *Ваниа* или *баниа*, *бания* – каста торговцев и ростовщиков, к которой принадлежал род Ганди.

¹⁶ *Ротли* – индийская лепешка из муки и воды. Гуджаратское название *чанати* или *ротли*.

¹⁷ *Ашрам* – Ганди имеет в виду одну из основанных им коммун (очевидно, ашрам на реке Сабармати), в которой он жил вместе с семьей и ближайшими учениками. Важной чертой этого ашрама было принятие в него неприкасаемых. *Санньясины* – аскеты и отшельники, отрешившиеся от дома, имущества и социального окружения ради достижения духовного освобождения. Санньяса является завершающей стадией жизни, предписанной системой варнашрамы.

¹⁸ В статье «Индуизм» Ганди излагает гипотезу (не подтвержденную научно), что неприкасаемость появилась в результате изгнания из общины тех, кто не прекратил есть говядину с возникновением культа коровы [Gandhi 1958–94 XXI, 250].

¹⁹ Предположительно, Ганди говорит о событиях в Амритсаре после расстрела демонстрации на Джаллианвала Багх, когда по приказу Дайера всех индийцев, проходивших по одной из улиц города, принуждали ползти на животе.

²⁰ См. прим. 5.

²¹ *Бханги* – каста уборщиков мусора, относящаяся к числу неприкасаемых.

Перевод с английского и комментарии Е.А. Битинайте