

УДК 1(091)(4/9)

Е.А. Битинайте

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИДЕЙ «БХАГАВАДГИТЫ» В ФИЛОСОФИИ М.К. ГАНДИ

Описаны религиозно-реформаторские, политические и социально-реформаторские толкования идей «Бхагавадгиты», предложенные М.К. Ганди. Мыслитель продолжает традицию неортодоксального толкования текстов, возникшую в эпоху Индийского Ренессанса. Герменевтика священного текста у Ганди показана как попытка обнаружить её изначальные духовные смыслы для обоснования взаимосвязи религиозной и социальной практики, в том числе его концепции сатьяграхи.

Ключевые слова: социальная философия М.К. Ганди, герменевтика «Бхагавадгиты».

Период британского колониального правления XIX – первой половины XX в. для индийских интеллектуальных элит, испытавших влияние западного рационализма и христианства, стал временем переосмысления собственного культурного и религиозного наследия. Критическая интерпретация индуистских священных текстов, проводившаяся с реформаторских позиций, превратилась в сознании религиозных мыслителей Индийского Возрождения – Р. Рая, К. Сена, Свами Даянанды, Свами Вивекананды и др. – в один из главных инструментов такого переосмысления. Стремление к пониманию глубинного сакрального смысла текста при этом нередко уступало место поиску положений, призванных подтвердить позиции интерпретатора. Однако стремление к истине постулировалось ими как главная цель процедуры толкования.

В ряду общественных деятелей, предпринимавших попытку реформировать индуизм, особое положение занимает мыслитель, политик и общественный деятель Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948). Его философские построения во многом продолжают традиции социальной мысли Индийского Возрождения, что, однако, не лишает его идеи оригинальности. Ганди, как и другие реформаторы, испытал влияние многих религий, которые он рассматривал как различные пути, ведущие своих адептов к Богу. Однако мыслитель отвергал всевозможные обвинения в религиозном эклектизме и позиционировал себя как *санатани-хинду* (ортодоксальный индус). Позиция, занятая в этом случае Ганди, в целом является характерной для представителей неоиндуизма. Процессы, позже осмысленные исследователями как попытка реформации индуизма, воспринимались представителями этого направления мысли как восстановление подлинной религиозной традиции, утраченной со временем. Обращение к древним священным текстам, как и демонстративное отнесение своего учения к традиции, оказывались для многих мыс-

лителей инструментами обоснования истинности своих идей, как правило неортодоксальных.

Главным священным текстом, не только определившим отношение Ганди к индуизму и религиозности вообще, но и повлиявшим на его политическое и социально-философское учение, стала «Бхагавадгита». С этим произведением в переводе Эдвина Арнолда на английский язык он впервые познакомился в 1889 г. в Лондоне, во время обучения в университете [1. Т. 28. С. 315]. Позднее он прочитал, по его словам, все англоязычные издания поэмы, но перевод Э. Арнолда продолжал считать лучшим [2. С. 89]. Специально для изучения «Бхагавадгиты» Ганди углубил свои познания в санскрите [3. С. 190]; ему также принадлежит перевод поэмы на гуджарати [4. С. 3–208]. До нас дошло немало текстов Ганди, посвященных критическому осмыслению «Бхагавадгиты»; главные из них – «Анасакти-йога» [5. С. 35–42] и запись его бесед о поэме с учениками в Сатьяграха-ашраме в феврале – ноябре 1926 г. [1. Т. 32. С. 94–376]. Анализ этих источников позволяет нам не только приблизиться к реконструкции целостной картины понимания Ганди философского смысла поэмы, но и выявить принципы, на которых он основывал свою герменевтику.

Любой священный текст, по мнению Ганди, – это откровение, данное людям Богом. Однако в процессе нисхождения в мир смыслы, изначально заложенные в тексте, профанируются сначала пророком, затем переводчиками-комментаторами [6. С. 36]. Чтобы отслеживать при чтении текста эти искажения, он предлагает обратиться к здравому смыслу. Последнее, однако, не предполагает научного подхода к исследованию, так как ученость интерпретатора не является главным условием верности толкования. Таковым выступает открытость сердца, обеспечивающая следование Духу, а не Букве Писания [1. Т. 28. С. 318]. Мыслитель делил людей, изучающих Писание, на

«преданных» и «ученых», неизменно отдавая предпочтение первым и отказывая вторым в возможности постижения истинного смысла священного текста [1. Т. 28. С. 317]. «Ее («Бхагавадгиты». – Е.Б.) двери широко открыты для всех, кто стучится в них. Истинный почитатель Гиты не знает, что такое разочарование... Но этот мир и радость недоступны скептикам или тем, кто гордится своим умом и ученостью» [7. С. 100], – писал Ганди. Другим главным условием приближения к истине, изложенной в любом священном тексте, он называл практическую реализацию этических норм, обязательных для данной религии. «Для понимания значения *шастр* (трактаты, излагающие правила и установления в различных сферах. – Е.Б.), – заключает Ганди, – человек должен развить в себе определенную степень нравственной восприимчивости и иметь опыт в практической реализации провозглашенных там истин» [1. Т. 28. С. 317]. Это правило он не распространяет на самого автора произведения, полагая, что подлинное понимание священных текстов «обнаруживается не «у истоков», не в древности, а с ходом времени» [3. С. 193]. Говоря об авторе «Бхагавадгиты», он пишет: «Прелесть хорошей поэмы – в том, что она превосходит своего автора» [1. Т. 28. С. 319], и поэт, по его мнению, не обязан следовать истине, которую он выражает.

Диалектика рационального и эмоционального в герменевтике Ганди отражает сложность и противоречивость его философских взглядов. Однако ясной остается цель предлагаемого им способа толкования священных текстов. Это приближение интерпретатора к объективной истине, возможное только при условии его нравственной чистоты и особого духовного настроя. В своей трактовке идей «Бхагавадгиты» Ганди предстает как неортодоксальный мыслитель. Прежде всего, это выражается в отрицании им историчности событий, описанных в поэме, и истинности индуистского учения о Божественных воплощениях. Сражение между Пандавами и Кауравами, служащее сюжетным обрамлением к философским поучениям Кришны, предстает в интерпретации Ганди как масштабная аллегория, каждый герой которой является персонифицированным воплощением какого-либо порока или моральной добродетели, а полем битвы служит человеческое тело. Успешный исход этой внутренней невидимой войны, составляющей жизнь каждого человека, возможен только при условии реализации им конечной духовной цели. Обоснование лучшего пути такой реализации и является, по мнению Ганди, целью «Бхагавадгиты» [5. С. 36]. Однако сотериологические

воззрения мыслителя сложны и противоречивы, что вызвано многообразием религиозных влияний, испытанных им, и, как следствие, неоднозначностью его трактовки отношений человека и Бога. В его беседах и сочинениях, посвященных поэме, условно намечены два типа таких отношений и два соответствующих им пути религиозного спасения. Первый – путь самореализации, понимаемой как уподобление человека Богу [5. С. 36]. Другой путь предполагает полное подчинение человека Богу, возможное только при условии выработки смирения и преодоления человеком его самости. В основе обоих путей лежит представление о двух индивидуальностях, действующих в человеке: *Атмане* как проявлении Божественного Духа, обеспечивающего его связь с Высшим, и личного человеческого «я». Спасение при этом можно рассматривать как отречение от собственной низшей природы, от своего эго и развитие в себе природы высшей.

В тексте «Бхагавадгиты» олицетворением высшего начала, действующего в человеке, по мнению Ганди, служит фигура Кришны. «Кришна – наш Атман, наш возникший. Мы можем победить, только если передадим бразды правления ему. Бог заставляет нас танцевать, как кукловод в кукольном театре... Мы должны полностью довериться Богу, как дети родителям» [1. Т. 32. С. 109], – заключает мыслитель. Кришна предстает в его интерпретации исключительно как аллегорическая фигура. В основе обожествления Кришны и представления его в качестве одного из *аватар* (Божественных воплощений) Вишну, Ганди видел искажение первоначального смысла поэмы последующими интерпретациями [5. С. 35]. При этом он по-своему переосмыслил и значение самого этого индуистского догмата, заявив, что «все воплощенные жизни в действительности являются воплощениями Бога» [5. С. 36]. Одно из центральных положений в поучениях Кришны занимает описание трех духовных практик, обеспечивающих приближение к Богу посредством культивирования в себе правильного знания (*джняна-марга*), способности к правильному действию (*карма-марга*) и преданности Ему (*бхакти-марга*). Ганди полагал учение о трех практиках второстепенным, а главную суть духовного развития человека он видел в отказе от собственного эго, а не в способе, которым этот отказ обеспечивается [1. Т. 32. С. 106]. Однако, несмотря на это утверждение, он все же акцентирует свое внимание на учении о бескорыстном действии (*анасакти*) [8. С. 129], называя карма-маргу, проповедующую этот идеал, «центром, вокруг которого вращается

Гита» [5. С. 36]. Именно это учение наилучшим образом соотносится с его общеполитическими взглядами, прежде всего с его тезисом о взаимосвязи религии и практической жизни. Это, в свою очередь, дает повод некоторым исследователям прямо причислять Ганди к карма-йогинам [9. С. 231; 10. С. 337]. Карма-марга (или карма-йога) предполагает достижение *мокши* (освобождения) посредством отказа от привязанности к плодам своих действий. Однако Ганди отмечает, что «отказ от плодов не означает безразличия к результату» [5. С. 38–39], т.е. не предполагает безответственного отношения религиозного человека к мирским делам. По его представлениям, жизнь духовная и мирская связаны между собой теснейшим образом, и долг каждого человека – воплощать религиозные заветы в своей повседневной жизни.

Одним из ключевых для учения карма-йоги является понятие *дхармы*, рассматривающее исполнение личного (*свадхарма*) и социально обусловленного (*варнадхарма*) долга в качестве условия продвижения адепта по пути духовного развития. Драматизм ситуации, в которой оказался Арджуна, обусловлен прежде всего противоречием между его личными моральными представлениями, запрещающими ему убивать своих родственников, и его *кшатрийской* (воинской) *дхармой*, обязывающей его принять этот бой. Анализируя фигуру Арджуны, Ганди акцентирует внимание не только на его кшатрийском происхождении, но и отмечает внутреннее отношение героя к проблеме войны и насилия. Он неоднократно подчеркивает, что Арджуна «не испытывает отвращения к битве как таковой» [1. Т. 32. С. 98], а его сомнения перед боем вызваны ошибочным различием, которое он проводит между своими родственниками и теми, у кого нет с ним кровной связи. Ганди сравнивает отчаяние героя с попыткой пассажира спрыгнуть с поезда, мчащегося на огромной скорости, и таким образом прекратить наскучившее ему путешествие [1. Т. 28. С. 319–320]. Сомнения Арджуны он расценивает как проявление трусости, а такое поведение, в свою очередь, оказывается непозволительным для человека, практикующего *ахимсу* (ненасилие). А ненасилие для Ганди – это не только этический идеал, к осуществлению которого должен стремиться каждый, но и ведущий критерий для определения истинности и ценности любого учения или священного текста. «Бхагавадгита», контекстом которой являются военные действия, предстает в его интерпретации как произведение, не только не оправдывающее войну, но даже пропагандирующее, хотя и в завуалированной форме, идеи ненасилия. Противоречие между при-

зывами к участию в битве, содержащимися в тексте поэмы, и внутренней ненасильственной основой произведения снимаются, если считать главной целью человеческого существования *мокшу*. Война, описанная в «Махабхарате», оказывается в интерпретации Ганди символом тщетности земной жизни, и тщетной оказывается вся внутренняя борьба человека, все его существование, немислимое без насилия. «В этом мире, который постоянно сбивает нас с толку, – пишет Ганди, – насилие не исчезнет никогда. Гита показывает путь, который выведет нас отсюда, но также в ней сказано, что мы не можем спастись, просто убегая, как трусы» [1. Т. 28. С. 321]. Совершение насилия, но насилия внешнего, лишённого всякой эмоциональной привязанности, подкреплённого истинным знанием, т.е. соотносящегося с учением карма-йоги, является для Арджуны единственным условием достижения освобождения. Ахимса при этом выступает как идеал, неосуществимый в условиях земного существования, как критерий правильности избранного пути.

Для Ганди «Бхагавадгита» была не только религиозным текстом, повествующим о праведной жизни и спасении, но и руководством в политической борьбе. Идеал практической религии, проповедуемый им, нашел свое воплощение как в разработке учения *сатьяграхи*, синтезировавшей его этическую философию с революционной борьбой, так и в его пропаганде всеобщего труда, который является обязанностью карма-йогина и призван спасти национальную экономику, и, собственно, в возглавленном Ганди движении несотрудничества в начале 1920-х гг. Политика, по мнению философа, предоставляет человеку, вставшему на путь карма-йоги, такие же возможности для духовного роста, как и все другие сферы деятельности. Более того, борьбу за *сварадж* (политическую независимость страны) он называет самой главной задачей карма-йогинов современной ему колониальной эпохи [3. С. 181].

Рассматривая через призму идей «Бхагавадгиты» свою теорию отказа индийцев от участия в работе британского колониального аппарата, положенную в основу кампании несотрудничества, Ганди дает собственную интерпретацию проблеме зла. Анализируя текст поэмы, он обращает внимание на двух положительных героев – Бхишму и Дрону, сражающихся, однако, на стороне Кауравов, олицетворяющих темные силы. Ганди приходит к выводу о невозможности существования в мире зла как самостоятельной силы. Согласно этому принципу «система зла, представленная в правительстве, существует только благодаря

поддержке хороших людей и исчезнет, когда эта поддержка прекратится» [1. Т. 32. С. 97]. «Арджуна, – заключает Ганди, – должен быть готов убить любого из них (Дрону и Бхишму. – Е.Б.). Это стало его долгом – несотрудничество с обоими, присоединившимися к стороне сил зла» [1. Т. 32. С. 103].

Важно также отметить, что в своем толковании «Бхагавадгиты» Ганди выступает с социально-реформаторских позиций. Прежде всего, это выражается в его борьбе против гендерной дискриминации и кастового неравенства. Согласно его представлениям, истина, явленная миру в тексте «Бхагавадгиты», должна стать общедоступной, а верность толкования поэмы зависит не от кастовой принадлежности интерпретатора, как считали брахманы-ортодоксы, а от его нравственной чистоты и духовной восприимчивости. Следование нравственным заветам «Бхагавадгиты» в повседневной жизни и в политике с необходимостью должно привести общество к положительным изменениям. Однако ни развитие общества, ни даже достижение Индией независимости не являются в представлении Ганди самоцелью, а только естественными результатами приближения каждого человека и общества в целом к Богу. «Конечная цель человека, – по словам мыслителя, – это реализация Божественного, и вся его активность, политическая, социальная и религиозная, ведет к конечной цели созерцания Бога. Непосредственное служение человечеству становится обязательной частью стремления просто потому, что единственный путь найти Бога – это видеть Его во всех Его творениях и быть одним с ними. Это может быть осуществлено только через служение всем» [Цит. по: 10. С. 338].

Продолжая линию религиозно-реформаторской мысли Индийского Возрождения, Ганди представляет свою интерпретацию «Бхагавадгиты» как попытку обнаружения духовных смыслов, изначально заложенных в ее содержании, но утраченных впоследствии. Внимание к проблеме насилия и ненасилия, продвижение тезиса о взаимосвязи жизни религиозной и практической, а также другие идеи, характерные для его трактовки по-

эмы, предстают как органическая часть его социально-философской концепции сатьяграхи. Именно в контексте общефилософских построений Ганди, основанных на религиозной толерантности и представлении о ценности ненасилия, наилучшим образом может быть раскрыто его отношение к данному тексту. Предложенные Ганди герменевтические принципы, основанные на идее нравственного совершенства и специфического духовного настроя интерпретатора, могут послужить материалом для последующих научных дискуссий по вопросу о корректности выбора того или иного подхода к толкованию священных текстов. Внимательное отношение исследователей к этому вопросу, возможно, позволит избежать в дальнейшем многих нежелательных социальных и политических последствий прямолинейного отношения к разнообразным интерпретациям религиозных текстов, не учитывающего их тонкой философской специфики. Многочисленные комментарии к «Бхагавадгите», сохранившиеся в письменном наследии Ганди, хотя и являются спорными с научной точки зрения, тем не менее представляют собой образец тонкого аллегорического толкования, призванного помочь каждому человеку и обществу в целом утвердиться на пути нравственного совершенствования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. New Delhi, 1958. 1984. 90 volumes.
2. *Ганди М.К. Моя жизнь*. М., 1969.
3. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
4. *The Bhagavad Gita According to Gandhi* / Ed. by J. Strohmeier. Berkley, 2009.
5. *Selected Writings of Mahatma Gandhi* / Selected and introduced by Ronald Duncan. Boston, 1951.
6. *Ганди М.К. Моя вера* / пер. с англ. М., 2009.
7. *Raju P.A.* Gandhi and his religion. New Delhi, 2000.
8. *Бхагавадгита* / пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М., 1999.
9. *Альбедиль М.Ф.* Индия: беспредельная мудрость. М., 2005.
10. *Kripalani J.B.* Gandhi. His Life and Thought. New Delhi, 1970.