ПЕНЗЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Битинайте Елена Алексеевна

КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ М. К. ГАНДИ В КОНТЕКСТЕ ЭВОЛЮЦИИ НЕЗАПАДНЫХ ОБЩЕСТВ

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
Т. Г. Скороходова
доктор философских наук,
доцент

Пенза
2015

Оглавление

Введение 3
Глава 1. Теоретико-методологические основы реконструкции концепций социального развития современных незападных мыслителей 19
§ 1. Методологические подходы к анализу развития общества в социальной философии 19
§ 2. Теоретические основы реконструкции взглядов современных незападных мыслителей на социальное развитие 54
§ 3. М. К. Ганди как незападный мыслитель 78
Глава 2. Концепция социального развития М. К. Ганди и реальность незападных обществ 106
§ 1. Совершенствование личности как движущая сила развития общества в концепции М. К. Ганди 106
§ 2. Социальное развитие: представления М. К. Ганди о содержании процесса и перспективах для Индии 142
§ 3. Развитие незападных обществ на современном этапе и проект М. К. Ганди 184
Заключение 211
Библиография 218

Введение

Актуальность темы исследования. Социально-философское осмысление развития современного общества и его компонентов – социального, экономического, культурного и др. – предполагает понимание вопросов, связанных с различиями в социальной динамике Запада и незападных обществ. Одним из ключевых нам представляется вопрос о взаимосвязи двух составляющих процесса развития – улучшения внешних условий существования людей и развития самих индивидов, в котором сочетаются поддержание их социального благополучия, а также их личностное совершенствование. Вопрос о поиске баланса между обозначенными компонентами развития особенно остро стоит перед модернизирующимися незападными странами, пытающимися решить социальные проблемы, опираясь на экономические и политические достижения Запада, и одновременно стремящимися к сохранению заложенных в их цивилизации духовных ценностей. Односторонние подходы к общественному развитию показывают свою неэффективность и порождают новые проблемы. Катастрофы XX в. – мировые войны, Холокост, гонка вооружений, тоталитарные режимы – и опасность самоуничтожения человечества вследствие ядерной или экологической угрозы стали издержками одностороннего понимания развития как наращивания материального и научно-технического потенциала общества. Противоположная – антиглобалистская – тенденция противопоставления «бездушной рациональности» Запада особой «духовности» собственной культуры ведет к изоляции незападных обществ и порождает проблемы фундаментализма, международного терроризма, усиления национальной и религиозной нетерпимости и др. В конечном итоге антиглобализм приводит к разобщенности человечества и его бессилию перед лицом глобальных угроз.

Проблемы, связанные с издержками двух подходов к развитию, односторонне акцентирующих материальную или духовную сферу, актуализируют вопросы о возможности преодоления этих крайностей и о ценности рассуждений о перспективах общественного развития, учитывающих обе составляющие.

Особенно интересны в этом смысле рассуждения современных незападных мыслителей, действующих на стыке культур традиционного общества и модерна и благодаря этому видящих недостатки односторонних представлений о развитии. Выполняя в обществе функцию социальной рефлексии, они осмысливают ситуацию своих обществ и намечают пути их должного развития. В результате социального конструирования они создают концепции общественного развития, в которых предлагают варианты решения проблемы вхождения незападных обществ в мир современности без утраты собственной цивилизационной идентичности. На философском уровне эта проблема эксплицируется в форме попыток решения двух задач: 1) соотнесения двух аспектов развития – переустройства внешних (экономических, политических, социальных) форм жизни людей и культивирования ценностей (традиционных индигенных и современных западогенных), задающих ориентиры общественного развития; 2) задачи поиска баланса между сохранением традиционных ценностей и основанных на них форм общественной организации, и привнесением новых ценностей, идей, социальных институтов и др. элементов, заимствованных из культуры модерна.

Проективные построения незападных интеллектуалов могут принимать как реалистические, так и утопические формы. При этом независимо от того, насколько осуществимы предлагаемые ими пути, высказанные идеи могут находить воплощение в социальной, экономической и политической практике и тем самым оказывать влияние на социальную реальность. Сопоставление их теорий с реальными процессами модернизирующихся обществ позволяет выявить сильные и слабые стороны их проектов, что в свою очередь значимо при поиске путей решения социальных проблем, стоящих перед странами третьего мира на современном этапе.

Специфика и результаты конструирования концепций социального развития хорошо выражены в построениях индийского общественного деятеля, политика и мыслителя Мохандаса Карамчанда Ганди (1869–1948). Формирование на стыке культурных миров определило синтетический характер его мировоззрения,

внимание к социальным проблемам, критическое отношение к традиционному наследию и к издержкам модернизации и др. черты, характеризующие его самого как типичного незападного интеллектуала, а его построения – как пример социальной рефлексии в незападном мире. Анализ его видения перспектив развития родной страны в контексте модернизационных процессов в период его жизни и в сопоставлении с современными тенденциями эволюции незападных стран дает материал для изучения вопроса о взаимосвязи социальной рефлексии и социального бытия незападных обществ. Пафос философии Ганди – в стремлении к соединению религии и этики с общественной и политической практикой. Отсюда значимость его представлений о развитии для преодоления издержек и проблем, порожденных односторонними подходами к прогрессу, акцентирующими либо наращивание научно-технического и военного потенциала, либо нравственное и духовное совершенствование людей. На цивилизационном уровне это означает отказ от двух крайностей – от необдуманного копирования западных моделей развития и от столь же необоснованного их отторжения, культурной изоляции и возрождения/консервации традиции.

Степень разработанности темы. Проблемам развития общества посвящены работы таких зарубежных исследователей, как А. Бэттлер, Э. Ласло, П. Штомпка[1]. Значительный вклад в разработку темы внесли русские религиозные философы и П. А. Сорокин[2]. В советское время исследованием социально-динамических процессов занимались Л. В Скворцов и Н. Н. Моисеев[3]; в современной отечественной науке этой теме посвящены работы

---

[1] Бэттлер А. Общество: прогресс и сила (критерии и общие начала). – М.: Изд-во ЛКИ, 2008; Ласло Э. Век бифуркации: постижение изменяющегося мира // Путь. 1995. № 1. С. 3–129; Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1996.

[2] См. напр.: Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. Соловьев В. С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996; Франк С. Л. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000; Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / Пер. с англ. – М.: Астрель, 2006; его же. Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль: тексты. / Под. ред. В. И. Добренькова. – М.: Изд. Международного ун-та Бизнеса и Управления, 1996. С. 372–392; его же. Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992.

[3] Скворцов Л. В. Социальный прогресс и свобода: К анализу теоретических истоков кризиса буржуазного сознания. – М.: Изд-во политической литературы, 1979; Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития. – М.: Наука,1987.

Д. В. Ефременко, А. В. Коротаева, Н. Н. Крадина, В. А. Лынши, А. П. Назаретяна и Л. В. Фасенковой[4].

Обращение исследователей к проблемам развития незападных обществ связано с появлением теорий модернизации. Осмыслению этого феномена посвящены работы Ш. Н. Эйзенштадта, Ю. Хабермаса, Л. С. Васильева, Л. Б. Волкова, И. В. Побережникова, В. Л. Соловьевой, В. Г. Федотовой[5]. Размышления о модернизации содержатся также в философских работах Г. С. Померанца[6]. Социокультурные процессы в модернизирующихся странах незападного ареала исследуют А. В. Виноградов, С. Н. Гавров, Н. А. Железнова, Л. Б. Карелова, С. И. Лунёв, К. В. Любимцев, М. А. Сапронова, Н. А. Симония, Е. Л. Скворцова, М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова, О. В. Хазанов, С. В. Чугров, И. Г. Яковенко, А. И. Яковлев[7]. Е. Б. Рашковский сосредотачивает внимание на

---

[4] Ефременко Д. В. Концепция общества знания как теория социальных трансформаций: достижения и проблемы // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 49–61; Коротаев А. В., Крадин Н. Н., Лынша В. А. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации. – М.: Логос, 2000. С. 24–83; Коротаев А. В. Социальная эволюция: факторы, закономерности, тенденции. – М.: Восточная литература РАН, 2003; его же. Тенденции социальной эволюции // Общественные науки и современность. 1999. № 4. С. 112–125; Назаретян А. П. Векторы исторической эволюции // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С. 112–126; Фасенкова Л. В. Глобальный эволюционизм как мировоззрение // Глобальный эволюционизм (Филос. анализ). – М.: ИФ РАН, 1994. С. 36–51.

[5] Eisenstadt S. N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. № 1. P. 1−29; Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2003; Васильев Л. С. Модернизация как исторический феномен (о генеральных закономерностях эволюции). – Москва: Либеральная миссия, 2011; Волков Л. Б. Теория модернизации – пересмотр либеральных взглядов на общественно-политическое развитие. (Обзор англо-американской литературы) // Критический анализ буржуазных теорий модернизации. Сб. обзоров. – М.: ИНИОН АН СССР, 1985; Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006; его же. Модели модернизации в контексте макроисторических подходов // Уральский исторический вестник. 2010. № 3 (28). С. 47–56; Соловьева В. Л. Теория модернизации в контексте развития общественной мысли в XX веке // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2009. № 110. С. 312–316; Федотова В. Г. Модернизация и культура // Знание. Понимание. Умение. 2012. № 4. С. 139–147.

[6] Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010.

[7] Виноградов А. В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. – М.: НОФМО, 2008; Гавров С. Н. Модернизация во имя империи. Социокультурные аспекты модернизационных процессов в России. – М.: Едиториал УРСС, 2004; Железнова Н. А. Глобализация: индийский ответ на мировой вызов // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 54–66; Карелова Л. Б., Чугров С. В. Глобализация: японские интерпретации социокультурных процессов // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 44–53; Лунев С. И. Дифференциация стран Востока в современном мире // «Третий мир»: спустя полстолетия / Отв. ред. – В. Г. Хорос, Д. Б. Малышева. – М.: ИМЭМО РАН, 2013. С. 64–85; Любимцев К. В. Парадигма модернизации в социальной теории // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2007. № 4. С. 41–49; Сапронова М. А. Арабский Восток на современном этапе: эволюция институтов власти и модернизация традиционного общества // Вестник Томского гос. ун-та. 2009. № 318. С. 125–132; Симония Н. А. Страны Востока: пути развития. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1975; Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного / Отв. ред. Л. И. Рейснер, Н. А. Симония. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1984; Скворцова Е. Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией // Вопросы философии. № 7. 2012. С. 52–63; Степанянц М. Т. Социокультурные основания модернизации Индии // Полис. Политические исследования. 2012. № 1. С. 26–42; Фролова Е. А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 11–18; Хазанов О. В. Модернизация индийской традиции и становление нового религиозно-исторического

процессах трансформации интеллектуальной сферы, становления интеллигенции и науки в незападных обществах в ходе взаимодействия с миром Запада[8].

Картину изменений в философии и ее связи с попытками реформации религии в Индии XIX–нач. XX в. представляют в своих работах В. В. Бродов, А. Д. Литман, Р. Б. Рыбаков и Б. З. Фаликов[9]. Философским осмыслением западно-восточного социокультурного синтеза на материале Бенгальского Возрождения занимается Т. Г. Скороходова[10]. Также она развивает тему методологии исследования социокультурных процессов в модернизирующемся незападном мире, начатую Е. Б. Рашковским[11].

Конкретным вопросам социального развития незападных стран посвящены работы зарубежных (М. С. Гора, Ж. Дрёза, С. Н. Джхи, А. Сена, М. Халакдиной) и отечественных (Е. Г. Никифоровой, Е. С. Юрловой) исследователей[12]. Жизнь, деятельность и взгляды отдельных незападных мыслителей подробно освещаются в монографиях В. С. Костюченко и Т. Г. Скороходовой[13].

сознания // Вестник Томского гос. ун-та. 2004. № 281. С. 107–119; Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ. – М.: РОССПЭН, 2012; Яковлев А. И. Страны Востока: синтез традиционного и современного. – М.: Восточный университет, 2007.

[8] Рашковский Е. Б. Науковедение и Восток. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1980; его же. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1990.

[9] Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. – М.: Изд-во МГУ, 1967; Литман А. Д. Современная индийская философия. – М.: Мысль, 1985; Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981; Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Восточная литература, 1994.

[10] Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008; ее же. Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815–1857). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012.

[11] Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби (опыт критического анализа). – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1976; Скороходова Т. Г. Диалогическая герменевтика как метод понимания Другого в философии Бенгальского Возрождения // Культура и искусство. 2015. № 4. С. 373–383; ее же. Теоретические положения культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби в методологии анализа Индийского Возрождения // X Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов: Межвуз. сб. науч. тр. – Пенза, ПГПУ. 2008. С. 237–252.

[12] Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004; Dreze J., Sen A. An Uncertain Glory. India and Its Contradictions. – London: Allen Lane, 2013; Gore M. S. Social Development: Challenges Faced in an Unequal and Plural Society. – Jaipur: Rawat Publications, 2003; 300. Jha S. N. The Health Scenario // Social Development in Independent India. Paths Tread and the Road Ahead. – New Delhi: Pearson Longman, 2008. P. 95–109; Khalakdina M. Human Development in the Indian Context: a Socio-cultural Focus. Vol. 2. – New Delhi: SAGE Publications, 2011; Никифорова Е. Г. Гендерный фактор в политической жизни современной Индии // Мировая экономика и международные отношения. 2014. № 8. С. 101–109; Юрлова Е. С. Индия: гендерные проблемы на рубеже XXI века // Социологические исследования. 1998. № 12. С. 83–88; ее же. Индия: женщины на пути перемен // Азия и Африка сегодня. 2008. № 9 (614). С. 13–17; ее же. Индия: касты и межкастовые отношения живут и изменяются // Азия и Африка сегодня. 2006. № 11. С. 13–19.

[13] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977; Скороходова Т. Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). – СПб.: Алетейя, 2008.

Материалы, отражающие специфику участия конкретного незападного мыслителя в процессе социальной рефлексии, содержатся в работах, представляющих попытки систематического изложения целостной картины философских взглядов того или иного интеллектуала. В зарубежной и отечественной науке существует множество работ, освещающих деятельность и учение Ганди. Оставляя в стороне исторические исследования и биографии, отметим, что попытки представить целостную картину его мировоззрения или социальных, религиозных, политических взглядов предпринимали Д. Датта, М. Прасад, В. П. Варма, Г. Дхаван, У. Н. Дхебар, Р. Н. Айер, Б. Гангули, М. Чаттерджи и др.[14] Есть также работы, специально посвященные представлениям Ганди о развитии общества, социальном развитии и отдельных аспектах этого процесса[15]. В целом для этих исследований характерно повышенное внимание к социальному и экономическому аспектам взглядов мыслителя и недооценка влияния религиозно-философских представлений на его социальную мысль. К. Д. Ганграде, Дж. И. Бэккер, А. К. Шарма и Р. Б. Сингх редуцируют представления Ганди о развитии общества к вопросам о преодолении социальных проблем, расширении прав и свобод людей, т. е. об улучшении внешних условий их жизни. Для этих авторов характерно скорее прагматическое, нежели фундаментально-научное отношение к концепции Ганди: они пытаются разрешить вопрос о возможности воплощения в жизнь отдельных идей мыслителя для решения современных социальных проблем. К. Д. Ганграде прямо заявляет,

---

[14] Датта Д. Философия Махатмы Ганди. / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959; Prasad M. Social Philosophy of Mahatma Gandhi. – Gorachpur: Vishwavidyalaya Prakashan, 1958; Varma V. P. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya. – Agra: Lakshmi Narain Agarwal, 1959; Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962; Dhebar U. N. Lectures on Gandhian Philosophy. – Annamalainagar: Annamalai University, 1963; Iyer R. N. The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi. – Delhi: Oxford University Press, 1973; Ganguli B. Gandhi's Social Philosophy: Perspective and Relevance. – New York: John Wiley & Sons, 1973; Chatterjee M. Gandhi’s Religious Thought. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.

[15] См. напр.: Gandhian Model of Development and World Peace / Ed. by R. P. Misra. – New Delhi: Concept Pub. Co., 1989; Gangrade K. D. Gandhian Ideal Development and Social Change: Theory and Practice. – New Delhi: Northern Book Centre, 1991; idem. Gandhian Approach to Development and Social Work. – New Delhi: Concept Publishing Company, 2005; Bakker J. I. (Hans). Toward a Just Civilization: a Gandhian Perspective on Human Rights and Development. – Toronto: Canadian Scholars' Press, 1993; Sharma A. K. Gandhian Perspectives on Population and Development. – New Delhi: Concept Publishing Company, 1996; Diwan R. Mahatma Gandhi, Amartya Sen, and Poverty // Gandhi Marg. 1999. Vol. 20. № 4. P. 421–444; Singh R. B. Gandhian approach to development planning. – New Delhi: Concept Publishing Company, 2006; Dubey O. P. Gandhian Approach to Growth and Development // Gandhi. Practial Idealism and Strategies of Inclusion / Ed. by M. P. Dube. – New Delhi: Pentagon Press, 2011. P. 307–312.

что «…нашей первейшей целью должно стать исчезновение бедности»[16] и рассуждает о применимости различных принципов Ганди к практике социальной работы. В результате перечисленные авторы видят основное содержание концепции развития Ганди в улучшении социального порядка, а идею нравственного совершенствования индивидов представляют скорее как теоретическое основание его практической программы.

В отечественной науке все крупные по объему работы, посвященные философии Ганди, относятся к советскому периоду. Исследованию его философских представлений с марксистских позиций посвящены работы Э. Н. Комарова, А. Д. Литмана, О. В. Мартышина и А. А. Ткачевой[17].

В последние десятилетия вышли работы, освещающие различные аспекты деятельности и мысли Ганди. В целом для постсоветского периода характерно перенесение акцента на исторический и политический аспекты его деятельности. Большинство как советских, так и современных работ, посвященных исследованию философии Ганди, носят обобщающий характер (М. Т. Степанянц, Д. Д. Амоголонова[18]), либо освещают такие популярные темы, как сатьяграха (Л. Б. Алаев, С. В. Девяткин[19]), ненасилие (М. П. Меняева, Р. Б. Рыбаков[20]), личность мыслителя (Л. Р. Полонская, М. Т. Степанянц[21]), его отношения с Л. Н. Толстым и представления о России (В. П. Кашин, Т. В. Петухова,

---

[16] Gangrade K. D. Gandhian Ideal Development and Social Change: Theory and Practice. – New Delhi: Northern Book Centre, 1991. P. 3.

[17] Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. – М.: Наука, 1969; Комаров Э. Н. Эгалитаристские концепции в Индии начала XX века (Ананда Кумарасвами, Рабиндранат Тагор, М. К. Ганди) // Идеологические проблемы современной Индии. – М.: Наука, 1970. С. 153–174; Литман А. Д. Современная индийская философия. – М.: Мысль, 1985; Ткачева А. А. Соотношение идей духовной общности религий и индуистского мессианства в мировоззрении М. К. Ганди // Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1989. С. 23–37.

[18] Степанянц М. Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1992; Stepaniants M. T. Gandhi and the World Today: A Russian Perspective. – New Delhi: Rajendra Prasad Academy, 1998; Амоголонова Д. Д. Социально-философские взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди: истоки, развитие, политические опыты: Автореф. дис. … канд. филос. н. Улан-Удэ, 1996.

[19] Алаев Л. Б. «Сатьяграха» Махатмы Ганди (вместо послесловия) // Переломные эпохи истории. – М.: Витэкс, 2004. С. 305–318; Девяткин С. В. Искусство сатьяграхи // Опыт ненасилия в XX столетии / под ред. Р. Г. Апресяна. – М.: Аслан, 1996. С. 16–65.

[20] Меняева М. П. Идея ненасилия в контексте философии культуры (Л. Н. Толстой, М. Ганди и Э. Фромм) // Вестник Челябинской гос. академии культуры и искусств. 2009. № 1. 23–29; Рыбаков Р. Б. Ненасильственная борьба за мир без насилия (Ахимса в индийской традиции и в учении М. К. Ганди) // Пацифизм в истории. Идеи и движения мира. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 1998. С. 122–148.

[21] Полонская Л. Р. Махатма Ганди: Смысл жизни. Святой или политический деятель? // Новая и новейшая история. 1991. № 4. С. 26–32; Степанянц М. Т. Махатма Ганди: «Апостол ненасилия» // Век глобализации. 2009. № 1. 155–162.

С. Д. Серебряный[22]) и др. Д. Д. Амоголонова уделяет пристальное внимание влиянию на Ганди реформаторов индуизма, что ведет к одностороннему представлению мыслителя как неоведантиста и недооценке испытанных им западных влияний. Анализу религиозного измерения сатьяграхи и сопоставлению учения Ганди с христианской философской традицией посвящены статьи Е. Б. Рашковского[23].

В исследованиях советского периода при освещении представлений Ганди о будущем Индии акцентировался его образ идеального общества. Идеологически обусловленная недооценка религиозной составляющей мировоззрения Ганди объясняет невнимание исследователей этого периода к его эсхатологическим взглядам. Отсюда распространенное в советское время мнение об утопизме мыслителя. Среди современных исследователей его придерживается С. Л. Бурмистров[24]. Он рассматривает Ганди как утописта и фундаменталиста, а его общественный идеал уподобляет традиционному обществу. Акцентируя традиционализм мыслителя, его неприятие модерна, автор игнорирует испытанные им западные влияния и заявляет о национальной нетерпимости Ганди в отношении европейцев. Мы связываем позицию автора с недостаточным вниманием ко всему спектру первоисточников – он опирается преимущественно на «Хинд сварадж» – раннее и самое радикальное из произведений Ганди.

Среди советских ученых на эсхатологический характер проекта Ганди обращает внимание В. В. Меликов[25]. При этом он отождествляет представления мыслителя об идеальном обществе с его идеей всеобщего духовного спасения. В результате он заключает, что Ганди, подобно Вивекананде, создавал проект

---

[22] Кашин В. П. Махатма Ганди о России // Колосс Чандрагупты. – М.: ВК, 2009. С. 50–66; Петухова Т. В. Толстовство и гандизм: опыт социокультурного анализа // Россия в многополярном мире: поиск путей инновационного и креативного развития: сб. науч. тр. IV Всеросс. научно-практ. конф. – Ульяновск: УлГТУ, 2010. С. 165–171; Серебряный С. Лев Толстой в восприятии М. К. Ганди // Вопросы литературы. 2009. № 5. С. 333–362.

[23] Рашковский Е. Б. Махатма Ганди: сатьяграха под библейским знаком // Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII-XX столетий. – М.: Новый хронограф, 2005. С. 162–170; его же. Сатьяграха: революция ненасилия // Путь. 1993. № 4. С. 142–173.

[24] Бурмистров С. Л. Гандистский утопический проект: социально-философский анализ // Восток: Афро-азиатские общества: история и современность. 2006. № 4. С. 55–69; его же. Социальный проект Махатмы Ганди и западное утопическое мышление // Запад – Восток – Россия: философия в компаративистской перспективе. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 43–48.

[25] Меликов В. В. Неоиндуизм: протяженная двойственность (религиозно-философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Ганди) // Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. – М.: Наука, 1985. С. 222–237.

общества *дживан-муктов* (достигших духовного освобождения при жизни) и называет такие построения «эсхатологической утопией»[26]. Представления Ганди о должном состоянии общества с его сотериологией также тесно связывает М. Т. Степанянц, но приходит к противоположным выводам. По мнению исследовательницы, Ганди трактовал *мокшу* (духовное спасение) нетрадиционно, понимая под ней скорее общественную свободу, нежели прекращение цепи перевоплощений[27]. Ее работы представляют особый интерес, поскольку она одна из немногих в отечественной науке, кто отстаивает идею о реалистическом характере мысли Ганди.

Исследований, посвященных комплексу представлений Ганди о социальном развитии, в отечественной науке нет, однако отдельные аспекты темы раскрыты в ряде работ. Критику конкретных социальных проблем у Ганди осветили В. П. Кашин (коммунализм) и Е. С. Юрлова (неприкасаемость)[28]. Изучением взглядов Ганди на просвещение и образование занимается современный украинский исследователь В. А. Василенко[29].

Обширная литература о Ганди, выходящая в настоящее время, не свидетельствует о высокой степени исследованности темы, поскольку часть работ содержит фактологические ошибки и показывает недостаточное владение авторов востоковедным, в частности, индологическим материалом. Нередко авторы пишут, опираясь на ограниченный круг первоисточников – труды Ганди, переведенные на русский язык, игнорируя оригинальные издания. Кроме того, в исследованиях философских взглядов Ганди недостаточно освещены его представления о развитии общества, развитии личности, о социальных проблемах традиционных обществ и возможностях их решения, а также о перспективах их эволюции в современном мире.

---

[26] Там же. С. 226–227.

[27] Степанянц М. Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1992. С. 12–13.

[28] Кашин В. П. Борьба М. К. Ганди против политики индусского коммунализма в Индии в 1918–1939 гг.: Автореф. дис. … канд. ист. н. М., 1984; Юрлова Е. С. М. К. Ганди и участие хариджанов в национально-освободительном движении // Индия 1987. Ежегодник. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1988. С. 259–276; ее же. «Неприкасаемые» в Индии. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

[29] Махатма Ганди [Избранные труды] / Сост. и авт. предисл. В. А. Василенко. – М.: Изд. Дом Шалвы Амонашвили, 1998.

В представлениях Ганди о социальном развитии отразились процессы социальной рефлексии реалий и перспектив динамики незападных обществ со всеми их противоречиями и достижениями, а сам он являет собой яркий пример незападного мыслителя. В связи с тем, что не представляется возможным изучение множества незападных концепций, поскольку анализ в таком случае оказался бы поверхностным, именно на примере социальной философии Ганди мы решаем ***проблему исследования:*** каким образом в незападных концепциях социального развития отражаются ведущие смыслы рефлексии социального бытия модернизирующихся обществ, и насколько востребованными и адекватными современной реальности оказываются идеи предложенных проектов развития.

В качестве ***объекта*** исследования выступает рефлексия динамики социального бытия в незападных модернизирующихся обществах, а ***предметом*** является процесс и результаты решения проблемы социального развития незападных обществ (на примере социальной философии М. К. Ганди).

Цель и задачи исследования. *Цель диссертации* – показать на материале философских построений М. К. Ганди, как идеальные концепции социального развития незападных мыслителей соотносятся с современными системами представлений о развитии и с социальной практикой, и тем самым обосновать значение содержащихся в их проектах реалистических идей для решения проблем модернизирующихся обществ.

Для достижения цели были определены следующие *задачи*:

1) проанализировать основные подходы к пониманию развития общества в социальной философии;

2) разработать теоретическую модель анализа концепций социального развития в философских построениях незападных мыслителей;

3) определить влияние характерных черт личности незападного мыслителя на его социально-философские построения (на примере Ганди);

4) показать влияние религиозно-этических воззрений незападных мыслителей на философские основы их концепций развития (на примере представлений Ганди

о нравственном совершенствовании личности как движущей силе общественного развития);

5) проанализировать взгляды Ганди на социальное развитие в качестве типичного примера незападной концепции развития;

6) выявить связь между индивидуальным и социальным развитием на примере концепции сатьяграхи;

7) обосновать значение социально-философских построений Ганди для поиска путей решения социальных проблем в модернизирующихся обществах на современном этапе.

Методологические основы диссертации. Поскольку нахождение баланса между совершенствованием условий жизни в обществе и личностным развитием людей является ключевым в современном социальном развитии, мы исходим из представления о том, что ядром этого процесса является человеческая личность. Поэтому социальное развитие трактуется как процесс позитивного изменения общественных отношений благодаря усилиям активных личностей и их групп, которые, в свою очередь, испытывая воздействие социума, стремятся поднять общий уровень жизни и одновременно ориентировать людей на следование принципам этики.

Реконструкция представлений о социальном развитии современных незападных мыслителей предполагает исследование с применением метода «идеального типа» (М. Вебер). Незападный мыслитель рассматривается как социальный феномен, формирующийся и действующий в контексте диалога цивилизаций Востока и Запада Нового времени.

В анализе контекста межцивилизационного взаимодействия использованы *теории модернизации* в постклассических версиях (концепции *частичной модернизации* М. Леви и Д. Рюшемейера, *множественности вариантов модерна* Ш. Н. Эйзенштадта), теории Вызова-и-Ответа А. Дж. Тойнби, а также разработки Е. Б. Рашковского и Т. Г. Скороходовой, применивших концепцию английского историка к исследованию реалий восточных обществ, в частности, – индийского.

Формирование Ганди как мыслителя на стыке культур определяет сложность его социально-философских построений; кроме того, его представления о развитии общества и социальном развитии систематически не артикулированы. Поэтому ключевым методом исследования воззрений Ганди на конкретный предмет, в данном случае – на социальное развитие, является *философская реконструкция*, сущность которой заключается в систематизации взглядов мыслителя с целью представления их в виде целостной концепции.

Феноменологический подход, подразумевающий изучение сознания и опыта (социального и духовного) незападных мыслителей на основе анализа их текстов и понимания особенностей их социальной ситуации, позволил дистанцироваться от господствовавших в марксистской общественной науке и поныне воспроизводящихся представлений о Ганди как преимущественно политике и социальном деятеле, и рассматривать его в первую очередь как религиозного мыслителя. В связи с тем, что в философии Ганди много имплицитных идей, в исследовании использованы *герменевтические методы*, а также *биографический* и *исторический методы*.

Помимо этого, мы опираемся на методологические положения зарубежных мыслителей (А. Бергсона, Х.-Г. Гадамера, Г. Гессе, Л. Сеа, Ф. А. фон Хайека, А. Сена) русских религиозных философов (В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка) и отечественных учёных и мыслителей (Ю. М. Лотмана, В. С. Библера, А. В. Меня, Г. С. Померанца), а также на труды отечественных индологов (М. Ф. Альбедиль, Н. А. Канаевой, В. Г. Лысенко, Р. В. Псху, Р. Б. Рыбакова, М. Т. Степанянц).

Новизна исследования. В диссертации впервые проанализирован феномен современного незападного мыслителя, разработана теоретическая модель социально-философского анализа представлений интеллектуалов данного типа о социально-динамических процессах. На примере исследования концепции социального развития Ганди показан процесс социального конструирования и обоснована ценность содержащихся в его построениях реалистических идей для решения проблем модернизирующихся обществ.

В диссертации получены следующие ***основные научные результаты***:

– разработана методология исследования рефлексии социально-динамических процессов в философских рассуждениях современных незападных мыслителей;

– изучено влияние личностных черт незападного мыслителя на его социально-философские построения на материале анализа истоков мировоззрения Ганди;

– проанализировано место этических и религиозных взглядов незападных интеллектуалов в системе их рассуждений о социально-динамических процессах на примере представлений Ганди о нравственном совершенствовании личности как движущей силе общественного развития;

– на основании исследования типичных черт рефлексии социально-динамических процессов незападными интеллектуалами реконструирована концепция социального развития Ганди;

– проанализирован процесс передачи импульса развития от *сатьяграха* (человека, практикующего сатьяграху) к его оппоненту в процессе сатьяграхи;

– проект социального развития Ганди сопоставлен с реалиями эволюции современных незападных обществ и показана значимость его универсальной части, содержащей в основном западогенные идеи.

Положения, выносимые на защиту:

1. Внимание к участию незападных мыслителей в межцивилизационных коммуникациях и рассмотрение их в качестве субъектов диалога родной и западной культур позволяют обозначить ключевые черты их социальной рефлексии (синтетический – сочетающий индигенные и западогенные идеи, учитывающий различные критерии развития – характер концептуальных и проективных построений; критическое отношение к родному обществу и к Западу; стремление к преобразованию социальной действительности и др.).

2. Отчужденность незападных интеллектуалов от традиционных слоев родных обществ и частичная приобщенность к цивилизации модерна (восприятие западогенных идей и ценностей) определяют свойственное им внимание к

проблематике человека и представление о значимой роли личности в социально-динамических процессах.

3. Проекты незападных интеллектуалов в большей мере отвечают потребностям социального развития модернизирующихся обществ, чем западные теории развития. Положение мыслителей на стыке цивилизаций позволяет им видеть проблемы родных обществ изнутри и одновременно со стороны наблюдать за попытками практического воплощения тех или иных теорий на Западе и в других модернизирующихся странах. Дистанцированность от двух культур определяет их критическое отношение к социальным представлениям, существующим в родной традиции, и к западным теориям, что позволяет им, опираясь на лучшие по их мнению идеи, создавать синтетические проекты, соответствующие специфике их обществ.

4. Признание приоритетности религиозного компонента в мышлении Ганди является значимым методологическим допущением, позволяющим содержательно систематизировать и представить в виде целостной философской концепции его взгляды, в которых нередки противоречащие друг другу идеи и положения.

5. Исследование представлений Ганди о развитии общества и социальном развитии является одним из способов доказательства некорректности утверждений о его утопизме, традиционализме или фундаментализме. В пользу реализма Ганди говорят его признания о невозможности создания идеального общества на земле и выведение конечной цели общественного развития в область трансцендентного (представления о возможности всеобщего духовного спасения в посмертном существовании). О неправомерности отнесения мыслителя к противникам модернизации свидетельствует наличие в его теоретических построениях современных западных идей и ценностей, что сообщает его социальной философии определенную степень культурной универсальности.

6. Персонализм Ганди, его внимание к личности и развитию человеческого потенциала является наиболее ценной для развития современного незападного мира составляющей его концепции. Это подтверждается опытом наиболее благополучных стран, успехи которых в развитии во многом связаны с

расширением демократии, укреплением человеческого потенциала и становлением гражданского общества. Выявление соответствия западогенных идей, содержащихся в проекте Ганди, положительным тенденциям в развитии модернизирующихся обществ позволяет сделать предположение о приоритетной значимости западогенного компонента в аналогичных проективных построениях других незападных мыслителей.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Предложенная в диссертации методология может послужить основанием для изучения феномена современного незападного мыслителя и реконструкции концепций социального развития, присутствующих в философских построениях интеллектуалов этого типа. Представленная в исследовании концепция социального развития Ганди может быть использована в качестве методологического инструмента, помогающего систематизировать его представления о других аспектах его философии.

Материалы диссертации могут быть использованы в исследованиях по социальной философии незападных стран и при изучении межкультурных коммуникаций, по истории индийской социально-философской мысли, а также при подготовке учебных программ, лекционных курсов и учебников по философии, религиоведению, культурологии и истории стран Азии и Африки в Новое и Новейшее время.

Апробация предварительных результатов исследования происходила на всероссийских научных конференциях: «XIII Социологические чтения» (г. Пенза, апрель 2011 г.), «Бхагавад-гита в истории и в современном обществе» (г. Томск, февраль 2012 г.), «Диалог культур: проблемы и перспективы» (г. Пенза, апрель 2014 г.), «Индуизм: от племенных верований к мировой религии» (г. Москва, ноябрь 2014 г.). Основные результаты и положения диссертации отражены также в публикациях автора – статьях и сообщениях.

Доклад «Индуистские истоки представлений М. К. Ганди об идеальном обществе», прочитанный на научной конференции «Индуизм: от племенных

верований к мировой религии» (Москва, ВГБИЛ им. М. Рудомино, 12 ноября 2014 г.) получил положительную оценку в опубликованном обзоре[30].

Структура исследования. Текст диссертации состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии.

Источниковой базой исследования послужили труды Ганди. Его письменное наследие огромно – полное собрание сочинений опубликовано на трех языках: гуджарати (82 т.), хинди (97 т.) и английском (100 т.). Мы использовали англоязычное издание[31], а также несколько сборников работ Ганди, содержащих его тексты по определенным темам. Интенсивные занятия общественной и политической деятельностью не оставляли ему времени для написания крупных работ, в которых он мог бы систематически изложить свои взгляды. Большинство документов невелики по объему и представляют собой отдельные короткие тексты (письма, газетные статьи, резолюции, стенограммы выступлений) или серии статей, объединенных одной тематикой («Беседы о Гите», «Индуизм», «Этическая религия» и др.). Основное внимание среди крупных произведений было уделено двум программным работам – «Хинд сварадж» (1909) и «Конструктивная программа: ее значение и место» (1941), а также книге «Автобиография, или История моих экспериментов с Истиной» (1929)[32].

---

[30] Рашковский Е. Б., Никифорова Е. Г. Индуизм: от племенных верований к мировой религии // Мировая экономика и международные отношения. 2015. № 5. С. 104–112.

[31] Gandhi Mahatma. The Collected Works. In 100 vols. – New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994.

[32] В нашей стране перевод «Автобиографии» Ганди многократно переиздавался под названием «Моя жизнь».

Глава 1. Теоретико-методологические основы реконструкции концепций социального развития современных незападных мыслителей

§ 1. Методологические подходы к анализу развития общества в социальной философии

Жизнь общества сопряжена с постоянными изменениями, которые протекают с разной скоростью и имеют специфический характер в конкретных социально-исторических условиях. В связи с этим одни общества представляются словно «застывшими» (А. Дж. Тойнби), – как, например, некоторые традиционные общества, другие же, напротив, считаются динамично развивающимися, как современные страны Западной Европы и Северной Америки или некоторые страны третьего мира, совершившие во второй половине XX века рывок на пути модернизации. Кроме того, динамические процессы, происходящие внутри конкретного общества, также неоднородны и протекают в различном темпе в каждой из его сфер жизни, и по-разному затрагивают каждый из социальных слоев. Общую картину существования общества во времени усложняет также и разнонаправленность процессов изменений в различных областях.

Изменения в социальной жизни, связанные с модернизационными процессами, являются серьезным стимулом к их философской рефлексии, в результате которой создаются теоретические интерпретации текущей динамики общества и ее перспектив. В рамках этих интерпретаций формируются концепции развития общества в различных его проявлениях – политическом, экономическом, социальном, культурном. И если западные теории развития общества и социальной динамики достаточно хорошо известны, изучены и вошли в методологию не только социально-философского, но и социогуманитарного научного анализа современного развития, то этого нельзя сказать о незападных социально-философских построениях XX в. Между тем они, являясь результатом осмысления трансформации встраивающихся в модернизированный мир традиционных обществ, позволяют понять современное бытие и динамику

развития незападных стран, пролить дополнительный свет на их успехи и неудачи в глобализирующемся мире.

Начавшаяся в Новое время и связанная с попытками интеллектуалов решить проблемы, вызванные модернизацией, социальная рефлексия в странах незападного ареала[33] сочетает постижение наличной социальной действительности, определение наиболее серьёзных социальных проблем, размышление о бытии и динамике общества (*сущее*) и разработку путей желаемого преобразования реальности (*должное*). Особенностью этой социальной рефлексии является рассмотрение проблем общественного развития как такового *изнутри* обществ, находящихся на периферии западных модернизационных процессов. Это позволяет интеллектуалам фиксировать свое внимание на социальном измерении развития общества и соответствующих ему темах и вопросах. Поэтому ключевая проблема социальной рефлексии здесь – проблема социального развития в современности.

Содержание этой проблемы включает в себя противоречие между необходимостью интеграции социума в современный мир и потребностью сохранить ключевые ценностные и культурные характеристики взаимоотношений между людьми, укорененные в цивилизационной основе модернизирующегося общества. В ней поднимаются такие вопросы, как взаимосвязь развития индивида и общества, влияние изменений в сфере межличностных и межгрупповых отношений на динамику общественного целого, пути и методы улучшения положения групп, находящихся в социально неблагополучном положении и др. В результате решения этой проблемы появляются представления и целостные концепции социального развития, ориентированные на некоторый идеал, существующий в сознании их авторов.

Концепции социального развития незападных мыслителей непосредственно или опосредованно влияют на социальную реальность соответствующих обществ, поскольку в размышлениях интеллектуалов сконцентрированы важнейшие

---

[33] В силу условности понятия «незападные общества», мы оговоримся, что будет понимать под ним страны Азии, Африки и Латинской Америки. При этом преимущественное внимание мы сосредотачиваем на развитии восточных и африканских обществ.

смыслы поиска социумом адекватного пути вхождения в современный мир. Поэтому сопоставление концепций социального развития с реальной динамикой незападных обществ выявляет обратную связь между социальной рефлексией и социальным бытием. Идеи, содержащиеся в концепциях незападных мыслителей, некоторым образом воплощаются в опыте модернизирующихся стран, и анализ успехов и неудач развития незападных обществ позволяет говорить о сильных и слабых сторонах разрабатывавшихся незападными интеллектуалами проектов, о степени их реалистичности или утопичности.

Поскольку незападные философы создают свои концепции социального развития в контексте представлений о развитии общественного целого, обращаясь к западным идеям и одновременно критикуя их, исследование незападных теоретических построений предполагает анализ основных подходов к пониманию развития общества, сложившихся в западной социальной философии. Этот анализ позволит определить как наше собственное представление о содержании социального развития, так и увидеть, как в западной мысли трактуется трансформация традиционных обществ в ходе модернизации.

При этом ключевыми вопросами для понимания социального развития нам представляются вопросы о взаимосвязи понятия «общественное развитие» с другими категориями, обозначающими социально-динамические процессы (изменение, эволюция, прогресс и др.), о соотнесенности социального развития с развитием в других сферах жизни общества и о значении совершенствования личности и изменений в межличностных и межгрупповых отношениях для развития общественного целого.

Универсальная категория развития предоставляет исследователю широкие познавательные возможности, т. к. позволяет объяснить сущность динамических процессов, происходящих как в неорганическом мире и биосфере, так и в обществе. В современной философии под развитием принято понимать особый тип изменений, в ряду характеристик которого можно встретить закономерность, необратимость, направленность, неизбежность, необходимость процессов,

происходящих в изучаемом объекте[34]. Исходя из этого, в самом общем виде развитие можно определить как непрерывный процесс изменения объекта, связанный с его переходом в качественно новое состояние, сопровождающийся необратимым переустройством его внутренней структуры и внешних связей. В русский язык термин «развитие» был введен Н. М. Карамзиным как калька с французского *developpement* и немецкого *entwicklung*[35].

Применение категории «развитие» для исследования динамических процессов связано с изучением ряда вопросов о движущих силах и причинах процесса развития (экзогенные или эндогенные), о его необходимости или случайности, о его целесообразности, о характере протекания изменений (гармоничный или конфликтный) и др. Философы отвечают на эти вопросы по-разному. При этом, определяя содержание этого процесса, они, как правило, сосредоточивают внимание на одном или двух аспектах развития. Мы различаем три таких аспекта – *кумулятивный*, *стадиальный*, *структурный* – и в соответствии с ними предлагаем определить подходы к развитию по критерию *основного содержания* этого процесса.

1) Подход, в котором на первый план выведен *кумулятивный* аспект, предполагает взгляд на развитие как на процесс механического увеличения количественных показателей, характеризующих изучаемый объект. Развитие объектов живой и неживой природы, таким образом, рассматривается как связанное с количественным увеличением их физических показателей. Примером, иллюстрирующим такое развитие в естественных науках, может служить процесс роста живых организмов и объектов неживой природы.

В случае приложения кумулятивного подхода к анализу развития обществ, в роли критериев роста могут выступать накопление научных знаний, увеличение экономических показателей, усиление военного потенциала, расширение

---

[34] См.: Абушенко В. Л. Развитие // Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. С. 562; Современная философия: Словарь и хрестоматия. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. С. 65; Юдин Э. Г. Развитие // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 561; Штомпка П. Социология социальных изменений. С. 25; Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. – СПб.: Лань, 1999. С. 353.

[35] См.: Рашковский Е. Б. Что же такое развитие? (Заметки историка) // Мировая экономика и международные отношения. 2010. № 12. С. 75; Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 523.

гражданских прав и т. п. Так философы эпохи Просвещения, размышляя об общественно-историческом развитии, акцентировали внимание на механическом накоплении научных знаний как главном критерии прогресса. Концепция роста стала, по словам П. Штомпки, фундаментом для классической эволюционной теории в социологии XIX в., опиравшейся на органическую метафору общества[36]. Отчасти к процессу накопления знаний как ведущему критерию развития обращается и О. Конт в своем «законе трех стадий» интеллектуальной эволюции человечества. Другим примером могут послужить технократические трактовки развития, разрабатывавшиеся в 1950 – нач. 1970-х гг., в которых, согласно замечанию Е. Б. Рашковского, развитие представлялось как «одностороннее наращивание государством его материального богатства, или – что почти одно и то же – силовых функций»[37]. Характерными чертами этого подхода, отличающими его от остальных систем взглядов, являются, по нашему мнению, представления о четкой линейной направленности и телеологическом характере процессов изменения, о недопустимости отклонений объекта от заданного направления или временных остановок в его движении. Эта система представлений сложилась в рамках классического рационального знания в эпоху Просвещения, была особенно характерна для европейской науки и философии Нового времени и тесно связана с идеей прогресса.

2) Подход, акцентирующий *стадиальность* развития, предполагает выявление в структуре динамического процесса периодов количественных и качественных изменений. Развитие в этом случае представляется как неравномерное движение, допускающее моменты ускорения изменений на стадии перехода объекта в новое состояние, и их замедления в период закрепления достигнутых результатов изменений и подготовки к новым качественным изменениям. Таким образом, развитие выступает как сложное органическое единство изменения и сохранения. Ключевыми критериями развития в этом случае выступают переход объекта на новый уровень и качественная новизна его

---

[36] См.: Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 136.

[37] Рашковский Е. Б. Что же такое развитие? (Заметки историка) // Мировая экономика и международные отношения, 2010. № 12. С. 75.

изменившегося состояния. Для мышления в рамках этого подхода, особенно в области социально-философских исследований, характерно обращение к дихотомии эволюция–революция. Например, Э. Реклю, рассуждая о ней, видит в этих процессах два сменяющих друг друга акта одного и того же явления развития[38]. «Общее развитие жизни каждого существа в отдельности или целом ряде существ, – пишет он, – нигде не являет нам прямой беспрерывности, а наоборот, одни явления ее происходят после других как бы насильственно и революционно»[39].

Внимание к стадиальному аспекту развития характерно для хронологий всемирной истории, разрабатывавшихся в рамках христианской богословской традиции, например, в интерпретации Августина Блаженного, Евсевия Кесарийского и Иеронима. Позднее этому аспекту развития придают значение Г. В. Ф. Гегель в диалектических построениях философии истории и К. Маркс в формационной теории. Со сторонниками выдвижения на первый план кумулятивного аспекта этих философов сближает акцент на направленности как одной из основных характеристик процесса развития, а также приверженность идее прогресса, если речь идет о развитии общества или человека. При этом они по-разному описывают характер перехода объекта от одной ступени развития к другой. При использовании кумулятивного подхода в случае выявления в структуре движения объекта определенных периодов или стадий их смена представляется как процесс гармоничный, бесконфликтный и не предполагающий серьезных отклонений объекта от основной линии его развития. Стадии и периоды развития выступают здесь в роли ступеней, ведущих к определенной цели. В случае со стадиальным подходом переход от одной стадии развития к другой предполагает серьезные изменения в состоянии объекта и частичный разрыв с предыдущим состоянием. Эти несхожие состояния, через которые проходит развивающийся объект, также могут рассматриваться как ступени на пути к определенной цели. Однако преемственность этих сменяющих друг друга

---

[38] Реклю Э. Эволюция, революция и идеалы анархизма / Пер. с фр. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. С. 7.
[39] Там же. С. 8.

состояний по сравнению с кумулятивным подходом не столь очевидна. В качестве примера можно привести формационную теорию Маркса и учение Кьеркегора о трех периодах в существовании человека. В обоих случаях развитие рассматривается как движение к одной определенной цели, однако каждая новая стадия существования объекта качественно отличается от предыдущей, а смена их рассматривается как процесс конфликтный и дисгармоничный (революция у Маркса и внутренний духовный кризис человека у Кьеркегора).

3) При акценте на *структурном* аспекте развития изменяющийся объект рассматривается как сложная система. Процесс развития предстает как изменение внутренней структуры этой системы. Общий вектор таких изменений в теориях различается. Наиболее распространенным является взгляд на развитие как на процесс повышения уровня организации системы, выражающийся в дифференциации ее структур и перераспределении функций, в усложнении ее внутренних связей. Определение, ставшее для мышления в рамках этого подхода хрестоматийным, предложил Г. Спенсер: эволюция как «изменение от несвязной однородности к связной разнородности»[40]. Аналогичным образом К. Н. Леонтьев называет в качестве основных признаков развития постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, обособление от окружающего мира и от сходных явлений и организмов, увеличение внутреннего богатства и укрепление единства развивающегося объекта[41]. Ряд современных ученых (А. В Коротаев, Н. Н. Крадин, В. А. Лынша, Х. Дж. М. Классен), считают нужным отказаться от поиска вектора внутренних изменений исследуемого объекта[42]. В качестве альтернативы Х. Дж. М. Классен предлагает принцип структурного изменения, опираясь на определение, предложенное Ф. Воже: эволюция – это «процесс

---

[40] Цит. по: Коротаев А. В., Крадин Н. Н., Лынша В. А. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации. – М.: Логос, 2000. С. 24.

[41] См.: Леонтьев К. Н. Храм и Церковь. – М.: АСТ, 2003. С. 74–82. Следует оговориться, что Леонтьев придерживался циклических взглядов, и развитие рассматривал как процесс характерный для второго периода в цикле существования объекта – периода *цветущей сложности*, промежуточного между периодами *первичной простоты* и *второго смесительного упрощения*.

[42] См.: Коротаев А. В., Крадин Н. Н., Лынша В. А. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации. – М.: Логос, 2000. С. 24; Классен Х. Дж. М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации. – М.: Логос, 2000. С. 7.

структурной реорганизации во времени, в результате которой возникает форма или структура, качественно отличающаяся от предшествующей формы»[43].

В рамках этого подхода сложилось учение об эволюции живого мира, начало которым положили исследования Ж. Б. Ламарка[44]. В астрономии на аналогичном теоретическом основании создана гипотеза туманных масс, описывающая возникновение Солнечной системы из однородной туманной массы[45]. Повышение структурной организации также рассматривается в качестве основного содержания процесса развития мира в теории глобального эволюционизма и в синергетике[46]. В общественных науках большое внимание изменению социальной структуры уделяют Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, Г. Зиммель и Т. Парсонс. В современной русской философии этой системы представлений придерживается Г. С. Померанц[47].

Акцент на одном из аспектов развития не исключает значимости остальных. Поэтому мы можем говорить о взаимодополнительности всех трех подходов. Особенно часто в теориях развития последних двух столетий встречается комбинация двух последних подходов. Это можно объяснить ослаблением влияния идеи кумулятивного развития, пик популярности которой пришелся на век Просвещения.

Применение категории «развитие» в качестве инструмента осмысления динамических процессов, происходящих в обществе, имеет ряд особенностей. В социальной философии исследование изменений представляет собой построение теоретических моделей общественного развития и последующие попытки соотнесения этих моделей с реальными динамическими процессами, происходящими в обществе. Теоретические модели в этом случае носят инструментальный характер и служат для объяснения изменений в общественной жизни. Характерную иллюстрацию расхождения между реальным историческим

---

[43] Цит. по: там же. С. 7

[44] См.: Филипченко Ю. А. Эволюционная идея в биологии. Исторический обзор эволюционных учений XIX века. – М.: Наука, 1977. С. 12.

[45] См. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские / Пер. с англ. – Мн.: Современный литератор, 1999. С. 113–187; Фасенкова Л. В. Глобальный эволюционизм как мировоззрение // Глобальный эволюционизм (Филос. анализ). – М.: ИФ РАН, 1994. С. 40–42.

[46] См.: там же. С. 36; Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития. – М.: Наука, 1987. С. 19.

[47] См.: Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 231, 523.

процессом и теоретической моделью, с помощью которой этот процесс пытаются объяснить теоретики прогрессизма, мы находим в небольшой работе П. А. Сорокина «Социологический прогресс и принцип счастья»[48]. Здесь автор рассуждает о несоответствии теоретической модели «прогресс как увеличение числа счастливых людей» реальному положению вещей – увеличению количества самоубийств, свидетельствующему о росте числа людей, недовольных жизнью.

Разработанные теоретические модели также могут служить для определения вектора будущего развития общества и выдвижения на их основе разного рода проектов по устранению несоответствия между *существующим* общественным порядком и порядком, мыслящимся как *должное* состояние общества.

Осмысливая социально-динамические процессы и создавая проекты будущего развития, философы оказываются перед необходимостью решать множество вопросов и, предлагая свои варианты ответов, они избирают те или иные подходы, существующие в общественной мысли. Реальные динамические процессы, происходящие в обществе, чрезвычайно сложны и противоречивы, поэтому мы предлагаем систематизировать подходы *по основным вопросам*, возникающим в ходе анализа развития общества.

Так, одним из ключевых вопросов этой темы является вопрос о характере изменений в обществе, то есть об их содержании. Рассмотрим подходы, акцентирующие тот или иной аспект развития, подробнее, применительно к исследованию развития общества:

1) К подходу, акцентирующему *кумулятивный* аспект развития, мы относим все теории, в которых увеличение, накопление или расширение в каких-либо сферах жизни общества рассматриваются в качестве критериев этого процесса. К таким теориям относятся, например, прогрессистские представления, в которых накопление научных знаний (в философии Просвещения), расширение прав и свобод человека в обществе (А. Р. Ж. Тюрго, И. Кант, А. Смит), улучшение экономических показателей, увеличение счастья и благоденствия[49] и другие

---

[48] Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. С. 507–513.

[49] Подробнее о принципе счастья как критерии социального развития см. вышеупомянутую работу П. А. Сорокина «Социологический прогресс и принцип счастья» (там же. С. 507–513).

подобные критерии рассматриваются в качестве показателей общественного развития. Характерным для понимания особенностей такого представления является высказывание Э. Реклю: «Для того чтобы констатировать прогресс, следовало бы установить: насколько *увеличилось в историческом процессе число мыслящих людей* (курсив мой – *Е. Б.*), сознательно действующих в одном направлении, не заботясь ни об одобрении, ни о порицании толпы»[50].

2) При акценте на *стадиальном* аспекте развития подчеркивается поэтапность процесса изменения состояний общества. Основное содержание процесса развития для теорий такого рода заключается в периодическом изменении качественных состояний общества, переходе общественной системы на новую ступень исторического развития. Характерными примерами в данном случае являются теория десяти эпох интеллектуального развития человечества Ж. А. Кондорсе, «Закон трех стадий» О. Конта и историческая теория К. Маркса. На наш взгляд, в них есть черты обоих подходов – акцентирующих стадиальный и кумулятивный аспекты развития.

3) В рамках подхода, акцентирующего *структурный* аспект развития, этот процесс представляется как преобразование внутреннего устройства общественной системы. Как правило, основой преобразования считается дифференциация структуры общества. Первыми в социальной мысли к данному подходу обратились Г. Спенсер и Э. Дюркгейм. Другими примерами подобного видения общественного развития могут послужить теории Т. Парсонса, Н. Лумана. Плодотворной представляется мысль Г. С. Померанца о сопряженности социального и – шире – исторического, цивилизационного развития с определенными потерями. Обосновывая эту идею, автор обращается к этимологии русского термина «развитие», и подчеркивает, что в самом слове заключена идея дифференциации. «Исторический процесс в целом, – пишет он, – есть *развитие*, развивание цельной веревочки. Но прогресс в частностях достигается порой за счет разрушения целого, за счет потери Главного, потери смысла бесконечно усложнившейся жизни; и время от времени Главное

[50] Реклю Э. Эволюция, революция и идеалы анархизма / Пер. с фр. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. С. 19.

приходится находить заново и утверждать его в какой-то новой форме… Переход от Ветхого к Новому завету не был чистым прогрессом, наподобие перехода из начальной в среднюю школу. Что-то было потеряно»[51].

Сосредоточение на каждом из аспектов развития открывает исследователю различные возможности. Акцентируя внимание на стадиальном аспекте, мы можем выявить основные этапы общественного развития, предлагаемые исследуемым мыслителем в его концепции. Внимание к кумулятивному аспекту позволяет увидеть в процессе развития постепенное *расширение* свободы индивида в обществе, *усиление* чувства индивидуальной ответственности и *возрастание* уважения к Другому. Уделяя внимание структурному аспекту развития, можно глубже понять, как изменения в поведенческих установках индивидов могут повлечь за собой *изменения в структуре социальных отношений* (преодоление наиболее жестких форм социального неравенства, усиление социальной мобильности и т. п.), т. е. социальное развитие.

Другой вопрос, важный для понимания развития общества – вопрос о причинах и движущих силах этого процесса.

Одни мыслители видят причины общественного развития в экзогенных, т. е. внешних по отношению к обществу факторах. В качестве таких факторов могут выступать как внесоциальные (действие космических законов, Божественное вмешательство, влияние природных сил на людей, живущих на той или иной территории), так и социальные (влияние одного общества на другое) факторы. Примером такого видения общественной реальности может послужить следующее высказывание Н. А. Бердяева: «Есть пролог на небе, в котором задана мировая история, поставлена тема ее… Это и есть истинная метафизическая основа истории»[52].

---

[51] Померанц Г. С. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. – М.: Республика, 1995. С. 9. Образ развития как расщепления веревки, связанный с происхождением данного термина, неоднократно встречается в его работах (см. напр.: его же. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 523). На это же указывает и Л. П. Карсавин: «*Развитие*… в противоположности «свитию»… означает, собственно говоря, разворачивание, раскрытие чего-то уже потенциально, но только потенциально данного, т. е. актуализацию не бывшего, обогащение бытия, и склоняет мысль к отождествлению его с процессом» (Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 34).

[52] Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. С. 35.

Другие философы рассматривают в качестве единственных движущих сил общественного развития эндогенные факторы, т. е. полагают, что причина изменений, происходящих в обществе, кроется в общественных же процессах и в деятельности человека. Среди них Т. Парсонс, Л. Коузер, Р. Дарендорф, Р. Коллинз, К. Леви-Стросс и др.

В третью условную группу входят мыслители, рассматривающие внешние и внутренние факторы в качестве равнозначных причин развития общества. Примером может послужить концепция Тойнби о переносе поля действия. Английский историк рассматривает в качестве критерия роста «перенесение энергии», «сдвиг сцены действия» из внешней области во внутреннюю или обратно. Так, внешний Вызов приводит к обнаружению внутренних Вызовов, поиск Ответов на которые и становится содержанием развития[53].

Последний вопрос, к которому мы обратимся для выявления возможных подходов к развитию общества, – это вопрос о телеологичности этого процесса. Существует ли некая предзаданная цель развития общества? Такая формулировка вопроса отражает линейное представление о развитии и не возникает в теориях, выстроенных на основе нелинейных моделей изменений. В рамках представления о развитии как однонаправленном процессе существуют две возможные трактовки этого процесса:

1) развитие как бесконечное изменение (или совершенствование – при прогрессистском взгляде) общества, движение его в определенном направлении;

2) развитие как движение общества к некой высшей точке существования, точке разрешения исторической драмы человечества или как приближение его к «идеальному» состоянию.

Представление о телеологичности процесса общественного развития может принимать как светскую, так и религиозную форму. В последнем случае оно существует в виде рассуждений о грядущем конце мира. Другой пример представления о конечной цели истории мы находим в светском и религиозном утопизме. История в данном случае понимается как направленное развитие

[53] См.: Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер с англ. – М.: Прогресс, 1991. С. 241–250.

общества, которое прекратится с его переходом в состояние, мыслящееся как идеальное[54].

Религиозный и светский взгляды на проблему целеполагания общественного развития тесно взаимосвязаны, т. к. утопическое направление возникает в европейской мысли как результат переосмысления христианского идеала онтологического равенства, как попытка перенесения идеи духовного равенства всех людей перед Богом в плоскость человеческих взаимоотношений[55].

Вопрос о телеологичности истории, на наш взгляд, не может быть решен в рамках научного мышления. В этом случае мы согласны с мыслью Тойнби о том, что о цели, равно как и о характере развития общества можно говорить с достоверностью только при условии изучения обществ, уже завершивших свой исторический путь. «Западная история, – пишет он, – только тогда предстанет в законченном виде, когда не станет западного общества»[56].

В социально-философских исследованиях применение категории «развитие» может быть связано с изучением динамики в различных сферах жизни общества: социальной, культурной, политической, экономической и др. Из них социальное измерение развития представляется особенно важным, поскольку в нем отражены отношения между людьми в обществе, взаимосвязь индивидуального и коллективного, а также роль, отведенная личности в общественной жизни. Поэтому, понимая «социальное» как категорию, которая позволяет описывать отношения и взаимодействия индивидов, групп и слоев в обществе, мы принимаем социальное развитие за ключевое основание развития общества – не приуменьшая значимости других видов развития. Социальное развитие мы будем понимать как процесс изменений в межличностных и межгрупповых отношениях, происходящий в обществе и связанный с преодолением систем неравенства возможностей групп и развитием автономии личности. Такое понимание

---

[54] Секулярное представление о целеполагании истории, нашедшее свое воплощение в позитивистском учении о прогрессе, справедливо критиковалось русскими религиозными философами за призыв жертвовать прошлыми и нынешними поколениями людей на благо будущих поколений (см. напр.: Соловьев В. С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. С. 159; Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. С. 147).

[55] См. напр.: там же. С. 149; Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 46.

[56] Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер с англ. – М.: Прогресс, 1991. С. 34–35.

социального развития со второй половины XX в. имеет отчетливую тенденцию применения в современной социально-политической практике и программах развития. Согласно Дж. Ф. К. Пайве, «социальное развитие – это развитие способностей людей к постоянной работе для достижения личного и общественного благосостояния»[57]; в другой работе он уточняет, что к этому подходу примыкают другие аспекты развития – структурные изменения, социально-экономическая интеграция, институциональное развитие и др.[58].

В общественных науках сложились две основные традиции трактовки социальной реальности. Сторонники одной признают онтологическое первенство за личностью, другой – за общественным целым. Для обозначения этих подходов используются различные термины: видение социального бытия, в котором акцентируется примат личности над обществом, называют социоцентризмом или социологизмом, противоположную точку зрения – персонализмом, индивидуализмом или антропологизмом. Мы условно обозначим эти подходы как *персоналистский* и *социоцентристский*. Рассмотрим эти трактовки подробнее с точки зрения процесса осмысления процесса социального развития.

1) Сторонники персоналистской трактовки исходят из идеи доминирования интересов личности над общественными интересами. Социальное развитие здесь рассматривается как продолжение развития индивидуального, как изменения в жизни и структуре общества, связанные с увеличением числа социально активных личностей, либо как приведение межличностных отношений в соответствие с этическими нормами, являющееся естественным следствием положительных изменений в нравственной природе каждого человека (последнее, разумеется, при условии отождествления понятий «развитие» и «совершенствование»). Персоналистское видение процесса социального развития предполагает идею о необходимости предоставления каждому индивиду свободы и ресурсов, без которых его развитие невозможно. А также представление о том, что общественное развитие возможно только при условии проявления каждым

[57] Paiva J. F. X. A Conception of Social Development // Social Service Review. 1977. 51 (2). P. 332.
[58] Idem. Excuse Me, I Wish to Be Inboxed… // Social Development Issues. 1993. 15 (1). P 22–23.

человеком инициативы и чувства индивидуальной ответственности за благополучие социума.

В рамках персоналистского подхода значима проблема мотивации человека к индивидуальному развитию, поскольку от развития каждого в обществе зависит развитие социальное. Часто препятствием развитию служат объективные обстоятельства: отсутствие возможностей доступа к образованию и материальным ресурсам, поддержания здоровья, и т. п. Так, обеспечение возможности получения образования, медицинской помощи и др. женщинами и представителями низших социальных слоев становится залогом будущего социального развития, поскольку способствует развитию человеческого капитала. «Расширение свободы, – пишет А. Сен, – усиливает способность людей помочь самим себе, а также повлиять на окружающий мир, и эти две составляющие являются главными в процессе развития»[59].

Поскольку развитие людей невозможно без достижения ими минимального уровня социального благополучия – уровня, который позволил бы им жить, а не выживать, предварительным условием готовности нетворческого большинства к восприятию импульса, исходящего от творческого меньшинства становится преодоление социальных проблем. Трансляция указанного импульса может происходить, по нескольким каналам. Один из них – *мимесис*, или подражание. Анри Бергсон в работе «Два источника морали и религии» противопоставляет безличную мораль, основанную на выполнении социальных требований, «абсолютной» морали, воплощающейся «в исключительной личности, которая становится примером»[60]. Первая направлена на воспроизведение и сохранение общества, вторая предполагает прогрессивное движение[61]. Исключительные личности, становящиеся примерами для подражания (основатели религий, реформаторы, мистики и святые), – это люди, преодолевшие замкнутость устоявшейся общественной морали и самим фактом своего существования предлагающие обществу образец новой морали. Бергсон пишет: «…героизм не

[59] Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. С. 35–36.
[60] Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. С. 34.
[61] См.: там же. С. 53.

проповедуется; ему достаточно проявиться, и само его присутствие сможет привести других людей в движение. Дело в том, что сам он – поворот к движению; он исходит из эмоции – заразительной, как всякая эмоция, – родственной творческому акту»[62].

С точки зрения социального развития мимесис имеет один существенный недостаток. Как внешнее подражание он не предполагает акта свободного и осознанного выбора образа действий со стороны каждого из представителей нетворческого большинства. «Недостаток мимесиса, – пишет Тойнби, – в том, что он предлагает механический ответ, заимствованный из чужого общества, то есть действие, выработанное посредством мимесиса, не предполагает собственной внутренней инициативы. Таким образом, действие, рожденное мимесисом, ненадежно, ибо оно не самоопределено»[63].

Несовершенство мимесиса, предполагающего механическое неосознанное подражание, на наш взгляд, лишает его нормативности, т. е. не позволяет рассматривать его в качестве должного способа трансляции импульса развития от меньшинства к большинству. Таким должным способом нам представляется сочетание вышеописанной концепции подражания с идеей Тойнби о перенесении внешнего импульса во внутреннее поле действия. Условием такого перенесения может стать осознание нетворческим большинством проблемности своей жизни в обществе. Тойнби считает, таким образом, что творческое меньшинство должно, не только осознать проблемы общества и предложить свой вариант Ответа на Вызов современности, подавая тем самым пример инертному большинству, как это предполагается у Тойнби, но и приложить усилия к донесению увиденных проблем внутренней и внешней жизни до сознания нетворческого большинства.

Другой способ передачи импульса развития нетворческому большинству – это просвещение. Распространение образования как часть просвещения является также мерой, направленной на улучшение внешних условий жизни людей. Неграмотный человек не может осознанно участвовать в демократических

---

[62] Там же. С. 55.
[63] Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер с англ. – М.: Прогресс, 1991. С. 304.

процедурах и отстаивать свои права, а также, не имея элементарных знаний в гигиене и медицине, он не может поддерживать здоровье – собственное и своих близких. Просвещение выступает инструментом донесения до сознания представителей приниженных слоев населения их проблемного положения, формирования у них гражданского и правового сознания, а также развития в них чувства собственного достоинства. Распространение образования и научного знания также способствует преодолению предрассудков и интеллектуального догматизма, что особенно значимо для модернизирующихся обществ.

2) Социоцентристская трактовка процесса социального развития предполагает перенесение внимания с личности каждого члена общества на само это общество, которое мыслится как некая целостность, обладающая большей ценностью, чем составляющие ее люди. Здесь человек не признается как свободная и самоценная личность или признается формально, на словах, а его роль в развитии общества рассматривается не как творческая, но как инструментальная. При этом предполагается, что процессы, происходящие в обществе, имеют закономерный, необходимый и детерминированный характер. Социоцентризм является обязательным атрибутом всех традиционных обществ, в недавнем прошлом встречался в социалистических учениях, а в своем предельном воплощении в жизни общества выступает как тоталитаризм.

Критике социоцентристских идей и предупреждению об опасности возникновения тоталитарных режимов посвящена книга Ф. А. фон Хайека «Дорога к рабству». Одним из главных аргументов австрийского экономиста является замечание о том, что социалистическое плановое развитие противоречит принципу справедливости, который провозглашается его идеологами. Это выражается в том, что распределение экономических ресурсов становится привилегией правящего меньшинства, а судьба большинства, таким образом, оказывается в зависимости от воли (а следовательно, от субъективных представлений о справедливости) этих немногих, в то время как в обществе, основанном на конкуренции, судьба каждого зависит от его собственных способностей и от ряда внешних факторов, являющихся объективными и

непредсказуемыми. Другой критический аргумент автора – несоблюдение этического принципа свободы и неприкосновенности личности.

Общество с плановой экономикой лишает человека не только свободы выбора условий труда, но и сковывает его инициативу, лишая его свободы рисковать, меняя места работы или открывая собственное дело. Хайек обращает внимание на тонкое изменение значения термина «свобода», предпринятое социалистами для популяризации собственных идей. «Для великих апостолов политической свободы, – пишет он, – слово это означало свободу человека от насилия и произвола других людей, избавление от пут, не оставляющих индивиду никакого выбора, принуждающих его повиноваться власть имущим. Новая же обещанная (социалистами – *Е. Б.*) свобода – это свобода от необходимости, избавление от пут обстоятельств, которые, безусловно, ограничивают возможность выбора для каждого из нас… Чтобы человек стал по-настоящему свободным, надо победить “деспотизм физической необходимости”, ослабить “оковы экономической системы”. Свобода в этом смысле – это, конечно, просто другое название для власти или богатства»[64]. Неконкурентное общество гарантирует индивидам экономическую защищенность. «Однако, – продолжает Хайек, – такого рода безопасность неизбежно сопряжена с потерей свободы и с иерархическими отношениями армейского типа. Это безопасность казарм и бараков»[65]. Опасность указанной подмены понятий, как и опасность социалистического развития в целом, подчеркивается автором в главном выводе указанной работы – любое общество, сделавшее выбор в пользу планового развития, становится на путь, ведущий к тоталитаризму[66].

В теме соотношения индивидуального и общественного развития важен также вопрос о связи изменений, происходящих в обществе, изменений в обстоятельствах внешней жизни человека с преобразованием его внутренней

---

[64] Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2005. С. 50.
[65] Там же. С. 135.
[66] См.: Там же. С. 33, 53, 124.

природы[67]. На вопрос о связи развития общества и личного совершенствования человека возможно четыре варианта ответа.

1) нравственная основа поведения людей детерминирована социальными процессами;

2) положительные изменения в природе людей происходят и, более того, эти изменения и являются определяющим фактором развития всего общества.

3) в истории наблюдается общий упадок нравов людей, который либо определяет деградацию общества, любо происходит параллельно экономическому и научно-техническому прогрессу. Первую точку зрения отстаивают теоретики регрессизма, вторую – критики индустриального общества и модернизма.

4) природа людей не меняется со временем, т. к. заслуга по внедрению новаций во всех областях общественной жизни принадлежит великим людям, которые во все времена составляли абсолютное меньшинство. Большинство же так и оставалось непричастным к величию и гениальности этих немногих[68].

Мы будем придерживаться персоналистского видения социального развития и рассматривать его как процесс изменений социальных отношений, вызванный изменениями в поведении индивидов. Социальные проблемы, зачастую являются выражением проблем во взаимоотношениях между людьми и группами и поэтому во многом определяются нерешенными внутренними – психологическими и нравственными – противоречиями индивидов, и высвечивают, делают более явными эти внутренние противоречия. Г. С. Померанц, рассуждая о взаимосвязи развития общественного и индивидуального, находит следующую общую историческую тенденцию: «Если взять достаточно большой масштаб, то можно говорить о неуклонном прогрессе выявленных, осознанных нравственных задач; но одновременно растет разрыв между этими задачами и поведением. Норма, икона становятся все совершеннее, а средний человек – все менее совершенным»[69].

---

[67] См. напр.: Van Doren Ch. The Idea of Progress. – New York: Frederick A. Praeger, 1967. P. 284–428.
[68] См. напр.: Ibid. P. 201.
[69] Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 283. Сходную мысль мы находим у В. С. Соловьева (Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. С. 172).

Из сказанного можно заключить, что серьезные положительные изменения в социальных отношениях возможны прежде всего через индивидуальное совершенствование, которое – при увеличении в обществе удельного веса таких самосовершенствующихся личностей найдет продолжение в улучшении качества межличностных и социальных взаимодействий. Осознание своего личного и общественного состояния как *несовершенного*, и проблемности человеческого существования в несовершенном мире становится импульсом к поиску путей взаимосоотнесенного развития личности и общества. Условиями такого развития, на наш взгляд, выступают расширение свободы индивида в обществе и добровольное самоограничение каждого, связанное с признанием интересов других людей. Свобода и самоограничение, в свою очередь, тесно связаны с проблематикой внутреннего достоинства человека.

Свободу мы будем рассматривать как критерий социального развития, т. е. показатель, ориентируясь на который, можно говорить о положительных изменениях в обществе; а также свобода – это условие и цель этого процесса[70]. При этом мы будем различать два измерения свободы – внешнее и внутреннее. Первое измерение проявляется в виде процесса реального расширения прав и возможностей для развития человека в обществе. Второе – в виде роста осознания собственной свободы (что, как правило, вызывает стремление к еще большему расширению собственных прав и возможностей) субъектом развития – отдельным человеком, общественным слоем или группой.

Соответственно и в современных исследованиях содержатся различные трактовки свободы в ее отношении к социальному развитию: от преимущественно практического понимания свободы в ее юридическом или экономическом измерении (например, свободный доступ к материальным ресурсам, обеспечивающим человеку возможность элементарного выживания, как один из аспектов свободы и критерий развития общества в концепции А. Сена[71] или свобода индивидуальной экономической деятельности и отказ от

---

[70] Аналогичным образом взаимосвязь понятий «развитие» и «свобода» представлена в книге Амартьи Сена. См.: Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. С. 16.
[71] См.: там же. С. 22.

централизованного планирования как гарантия защиты индивидов от произвола правящего меньшинства в теории Ф. А. фон Хайека[72]) до духовно ориентированного понимания свободы, в котором важнейшим критерием развития общества выступает свобода творческой самореализации каждого отдельного человека, свобода его «личного духовного самоопределения»[73]. На социальном уровне свобода в отличие от близкого ей по смыслу понятия «вольность» предполагает соотнесение собственной свободы со свободой Другого[74], сопряженное с уважительным отношением к нему.

Выбор свободы как одного из главных критериев социального развития согласуется с общим персоналистским видением этого процесса, т. к. истинная свобода в основе своей предполагает личное осознанное самоопределение каждого, и недостижима никакими внешними мерами. Е. Б. Рашковский пишет по этому поводу: «…через наше собственное самосознание и самопознание нам должна быть вживлена и придана свобода. Последняя – совсем не “осознанная необходимость”, но, скорее, осознанный и притом глубоко личный, нетривиальный ответ на вызов необходимости. Так что свобода – персоналистична, иначе она не свобода»[75].

Главенство внутренней свободы, однако, не отменяет полностью значения ее внешнего измерения. Внешние гарантии свободы (экономические, политические, правовые) выступают при этом в роли элементарных условий, позволяющих человеку тратить время и силы не на борьбу за физическое выживание, а на творческое самопроявление. Они, взятые сами по себе, еще не обеспечивают развития, но необходимы для «производства творческого состояния»[76]. О взаимной соотнесенности внутренней (исходящей от индивида) и внешней (гарантированной государством) свободы, а также о возрастании свободы в процессе развития говорит В. С. Соловьев: «…настоящую свободу сам человек

---

[72] См.: Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2005; его же. Конкуренция, труд и правовой порядок свободных людей (фрагменты сочинений). – СПб.: Пневма, 2009.
[73] Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 164.
[74] См.: его же. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII-XIX столетий. – М.: Новый Хронограф, 2005. С. 12.
[75] Его же. Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 237.
[76] Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 370.

должен заслужить внутренним подвигом. *Право свободы* основано на самом существе человека и должно быть обеспечено извне государством. Но степень *осуществления* этого права есть именно нечто такое, что всецело зависит от внутренних условий, от степени достигнутого нравственно сознания. Действительным носителем полной свободы, и внутренней, и внешней, может быть только тот, кто внутренно не связан никакою внешностью, кто в последнем основании не знает другого мерила суждений и действий, кроме доброй воли и чистой совести»[77].

Связь понятий «свободы» и «достоинства» выражается в том, что каждый человек делает свой свободный и осознанный выбор в пользу достойного или недостойного поведения, в пользу сохранения или попрания заложенного в нем изначально достоинства. А. В. Мень пишет: «Будучи свободным соучастником деяний Божиих, человек не должен быть жестко запрограммирован на добро. Его достоинство как существа, подобного Творцу, позволяет ему свободно самоопределяться, выбирать собственный путь, вплоть до негативного отношения к высшей Воле»[78]. Достоинство предполагает высшую форму внутренней свободы – свободу «от греха»[79], «от собственных низменных страстей»[80].

Достижение этого идеала предполагает ограничение в чувственной сфере. Возрастание самоконтроля и самоограничения мы обозначим в качестве второго критерия и условия индивидуального и социального развития. Этот критерий предстает в двух основных формах: 1) ограничение себя в чувственном и материальном с целью культивирования в себе нравственного и духовного и 2) самоограничение человека в обществе как выражение признания прав и свобод других индивидов. Или, используя идею В. С. Соловьева о нравственном достоинстве человека, мы можем определить эти две формы самоограничения как 1) сохранение индивидом собственного нравственного достоинства и 2) признание нравственного достоинства других людей.

---

[77] Соловьев В. С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. С. 401.
[78] Мень А. В. Трудный путь к диалогу. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2001 . С. 392.
[79] Кузнецов В. В. Власть духа как сущность человеческого достоинства // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2006 Т. 7. № 21-1. С. 29.
[80] Рашковский Е. Б. Исход – книга о свободе и достоинстве человека в Боге // Решение. 2004. № 7. С. 14.

Обе формы самоограничения оказываются тесно связанными с идеей свободы. Разумное сдерживание себя в чувственных удовольствиях как следствие переноса акцента на духовную сферу ведет к высвобождению творческих сил человека, а признание достоинства других людей предполагает также и признание их свободы.

Для религиозной мысли характерно представление о самоограничении в материальной сфере как залоге нравственного и духовного развития человека. В. С. Соловьев пишет: «Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека. Принцип истинного аскетизма есть принцип духовного самосохранения»[81].

В масштабах общества перенесение внимания индивидов с материальной сферы на духовную может явиться залогом его развития, – в первую очередь в области культуры. Неслучайно, например, Н. А. Бердяев видел выход из кризиса, в котором оказалось современное ему христианское общество, в добровольном аскетизме, призванном помочь людям накопить силы для нового творческого подъема. «Для того чтобы человеческая личность вновь обрела себя, – пишет он, – чтобы та христианская работа над человеческим образом, которая составляет существенный момент в судьбе человека во всемирной истории, продолжалась и дальше, для этого необходим возврат, по-новому, к некоторым элементам средневекового аскетизма… Работа свободного самоограничения человека, свободной дисциплины, волевого подчинения себя сверхчеловеческой святыне, может предотвратить окончательное истощение творческих сил человека, она приведет к накоплению новых творческих сил и сделает возможным новый христианский Ренессанс, который для избранной части человечества наступит лишь на почве укрепления человеческой личности»[82]. Бердяев акцентирует внимание на творческом бессилии человека его эпохи – в его время экологический и военный кризисы еще не были проявлены с той остротой, с какой они явятся миру во второй половине XX столетия с развитием техники и

[81] Соловьев В. С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. С. 99.
[82] Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. С. 141.

изобретением ядерного оружия. В наше время самоограничение – это вопрос не только духовного становления личности и культурного возрождения общества, но и вопрос выживания человечества, сохранения жизни на планете.

В этих условиях особенную актуальность приобретает самоограничение как сдержанность в преследовании собственных целей, выражающая уважение к другим людям и признание их прав, свободы и достоинства. Однако гарантией успешного развития общества, на наш взгляд, может выступать только сочетание внутренней и внешней форм самоограничения. Г. С. Померанц, рассуждая о возможных путях решения современных проблем, выразил аналогичную мысль: «Только солидарное человечество способно перейти от цивилизации физического роста, разрушающего естественную среду, к цивилизации духовного роста, вписанной в природу и оберегающей природу, как саму себя. Это необходимо – и почти невозможно. Необходим гигантский духовный и нравственный скачок. Дух войны, сопровождавший всю историю человечества, должен уступить духу любви. Дело не только в разумных планах… Задачу нельзя решить одним умом, одними правительственными решениями. Нужен сдвиг в поведении миллиардов людей. Нужен духовный порыв»[83].

Ч. Ван Дорен в книге «Идея прогресса» называет критерий, аналогичный самоограничению, использованием разума для «понимания себя и контроля над собой»[84] и относит теоретиков общественного развития, опирающихся на него, к сторонникам «антропогенного» подхода. Мы предлагаем дополнить подход Ван Дорена понятием «ответственность» индивида перед обществом и другими людьми. Такой расширенный взгляд, по нашему мнению, поможет преодолеть механистичность теоретических построений, основанных только на идее самоконтроля, и вывести их на этический уровень.

Различие между этими двумя внешне схожими принципами существования индивида в обществе мы проводим по факторам, побуждающим человека к самоконтролю и самоограничению. Идея «чистого» самоконтроля (например,

---

[83] Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 258–259.
[84] Van Doren Ch. The Idea of Progress. – New York: Frederick A. Praeger, 1967. P. 28.

различные теории общественного договора) предполагает, что ведущая интенция оказывается внешней по отношению к нравственной жизни индивида (в примере с теорией общественного договора – людьми движет стремление к выживанию в обществе и сохранению целостности самого этого общества). В случае с идеей ответственности индивида перед другими людьми эта интенция оказывается внутренней, этической в своей основе. О такой – нравственной – связи развития индивидуального и общественного пишет, например, Дж. М. Болдуин: «Нравственная санкция у индивидуума начинает контролировать другие санкции, так как она обобщает и превосходит их. Общество представляет собою воплощение этих обобщений. Его учреждения и соответствуют, и способствуют развитию индивидуума. И потому его движение вперед должно совпадать с тем направлением, в каком совершается и высшее развитие индивидуума. Это – движение в направлении к полному регулированию и использованию сил индивидуума в интересах социального и нравственного единства и сотрудничества»[85].

Исходя из вышесказанного, мы предлагаем понимать под социальным развитием процесс изменения общественных отношений, импульсом к которому служит осознание индивидами проблемности и несовершенства их собственной жизни (внутренней и внешней) и существующих общественных порядков. В основе процесса социального развития лежат сознательные действия индивидов, направленные на личностное развитие и преобразование и обществ, в которых они живут. Содержание процесса социального развития мы будем рассматривать в трех основных векторах, выступающих одновременно его критериями и условиями: 1) расширение свободы индивида в обществе, способствующее его творческой самореализации, 2) усиление чувства ответственности индивида перед другими людьми, приводящее его к самоконтролю и добровольному самоограничению и 3) усиление чувства собственного достоинства индивида и расширение признания с его стороны достоинства окружающих.

---

[85] Болдуин Дж. М. Духовное развитие с социологической и этической точки зрения. Т. 2 / пер. с англ. – М.: Либроком, 2011. С. 97–98.

Перейдем к рассмотрению общественной динамики в историческом времени и остановимся на вопросе о связи между понятиями «общественное развитие» и «прогресс». Совпадают ли эти два процесса, т. е. сопряжено ли общественное развитие с положительными изменениями в состоянии общества?[86] Теоретики прогрессизма видят основное содержание общественного развития в постепенных улучшениях в различных сферах жизни общества, переходе от менее совершенных форм общественной организации к более совершенным. Противоположная точка зрения – регрессизм – выражается в представлении о неуклонном ухудшении как основном содержании существования общества во времени. И то, и другое видение общественных изменений возможно только при условии принятия исследователем двух теоретических допущений: идеи линейного историзма и аксиологического подхода к общественным процессам.

Рассматривая историческую судьбу человечества с этой точки зрения, мы можем видеть сложное переплетение положительных и отрицательных изменений, специфическое для каждой эпохи и каждого конкретного общества. В этой сложной картине едва ли можно уловить общие тенденции положительной или отрицательной динамики, характеризующие историю всего человечества. Мы склонны придерживаться точки зрения религиозных мыслителей (С. Л. Франк, А. В. Мень, Г. С. Померанц), подчеркивающих, что в каждую новую эпоху человечество сталкивается с новыми проблемами, требующими новых, особых усилий для их преодоления. «Подобно тому, – пишет А. В. Мень, – как миротворение являлось противоборством Логоса и Хаоса, история с самого начала стала ареной столкновения добра и зла в человеке; оба они имеют тенденцию к возрастанию. С каждой эпохой антагонизм между ними становится все более напряженным»[87].

Такое видение истории, однако, не предполагает пессимистического неверия в возможность преодоления социальных проблем в будущем. Неэффективность попыток их решения посредством улучшений в правовой, политической или

---

[86] Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. С. 562.
[87] Мень А. В. История религии (В поисках Пути, Истины и Жизни) в 7 тт. Т. 1. – М.: Слово, 1991. С. 134.

экономической сферах, примеры чему мы можем найти в истории, свидетельствует о том, что внешнее переустройство общества является условием, хотя и значимым, но недостаточным. Необходимы изменения внутренние, связанные с нравственным и духовным преображением людей, составляющих общество. Об этом хорошо пишет Г. С. Померанц: «Вся запутанность, абсурдность нашего времени в том, что мы пытаемся решать проблемы двадцатого века так, как они решались в девятнадцатом… Мы пытаемся действовать как Фауст, не замечая, что фаустовская эпоха кончилась…, что Новое время стало старым. И нужно, как в кошмарном сне, проснуться и освободиться от представлений, потерявших связь с реальностью. Если нет выхода на плоскости интеллекта, это просто значит, что надо подняться на новый духовный уровень, посмотреть на горы, которые кажутся неприступными, сверху»[88].

В различные периоды мыслители, занимавшиеся исследованием развития социума в историческом времени, разрабатывали собственные типологии обществ. В основе таких типологий – представление об истории как стадиальном процессе. В качестве примеров можно привести триаду «дикость-варварство-цивилизация», созданную шотландским историком-просветителем А. Фергюсоном и продолженную Л. Г. Морганом и формационный подход Маркса. Одной из таких типологий стало разделение обществ на традиционные и модернизированные.

Первые – классические – концепции модернизации появились в западной социальной науке в 1950-60-е гг. Одной из причин их появления стала потребность осмыслить пути развития современных незападных обществ после распада колониальной системы[89]. Понятие «модернизация» имеет широкое значение и, по словам И. В. Побережникова, «сегодня употребляется в различных смыслах: для обозначения широкого процесса перехода от традиционности к современности; для характеристики преобразований, совершенствований, которые осуществляются в современных модерных обществах; для объяснения

---

[88] Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 135.

[89] См.: Концепция модернизации в зарубежной социально-политической теории, 1950–1960 гг.: Сб. переводов / Сост. и пер. Николаев В. Г.; отв. ред.: Ефременко Д. В., Мелешкина Е. Ю. – М.: ИНИОН РАН, 2012. С. 7–8, 10.

усилий, предпринимаемых странами “третьего мира” с целью приблизиться к характеристикам наиболее развитых обществ; для описания трансформаций, переживаемых постсоциалистическими странами»[90].

Исследование процесса модернизации предполагает выявление характерных черт и критериев традиционного и современного обществ. Традиционному обществу свойственны: 1) низкая социальная мобильность; 2) простая профессиональная дифференциация и низкая специальная организация; 3) слабая централизация общества, высокий уровень самообеспеченности и самодостаточности организаций; 4) неразвитость рынка и денежного обмена; 5) большое значение семейных связей, непотизм (протекция родственникам)[91].

Понятие «современность» (modernity), согласно Ю. Хабермасу, – условно, границы его подвижны и индивидуальны для каждой эпохи. К этому термину обращались мыслители различных периодов со времен становления раннего христианства для обоснования уникальности собственной эпохи по отношению к предшествующей истории[92]. Понятие «модерн» в современном значении этого слова перешло в общественные науки из сферы искусства, где оно использовалось с середины XIX столетия для обозначения разрыва нового искусства с классической эстетической традицией[93]. Пафос преодоления устоявшихся норм, заключенный в этом понятии, приводит к постоянному «самообновлению» современности, к преодолению эпохи, еще недавно казавшейся современной, новой нарождающейся эпохой. «Модерн, – по меткому замечанию Ю. Хабермаса, – проявляет себя как то, что однажды станет классическим»[94].

Вступление общества в стадию современности характеризуется следующими изменениями:

1) в сфере экономики – переход от ручного производства к машинному, индустриализация, развитие рыночной системы, урбанизация;

2) в правовой сфере – переход от обычного к юридическому праву;

---

[90] Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006. С. 8.
[91] См.: там же. С. 61.
[92] См.: Хабермас Ю. Политические работы / Пер. с нем. – М.: Праксис, 2005. С. 8–9.
[93] См.: его же. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2003. С. 13.
[94] Там же. С. 14.

3) в политике – дифференциация и усложнение системы управленческой организации, формирование рациональной бюрократии, расширение заинтересованности и вовлеченности народа в политическую систему, появление гражданского общества и институтов, способных критиковать политические инициативы правящих сил (средств массовой информации);

4) в социальной сфере – усиление социальной мобильности, разрушение традиционных общественных связей, усложнение и специализация профессиональной структуры[95].

Э. А. Орлова прибавляет к этому «необходимому пакету модернизационных трансформаций» (выражение С. Н. Гаврова[96]) «изменения в области социально значимого знания и мировоззрения: в религиозной сфере заметен сдвиг от священного к более светскому обоснованию миропорядка; в философии – от монистического к плюралистическому миропониманию; в искусстве – от стремления к стилистическому единству к полистилистике; в науке – от объективизма к антропному принципу»[97].

Изначально под модернизацией понимали процесс перехода от традиционного состояния к современному, и исследовали его на материале западного общества[98]. Попытки применения модернизационного подхода к изучению развития современных незападных обществ привели к выявлению ряда теоретических проблем и критическому переосмыслению классических теорий модернизации в позднейших исследованиях. В 1970-х гг. на смену классическому периоду приходит «критический период»[99] или, по выражению О. В. Ким, теорию вестернизации сменяют «плюралистические теории модернизации»[100].

---

[95] См.: Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006. С. 59–60, 62.

[96] Гавров С. Н. Модернизация во имя империи. Социокультурные аспекты модернизационных процессов в России. – М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 28.

[97] Цит. по: там же. С. 29.

[98] Мы понимаем условный характер термина «западное общество» и подразумеваем под ним страны, первыми ступившие на путь модернизации.

[99] Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006. С. 80–85.

[100] Ким О. В. Теория модернизации: между европоцентризмом и множеством «модерностей» // Вестник Томского гос. ун-та. История. 2012. № 1 (17). С. 93.

Обозначим некоторые из «спорных» вопросов, решаемых в модернизационном подходе: 1) Вопрос о статусе западного исторического пути как образцового, и западного общества как эталона «современности». Идее единственного пути, обязательного для всех обществ[101], пришло на смену представление о множестве путей перехода от традиции к современности. Е. Б. Рашковский отмечает: «Запад – даже в условиях нынешней его информационной и техноэкономической гегемонии – во многих отношениях утратил былую относительную тождественность самому себе… Так что постоянно меняются акцентировки и интенсивность его культурного вызова…; стало быть, меняются и формы откликов»[102]. 2) Вопрос о роли традиции в процессе модернизации. В классических теориях традиция рассматривалась как «тормоз» развития общества, позднее исследователи признали конструктивное значение традиции в процессе модернизации[103]. 3) Вопрос о движущих силах модернизации. В классических теориях преимущественное значение придавалось эндогенным факторам, и ученые рассматривали модернизацию как естественное следствие внутреннего развития общества. Позднее теоретики модернизации сосредоточились на изучении экзогенных факторов – распространении инноваций в процессе взаимодействия современного и традиционного обществ (*диффузии*)[104].

Первыми на путь модернизации ступили страны западной Европы. С начала Нового времени в этих странах происходит постепенный переход от феодальных отношений к капиталистическим, индустриализация экономики, урбанизация, секуляризация общественного сознания, становление парламентаризма и

---

[101] Причиной выбора в пользу линейной модели социальных изменений стало влияние эволюционизма XIX века на теоретиков модернизации классического периода. Подробнее см.: Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006. С. 71–73, 77–80.

[102] Рашковский Е. Б. Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 153. См. также: Ким О. В. Теория модернизации: между европоцентризмом и множеством «модерностей» // Вестник Томского гос. ун-та. История. 2012. № 1 (17). С. 89–94.

[103] Процесс модернизации с точки зрения действий, предпринимаемых традиционными силами незападных обществ для защиты от нежелательных последствий изменений, рассмотрел Уинстон Дэвис в концепции баррикад (см.: Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006. С. 90–91).

[104] Подробнее об эволюции модернизационной парадигмы в социальной науке см.: там же. С. 227–246; Соловьева В. Л. Теория модернизации в контексте развития общественной мысли в XX веке // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2009. № 110. С. 312–316.

правового государства. Эти изменения определили облик современной Европы и, распространяясь в ходе колониальной экспансии, оказали влияние на дальнейшее развитие незападного мира.

В странах, сохранивших независимость, и полуколониях переход к современности был связан с правительственными инициативами. «Модернизация сверху» принимала форму заимствования западной техники (главным образом – военной) при максимальном сохранении традиционной социокультурной основы, ее целью было стремление избежать попадания в колониальную зависимость или составить достойную конкуренцию Западу. Примерами последнего могут служить эпоха Мэйдзи в Японии, Танзимат в Турции, политика «самоусиления» в Китае[105].

Для незападных обществ Нового времени встреча с Западом стала своеобразным Вызовом (А. Дж. Тойнби), порождающим социальную рефлексию, в результате которой обозначилась проблемность их бытия. Ключевую проблему модернизирующихся обществ можно обозначить как противоречие между необходимостью заимствования нового для вхождения в мир современности и стремлением к сохранению элементов традиционной культуры. Эта проблема имеет философское измерение и эксплицируется в виде двух вопросов: 1) вопроса о приоритетности социально-экономического или духовного аспектов развития; 2) вопроса о должном балансе между привнесением новых элементов, заимствованных из западной культуры, и сохранением собственной культурной идентичности, заложенной в традиции.

В результате встречи двух цивилизаций в каждом из незападных обществ формируются различные силы, воплощающие различные варианты Ответа на Вызов Запада. А. Дж. Тойнби называет три варианта Ответа: *зилотизм* (попытка сохранения традиционного состояния общества), *иродианство* (заимствование внешних моделей поведения при сохранении традиционной основы) и «*творческий*» Ответ (переосмысление собственной традиции с учетом изменившихся социальных и культурных условий, выдвижение проектов

[105] См. напр.: Скворцова Е. Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией // Вопросы философии. № 7. 2012. С. 55); Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби (опыт критического анализа). – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1976. С. 181–182; Виноградов А. В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. – М.: НОФМО, 2008. С. 105.

дальнейшего развития общества как синтеза лучших достижений своей культуры и культуры Запада)[106]. Два первых варианта английский историк считает неконструктивными и только «творческий» Ответ, по его мнению, может стать выходом из кризиса, сопровождающего взаимодействие двух цивилизаций[107]. Аналогичным образом Л. Сеа, анализируя интеллектуальные движения в латиноамериканских обществах начала XIX в., обозначил наряду с тремя проектами – *либертарным* (стремление освободиться от всего западного), *консерваторским* и *цивилизаторским* (подражание Западу в форме сохранения колониальных порядков или преодоления собственного «варварства») – проект *самообретения*, предполагающий синтез элементов собственного наследия с достижениями культуры Запада, имеющий целью «выйти за пределы собственной конкретной действительности, но всегда учитывая ее, опираясь на ее познание и ее опыт»[108].

Выразителями «творческого» Ответа и субъектами социальной рефлексии стали *современные незападные мыслители*, которых можно отнести к представителям *творческого меньшинства* (А. Бергсон). Их появление вызвано социальными изменениями, произошедшими в незападных обществах на начальном этапе модернизации. В этот период в результате западного культурного влияния возникает новый социальный слой, представители которого заняли промежуточное положение между традиционными общественными силами, слабо затронутыми европейским влиянием, и миром Запада. Представителей нового слоя характеризует наличие европейского образования и знание европейских языков, знакомство с западной культурой и общение с иностранцами (в том числе служба в колониальном аппарате на должностях, доступных для местного населения), которые сочетаются с укорененностью в собственной традиции. Именно из этого слоя вышли представители новых интеллектуальных элит. Их появление прослеживается как в колониально

---

[106] См.: Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. С. 590–599.
[107] См.: там же. С. 250–262.
[108] Сеа Л. Философия американской истории / Пер. с исп. – М.: Прогресс, 1984. С. 298.

зависимых странах, так и в полуколониях и странах, сохранивших политическую независимость.

Представители творческого меньшинства оказывают существенное влияние на трансформацию традиционных обществ. Их деятельность происходит на теоретическом и практическом уровнях, и является одним из факторов общественных изменений, наряду с действиями правительства (независимого или колониального) и противодействием со стороны традиционалистских сил. Осмысление реальных общественных процессов, предпринятое ими, приводит к разработке теоретических проектов должного общественного развития. Среди современных незападных мыслителей много общественных деятелей и политиков. Практический уровень их деятельности включает обращение к представителям элит (в зависимых обществах – к представителям колониальной администрации) с целью донесения до них своих предложений в области реформирования традиционного социального порядка, обращение к представителям низших социальных слоев для пробуждения их самосознания, а также участие в национально-освободительном движении в колониально зависимых странах.

Обобщая вышесказанное, обозначим роль Запада в трансформации традиционных незападных обществ. С прямого влияния Запада в ходе колониальной экспансии – с вестернизации отдельной или нескольких сфер жизни – начинается трансформация незападного мира. В странах, сохранивших свою политическую независимость, модернизация носила характер поверхностного заимствования технических и военных достижений Запада, а роль субъектов модернизации первоначально выполняли правящие силы. В результате распространения западной культуры в незападных обществах появляются мыслители нового типа, ставшие активными субъектами осмысления модернизационных процессов и преобразователями своих обществ. Запад для них является образцом, ориентируясь на который, они предлагают свои проекты социального развития, намечающие серьезные изменения в структуре и ментальности незападных обществ.

Опираясь на концепцию *множественности вариантов модерна* (multiple modernities) Ш. Н. Эйзенштадта[109], а также на теорию *парциальной (частичной) модернизации*, разработанную Марионом Леви и Дитрихом Рюшемейером[110], мы предлагаем понимать под модернизацией сложный процесс трансформации традиционного общества, индивидуальный для каждого случая, при котором заимствования определенных образцов западной культуры приводят не к линейному переходу к современности западного типа, а к созданию некоей новой структуры, отличной одновременно и от традиционного общества, и от общества модернити. *Импульсом* к модернизационным изменениям незападных обществ служит встреча с Западом как носителем духа современности (modernity). *Содержанием* процесса становятся попытки творческого соотнесения элементов двух культур – родной традиционной и современной западной, предпринимаемые *субъектами* модернизации – современными незападными мыслителями. *Цель*, которую они преследуют, – обеспечение адекватного вхождения незападных обществ в мир современности.

Развитие общества – сложный и многогранный процесс, включающий в себя переустройство социальной структуры и изменение межличностных и межгрупповых отношений – социальное развитие. В качестве ядра социального развития мы будем рассматривать развитие личности, которое, с одной стороны, невозможно без гарантий доступа к ресурсам, необходимым для удовлетворения его потребностей и реализации прав и свобод, а с другой – определенно требует развития культурного и нравственного. Поэтому условиями успеха социального развития мы считаем смягчение наиболее острых социальных проблем, связанных с социальным статусом человека, а также его личное участие в социальном развитии, которое во многом зависит от индивидуального совершенствования людей. Опираясь на этический подход к развитию, мы видим его вектор в возрастании взаимоуважения, солидарности и сотрудничества, снижении

---

[109] См.: Eisenstadt S. N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. № 1. P. 1−29.

[110] См.: Волков Л. Б. Теория модернизации – пересмотр либеральных взглядов на общественно-политическое развитие. (Обзор англо-американской литературы) // Критический анализ буржуазных теорий модернизации. Сборник обзоров. – М.: ИНИОН АН СССР, 1985. С. 72–73; Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006. С. 84–85.

конфликтности, преодолении расовой, религиозной и других форм нетерпимости и т. п. При этом ключевое внимание мы будем уделять трем аспектам индивидуального и социального развития: расширению свободы, возрастанию добровольного самоограничения и усилению чувства внутреннего достоинства. Все три аспекта являются следствием обнаружения человеком высшего начала в себе и признания его в Другом.

Тема социального развития приобретает особую значимость в модернизирующихся обществах. Во-первых, это связано с появлением субъектов осмысления социальных проблем – современных незападных мыслителей. Во-вторых, с тем, что в переходных обществах число социальных проблем удваивается: к установившимся традиционным порядкам, осмысленным в новых условиях как проблемные, прибавляются проблемы, вызванные перенесением элементов западной культуры на традиционную почву.

В поиске способов решения социальных проблем современные незападные мыслители обращаются к западным теориям и концепциям, что сообщает их рассуждениям на эту тему сложный синтетический характер. Сложный характер приобретает и реальный процесс социального развития модернизирующихся обществ, в которых сохранившиеся традиционные отношения, нормы и установления сочетаются с привнесенными из Запада институтами и формами отношений.

§ 2. Теоретические основы реконструкции взглядов современных незападных мыслителей на социальное развитие

Тема социального развития актуализируется в незападном мире в XIX веке – со времени появления интеллектуалов нового типа, приступивших к критическому осмыслению происходящих в обществе процессов. Общим контекстом их деятельности стали модернизационные процессы и взаимодействие западной и незападной цивилизаций, что определило их социальный и культурный облик, политические убеждения, векторы и характер рассуждений и многое другое. Несмотря на разнообразие и уникальность конкретно-исторических условий, в которых формируются и действуют те или иные незападные мыслители, модернизационые процессы в различных обществах имеют ряд сходных черт, что позволяет выявить общность условий формирования всех интеллектуалов данного типа. Поскольку условия жизни во многом определяют мировоззрение философов, мы можем говорить о фигуре незападного мыслителя как «идеальном типе» (М. Вебер) и построить теоретическую модель, опираясь на которую, можно реконструировать взгляды любого интеллектуала данного типа на социально-динамические процессы, в частности, на социальное развитие.

Модернизационный процесс в незападном мире существенным образом отличается от западных вариантов. На Западе модернизация началась значительно раньше, и сам процесс изменений происходил дольше по времени. Переход к современности для западного общества стал следствием его внутреннего развития, а потому имел сравнительно более гармоничный характер. Для незападного мира импульсом к модернизации послужила встреча с Западом в ходе распространения колониальной экспансии последнего. Модели и ориентиры общественных изменений были при этом восприняты извне. Запад выступал для незападного мира в роли носителя духа современности (modernity); на западное общество ориентировались незападные интеллектуалы, выстраивая проекты дальнейшего развития собственных обществ.

Восприятие элементов современной (modern) цивилизации в колониально зависимых обществах первоначально становилось следствием политики метрополии, внедрявшей элементы администрации, права, современной экономики и др.; позднее субъектами этого процесса стали современные незападные мыслители. В обществах, сохранивших независимость, первые шаги по модернизации были связаны с правительственными инициативами, и принимали форму поверхностного заимствования внешних элементов западной культуры. В незападных обществах более позднее начало процессов модернизации привело к вынужденному форсированию развития. В результате в интеллектуальной и культурной жизни этих обществ одновременно соседствовали явления, свойственные различным эпохам европейской истории Нового времени, такие как религиозная реформация, Просвещение и культурное возрождение[111].

Внеположенность эталона «современности» (в западном понимании) незападному миру, а также цивилизационное несходство Запада с любым из незападных обществ становится причиной неполного, а во многом и поверхностного, элитарного характера модернизации в этих обществах. Характерной чертой такой поверхностной модернизации становится более выраженное в незападном мире стремление к сохранению элементов традиционного уклада, а также напряженное внимание к собственной культурной идентичности, что во многом препятствует социальному развитию и может порождать такие опасные явления как национализм, фундаментализм, коммунализм и др.

Незападный мир цивилизационно неоднороден; существенно различаются также исторические судьбы отдельных обществ. Поэтому в каждом из незападных обществ модернизация происходит по-своему. Ее своеобразие определяется

---

[111] Г. С. Померанц называет этот феномен «скомканным развитием» (см.: Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 231–234). См. также: Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. С. 157; Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 17, 28, 61–73.

рядом факторов, которые мы, опираясь на разработки Л. С. Васильева[112], условно объединили в следующие группы:

– состояние незападного общества на момент встречи с Западом (уровень развития общества, цивилизационный фундамент, сильно или слабо развитая государственность);

– статус общества в колониальной системе или характер его взаимодействия с Западом (колония, полуколония, доминион, независимое государство);

– если государство находилось в колониальной зависимости, то значимым фактором становятся черты страны-метрополии;

– прочие факторы (природные условия и ресурсы, историческая случайность).

Взаимодействие незападных обществ с Западом одновременно приводит к объективным изменениям во всех сферах жизни этих обществ и создает предпосылки для видения проблем, не замечавшихся в традиционных обществах. Субъектами осмысления текущей ситуации и связанных с ней проблем становятся интеллектуалы нового типа, испытавшие серьезное влияние западной философии.

Незападные творческие меньшинства формируются в результате влияния двух групп факторов: традиционных, свойственных их родной культуре, и привнесенных с Запада. К первой группе можно отнести влияние собственной традиции – религии, господствующих в обществе философских представлений, традиционного образования, социального окружения, а также возможное влияние других незападных культур. Ко второму – влияния христианства (в его западном варианте), социокультурной среды колониального города (в случае, если страна находилась в колониальной зависимости) и европейского образования[113]. Последнее открывало лицам, получившим его, возможности повышения социального статуса и реализации карьерных амбиций на службе в колониальном административном аппарате. Знание одного или нескольких европейских языков позволяло приобщиться к европейской культурной и интеллектуальной традиции

---

[112] См.: Васильев Л. С. История Востока: В 2 т. Т. 2. – М.: Высшая школа, 1993. С. 260–261.

[113] Факторы, приведшие к формированию творческого меньшинства в Бенгалии XIX в., подробно рассматривает Т. Г. Скороходова (Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 35–41).

и/или продолжить образование в Европе. Более того, освоение западных моделей мышления, а вместе с тем и знакомство с западными ценностями подготовило в сознании европейски образованных слоев почву для последующего переосмысления собственной социальной ситуации с учетом опыта, полученного в стенах университета или в зарубежных поездках. Формирование контингента европейски образованных интеллектуалов не только привело к преобразованиям в социальной сфере, но и обеспечило колониальным странам успех в борьбе за независимость. «Становление современных институтов образования и науки в условиях колониального общества…, – пишет Е. Б. Рашковский, – шло нелегкими и извилистыми путями. Но исторически это становление оказалось не последней предпосылкой самораспада колониального строя: в значительной мере благодаря этим институтам в странах Востока создавался контингент гуманитарной и технической интеллигенции, которая, усваивая элементы современной культуры, училась осмысливать культуры своих народов во всемирно-историческом контексте, пытаясь формулировать национально-освободительные идеи и программы и доводить их до сознания обездоленных масс»[114].

Взаимодействие с Западом становится ключевым моментом в сложном процессе модернизационных изменений, в контексте которых формируются и действуют мыслители этого типа. Именно диалог с Западом определяет главные черты их интеллектуального и социального облика.

Межкультурные коммуникации могут принимать различные формы, как деструктивные (восприятие иного в качестве *Чужого*, несущего угрозу и наделенного многочисленными несовершенствами), так и конструктивные (восприятие иного как *Другого* – отличного по ряду признаков, но заслуживающего уважения и вызывающего познавательный интерес)[115]. Встреча с Другим становится стимулом к самопознанию[116]. Незападные мыслители увидели в Западе Другого, что заставило их обратиться к исследованию собственного общества. Они рассматривают его сквозь призму западных представлений и

---

[114] Рашковский Е. Б. Науковедение и Восток. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1980. С. 104.
[115] О моделях восприятия Чужого в ходе межэтнических взаимодействий см.: Лысенко В. Г. Познание Чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–70.
[116] См.: там же. С. 62.

ценностей, усвоенных в ходе знакомства с европейской культурой, а также сравнивают состояния двух обществ. В результате интеллектуалы нового типа рассматривают некоторые традиционные нормы и установления в качестве социальных проблем и, по-своему синтезируя индигенные и западогенные философские идеи, предлагают пути их решения. Из западной философии они воспринимают идею развития/прогресса, нехарактерную для традиционной мысли. Впоследствии через призму этой идеи они рассматривают состояние собственного общества как проявление отставания от Запада, инертности и отсутствия прогресса.

Наряду с собственным обществом незападные мыслители осмысливают западную цивилизацию: ее современное состояние, историю, а также нормы и идеалы, представленные в европейской социально-философской мысли. Их отношение к Западу можно назвать критическим[117], что, в первую очередь, связано с неприятием экспансионистской политики колониальных держав. Критике также подвергалось высокомерие большинства европейцев по отношению к представителям местных этнических групп или рас, а также несоответствие западного общества его собственным социальным ценностям и идеалам. В результате для многих интеллектуалов стало характерным стремление повысить статус собственной культуры перед лицом Запада, т. е. в разной степени выраженный национализм. Поскольку современное состояние родных обществ незападные мыслители видят как проблемное, «возвышение» собственной культуры производится главным образом за счет идеализации ее прошлого и попыток обнаружения в ее древности аналогов воспринятым из Запада идеям, нормам и ценностям.

Ключевым инструментом раскрытия феномена современного незападного мыслителя можно назвать понятие диалога культур. Интеллектуал занимает промежуточное положение между слабо модернизированной частью собственного общества и Западом. Это промежуточное положение проявляется в

---

[117] Что не исключает такого феномена, как ксенофильство – восхищение обществами, институтами и культурой метрополии. См. напр.: Скороходова Т. Г. Англофильство бенгальских интеллектуалов: путь к себе от признания Другого // Вопросы философии. № 6. 2013. С. 118–128.

трех аспектах его взаимодействия с обществом: 1) одновременная приобщенность к двум культурам; 2) двойная отчужденность от каждой из них; 3) склонность к посредничеству между ними.

Условия жизни незападного мыслителя влияют на его мировоззрение и деятельность, формируют его социальный, культурный и интеллектуальный облик. Рассмотрим, как характерные черты взаимодействия интеллектуала с обществом преломляются на трех уровнях: социально-структурном (определяют положение мыслителя в обществе), культурном (определяют его культурный облик) и интеллектуальном (определяют характер и темы его рассуждений).

1. На *социально-структурном уровне* современный незападный мыслитель занимает промежуточное положение между двумя общественными слоями. Он происходит из слоя, подвергшегося западному влиянию, для него характерно наличие западного, а нередко и традиционного образования.

Промежуточное положение делает современного незападного мыслителя одновременно и приобщенным к каждому из социальных слоев (в силу двойного образования и многообразия испытанных влияний) и отчужденным от них (не последнюю роль здесь играет его критический настрой по отношению к собственной и западной общественным ситуациям). Нередки случаи, когда интеллектуалы меняют свой социальный статус, разрывая связи с традиционным обществом и приобретая европейские профессии, а иногда впоследствии вновь находя место в социальной структуре родного общества. Характерным примером здесь может служить утрата кастового статуса из-за ритуального осквернения лиц, чье поведение не согласуется с нормами индуизма и последующее возвращение посредством прохождения очистительных ритуалов (если сам индивид согласится на возвращение в касту). Показательна также жизнь Вивекананды, бывшего в молодости студентом Калькуттского университета, а окончившего свой путь в статусе индуистского отшельника – *санньясина*.

Отчужденность незападного мыслителя выражается в том, что, с одной стороны, благодаря европейскому образованию, ему удалось расширить горизонты мышления и культуры, что побуждает его дистанцироваться от

традиционного общества[118]. Наиболее консервативной части общества он сознательно противопоставляет свои идеи и образ жизни. С другой стороны, в силу своего происхождения он не может и, как правило, не стремится стать полноправным членом западного общества. Особенно отчетливо отчужденность прослеживается на примере представителей смешанных рас. Леопольдо Сеа так характеризует латиноамериканского метиса: «…Отвергаемый родом отца – конкистадора и колонизатора – и в то же время не желающий интегрироваться в материнский род, ибо это родство он считает досадной случайностью. Сознавая, что никогда не станет вровень со своим господином и угнетателем, метис не желает числить себя и среди тех, чье предназначение – повиноваться»[119]. В то же время, мексиканский философ, ссылаясь на исследование Хусто Сьерры, подчеркивает, что среди трех этнических групп мексиканского общества – индейцев, креолов и метисов – наибольшую социальную активность проявляют последние[120].

Промежуточное положение становится подспорьем для посредничества современного незападного мыслителя между традиционной частью собственного общества и миром Запада. С одной стороны, некоторые интеллектуалы занимают посты в колониальной администрации и таким образом выступают для своих соотечественников в роли представителей власти. С другой – пытаются донести проблемы собственного общества, в том числе бесправных его слоев, до представителей элит, до колониальной администрации (в случае с зависимыми странами) или заявить о них на международном уровне (например, лекции Свами Вивекананды в Европе и США).

2. На *уровне культуры* незападный мыслитель занимает промежуточное положение между западной и родной культурами. Характерными чертами незападного мыслителя являются его приобщенность к наследию двух культурных миров: его собственного и западного, и сложный синтез в его

---

[118] Подробнее об отчужденности восточного интеллигента см.: Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1990. С. 125; Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного / Отв. ред. Л. И. Рейснер, Н. А. Симония. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1984. С. 453–454.

[119] Сеа Л. Философия американской истории / Пер. с исп. – М.: Прогресс, 1984. С. 272.

[120] Там же. С. 273.

сознании двух культур. Идея культурного синтеза как предпочтительного пути развития собственного общества часто встречается в рассуждениях незападных мыслителей, хотя не всегда провозглашается открыто. Примером этому может служить широко распространенная в Восточной Азии формула «западная техника – восточная этика»[121]. А. В. Гордон отмечает, что эта формула «…была лишь наиболее лапидарным выражением общей для периода “пробуждения Азии”, да и последующих этапов национально-освободительного движения, идеи о необходимости соединения материальной культуры Запада с духовной культурой Востока и убежденности, что если страны Запада обогнали восточные страны в прикладных областях культуры, то в фундаментальных сферах превосходство Востока сохраняется и он мог бы поделиться этими достижениями с Западом к вящей пользе обеих сторон»[122].

Отчужденность интеллектуала выражается в непринятии свойственных его культуре норм и обычаев, которые он считает пережитками прошлого. Также он может критически относиться к некоторым чертам западной культуры, в основном не соответствующим его представлениям, сформированным под влиянием традиционной культуры. Характерным примером здесь может послужить оценка восточными, главным образом мусульманскими, мыслителями западного образа жизни и отдельных форм современного искусства как недостаточно морально строгих с их точки зрения[123].

Кроме того, современный незападный мыслитель выступает в роли культурного посредника между большей частью собственного общества, слабо затронутой модернизацией, и Западом. Он распространяет западную культуру среди соотечественников, а также представляет для них пример западной образованности и образа жизни. В то же время он выстраивает положительный образ культуры собственной страны и представляет его Западу.

---

[121] См.: Скворцова Е. Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией // Вопросы философии. № 7. 2012. С. 54.

[122] Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного / Отв. ред. Л. И. Рейснер, Н. А. Симония. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1984. С. 455.

[123] См.: Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 526.

3. На *интеллектуальном уровне* незападный мыслитель формируется на стыке двух философских традиций: родной и западной. В результате двойного культурного влияния его философские представления выстраиваются как сочетание различных идей, воспринятых от интеллектуальной традиции собственного общества и заимствованных из западной мысли, что позволяет определять его мировоззрение и мышление как синтетические[124].

Отчужденность незападного мыслителя выражается в том, что его социальные идеи отвергаются ортодоксально и традиционалистски настроенными соотечественниками как слишком радикальные. Часто его идеи не находят понимания и на Западе, что связано с тенденцией недооценивать незападные интеллектуальные и философские традиции, свойственной некоторым европейцам, а также с их нежеланием принять антиколониальные идеи и критику западной цивилизации, содержащиеся в проектах интеллектуалов. Исключение здесь составляют гуманистически настроенные представители западной культуры, которые, как правило, хорошо понимают устремления незападных мыслителей и поддерживают их.

Интеллектуальное посредничество незападного мыслителя выражается в том, что он пытается распространять достижения западной философской и научной мысли среди соотечественников. Часто незападные мыслители занимаются журналистской, издательской, научной деятельностью или работают в сфере образования. Если мыслитель принадлежит к обществу с долгой историей и развитой цивилизационной основой, он, как правило, старается обосновать значимость собственной интеллектуальной традиции перед лицом Запада.

Промежуточное положение, занимаемое интеллектуалами нового типа, определяет их черты в качестве субъектов диалога культур. Одновременная приобщенность двум культурным мирам и синтетический характер мышления представителей творческих меньшинств позволяет нам определить их как *субъектов понимания* в диалоге культур. Х.-Г. Гадамер пишет: «Напряженное

---

[124] См. напр.: Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 56–61.

усилие воли к пониманию начинается с ощущения столкновения с чем-то чуждым, провоцирующим, дезориентирующим»[125]. Для незападных обществ таким импульсом послужила встреча с западной цивилизацией. Осознание Запада как Другого, как равноправного субъекта диалога, допущение возможности инакомыслия определило способность незападных мыслителей к пониманию этой культуры[126]. Е. Б. Рашковский называет феномен открытия смыслов западной культуры в ходе «соотнесения своих традиций с достижениями и исканиями рационализма» *паломничеством в страну Запада* (по аналогии с «Паломничеством в страну Востока» Г. Гессе)[127]. Под паломничеством подразумевается «феномен перемещения – интеллектуального, духовного и реального странствия в пространство другой культуры с целью понимания ее ценностей (смыслов), норм и наследия, и одновременно – открытия самих себя»[128].

Встреча с Западом порождает интерес незападных мыслителей к собственной истории и традиции. Диалог культур при этом происходит одновременно в нескольких измерениях: *синхронном* (незападное–западное общества) и *диахронном* (собеседование с собственной и западной историей, обращение к будущим поколениям), между *элитарным* и *народным пластами* собственной культуры. Наиболее значимым нам представляется диалог с собственной традицией и с современным Западом.

Согласно Ю. М. Лотману, в процессе диалога культур собеседование ведется не столько собственно с другой культурой, сколько с ее образом, выстроенным в сознании субъекта[129]. Стараясь понять как собственную историю, так и западную культуру, интеллектуалы создают в своем сознании два образа – собственного общества в древности и современного Запада. В своем мышлении они

---

[125] Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. С. 45.

[126] См. напр.: Скороходова Т. Г. Метод понимания западной культуры восточными мыслителями Нового времени (на примере Бенгальского Возрождения) // XVI Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов. Сб. науч. тр. – Пенза: ГУМНИЦ ПГУ, 2014. С. 38–47.

[127] Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1990. С. 66.

[128] Скороходова Т. Г. «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 163–164.

[129] См.: Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3-х т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. С. 117.

выстраивают диалог между различными по происхождению идеями и теоретическими моделями, сравнивают образы Запада и своего общества в древности с современным состоянием собственной страны, пытаются обнаружить аналоги западным институтам и ценностям в собственной истории.

Но главное содержание процесса понимания в ходе диалога можно обозначить как поиск универсальных оснований различных культур. Т. Г. Скороходова так характеризует метод понимания: «В его основе лежит стремление найти *общие* основания, скрывающиеся за различиями, начиная с обнаружения точек соприкосновения и моментов сходства. Иными словами, понимание возможно благодаря присутствию *универсальных начал* в человеческой и социальной жизни»[130].

В. С. Библер пишет: «Понятие культуры предполагает (если мы хотим осмыслить насущность идеи “диалога культур”) некую “лакуну”, пустоту между культурами… Если культуры “вплотную пригнаны” друг к другу... тогда диалог не может состояться, состоится лишь развитие или трансформация этой культуры в другую... Идея диалога культур предполагает некое своего рода “ничейное поле”, через которое идет перекличка культур… Короче, культура всегда отделена от культуры этой пустотой, лакуной, зазором “небытия”, и через эту пустоту и идет собственно диалог культур, он впервые возможен»[131]. Это становится предпосылкой более выраженного внимания мыслителей к древнему периоду истории своей цивилизации в сравнении с недавним прошлым.

Двойная отчужденность мыслителей от традиционного общества и от общества модерна становится «барьером понимания»[132] высказанных ими идей как со стороны ортодоксально настроенных соотечественников, так и со стороны представителей западного общества.

Внутренний диалог культур, который выстраивается в сознании интеллектуала, переносится им во внешний социальный мир и выражается в

---

[130] Скороходова Т. Г. Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 143.

[131] Библер В. С. О логической ответственности за понятие «диалог культур» // АРХЭ: Ежегодник культурологического семинара. Вып. 2. М., 1996. С. 130–131.

[132] См.: Гессе Г. Игра в бисер // Собрание сочинений в 4-х тт. Т 4 / Пер. с нем. – СПб.: Северо-Запад, 1994. С. 280.

стремлении донести собственные идеи до соотечественников и западной аудитории[133]. Склонность к посредничеству при этом характеризует его как *субъекта объяснения*. Образ собственной культуры в древности, как правило, идеализируется для более выгодной репрезентации перед лицом Запада, а также для пробуждения у соотечественников патриотических настроений. Также он высказывает свои соображения о том, какими должны быть взаимоотношения между собственным незападным и западным обществами.

Контекст, в котором формируются и действуют незападные мыслители, их личностные и интеллектуальные черты определяют основные векторы их социальной рефлексии. Е. Б. Рашковский описывает их теоретическую деятельность как попытку осознания «“западного вопросника”, который коренится в посткартезианских основах самой европейской культуры» и «являет собой смысловую сердцевину “западного вызова”»[134].

Он сводит этот вопросник к трем основным пунктам, каждый из которых противоположен представлениям и принципам, принятым в традиционном обществе:

«– признание примата рыночных отношений в социально-хозяйственной жизнедеятельности людей;

– признание примата рационального и эгалитарного правосознания при регуляции институциональных отношений между людьми;

– признание (в принципе) безусловного внутреннего достоинства, достоинства по самому факту единой человеческой природы, за каждым человеком, в определении духовного статуса личности, групп и общества в целом»[135].

Взаимодействие с Западом и размышления над пунктами «западного вопросника» заставляют современных незападных мыслителей по-новому взглянуть на различные сферы жизни собственного общества:

---

[133] См.: Скороходова Т. Г. Метод понимания западной культуры восточными мыслителями Нового времени (на примере Бенгальского Возрождения) // XVI Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов. Сб. науч. тр. – Пенза: Изд-во ГУМНИЦ ПГУ, 2014. С. 40–41.

[134] Рашковский Е. Б. Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 151, 152.

[135] Там же. С. 151.

1) В размышлениях о *культуре* интеллектуалы сосредотачивают внимание на необходимости сохранения ценностей религиозной традиции и национальной культуры, восприятия лучших достижений западной культуры без утраты собственной идентичности. Деятельность мыслителей этого типа имела существенные последствия и в сферах науки и художественного творчества. Они заложили основы будущего развития различных направлений научной деятельности. Напряженное внимание к проблемам общества вызвало подъем интереса к социальным наукам, и особенно – к истории. Исследования в этой области стали возможными благодаря заимствованию западных представлений о развитии и прогрессе. «Традиционным понятиям о “вечном возвращении” в природе и обществе, – пишет Е. Б. Рашковский, – оказались противопоставленными понятия взаимосвязанной, необратимой, стадиальной и качественно самопреобразующей истории природы и человеческого общества. Эти не всегда глубоко осознаваемые, но нередко интуитивно глубоко воспринимаемые представления подводили черту традиционно-фаталистическим миросозерцаниям, поневоле вели к представлению о человеке как о сознательном субъекте социально-исторической эволюции»[136].

Примерно с середины XIX столетия во многих незападных обществах намечается расцвет в сфере искусства, особенно – в литературе. Обогащенная западными художественными приемами, жанрами, сюжетами литература становится важным инструментом, с помощью которого деятели культуры влияют на собственные общества – способствуют росту национального самосознания, распространению патриотических настроений и пробуждению широких народных масс к социальной и политической активности.

2. В *социальной* жизни осмысление «западного вопросника» заставляет представителей творческого меньшинства отказаться от традиционного взгляда на человека и его место в обществе. Под влиянием западной – онтологической – трактовки идей внутреннего достоинства человека и социального равенства,

---

[136] Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1990. С. 124–125.

имеющей глубокие христианские корни, они критически пересматривают характерные для традиции представления о зависимости прав и свобод человека от социального статуса, определенного при его рождении. Таким образом, под влиянием западной философии незападные мыслители сосредотачивают внимание на личности и придают большое значение ее роли в социальных изменениях.

3. В области *права* эти же западогенные идеи легли в основу представлений незападных мыслителей о всеобщем равенстве перед законом. Идеи всеобщего равенства прав и признания достоинства всех людей, независимо от их социального статуса и других внешних характеристик интеллектуалы используют как инструмент для продвижения собственных социальных реформ и критики западной колониальной политики, противоречащей западным же правовым ценностям.

4. Рассуждения незападных мыслителей в области *экономики* выстраивались вокруг вопроса о принятии или непринятии западных технических достижений, рыночной, а позднее – социалистической модели экономики. Все они высказывались за экономическую независимость от Запада, но предлагаемые ими способы достижения этой цели сильно разнились: от выступлений за последовательное принятие западных экономических моделей и техники, до призывов к прекращению торговых отношений с Западом и возвращению к традиционным методам хозяйствования.

5. В сфере *политики* рассуждения интеллектуалов, живших в колониальных обществах выстраивались вокруг проблемы достижения национальной независимости; тогда как в недавно освободившихся странах на первый план выходила тема выбора предпочтительной формы правления и государственного устройства. Для независимых государств частичная модернизация стала условием сохранения суверенитета и поддержания конкурентоспособности на мировой арене.

Размышления над различными сферами жизни собственных обществ заставляли представителей творческого меньшинства обращаться к проблеме развития в различных областях, в частности, к проблеме социального развития.

Для модернизирующихся обществ, сочетающих в себе черты традиционного уклада с привнесенными из Запада новациями, характерно наличие двух видов социальных проблем. К первому виду относятся традиционные установления и практики, осмысленные в новых условиях как проблемные. Они индивидуальны для каждого общества и определяются его цивилизационной основой. Ко второму виду относятся проблемы, порожденные модернизационными процессами.

Перечислим несколько основных социальных проблем, общих для различных модернизирующихся обществ, размышления над которыми встречаются в трудах представителей творческих меньшинств.

1. Социальное неравенство в таких формах, как сословное, межобщинное, расовое, гендерное и др. рассматривается как проблема незападными мыслителями, воспринявшими западный идеал равенства всех перед законом. В многонациональных обществах неравенство по этническому или расовому признаку существовало еще до начала колониализма, с приходом европейцев произошло обострение расовой нетерпимости (со стороны представителей «белой» расы) и националистических настроений. Современные незападные мыслители выступили в этой ситуации с критикой западных представлений о расовом превосходстве европейцев.

Выраженная иерархическая «сословная» структура, характерная для всех развитых незападных обществ, была осмыслена в новых условиях как несправедливое неравенство. А низкий статус женщины в большинстве незападных обществ был закреплен и освящен традицией настолько, что большая часть традиционных установлений, осмысленных интеллектуалами нового типа в качестве социальных проблем, представляют собой проявления именно гендерного неравенства.

Перечисленные проблемы в целом характерны для всех модернизирующихся незападных обществ, однако в зависимости от цивилизационной основы и

особенностей колониального правления в различных обществах на первый план выходили различные формы неравенства.

Например, в индийском обществе остро стояли проблемы кастового и гендерного неравенства. Наиболее жестким проявлением кастового неравенства был институт *неприкасаемости*[137]. Неприкасаемые в традиционном индийском обществе не только были лишены прав и свобод, которыми пользовались индусы более высоких каст, были исключены из *варновой* системы[138], но их также не рассматривали в качестве полноценных личностей[139]. Гендерное неравенство принимало в индийском обществе формы многоженства представителей высших варн, затворничества женщин, обычая самосожжения вдов на погребальном костре мужа и инфантицида девочек[140]. Две последние формы гендерного неравенства продолжают встречаться и в наши дни, несмотря на то, что они были запрещены законодательно.

В Латинской Америке на первый план выходила проблема расового неравенства, проявлявшаяся в трудностях культурной самоидентификации и общественной самореализации метисов и мулатов. Л. Сеа пишет: «Метисы, мулаты, комбинации всех рас образовали в Мексике слой, называемый “кастами”. Касты не обладали никакими правами при колониальном режиме. Общество отказало им даже в таком обязательном виде формальной защиты, как попечительство, практикуемое в энкомьендах. Не являясь ни законными детьми, ни наследниками, ни подопечными, они вступили в борьбу за независимость,

---

[137] *Неприкасаемость* – дискриминация со стороны представителей высших каст по отношению к так называемым «*неприкасаемым*» – к представителям низших каст, выполнявших работу, считавшуюся в традиционном индийском обществе ритуально нечистой (уборка мусора, выделка кож и др.).

[138] *Варновая система* – древнее четырехсословное деление индийского общества. В современной науке признается условным.

[139] Юрлова Е. С. «Неприкасаемые» в Индии. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1989; ее же. М. К. Ганди и участие хариджанов в национально-освободительном движении // Индия 1987 Ежегодник. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1988. С. 259–276.

[140] См.: Скороходова Т. Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). – СПб.: Алетейя, 2008. С. 224–258; ее же. Гендерные аспекты социального реформаторства в эпоху Бенгальского Возрождения // VI Социологические чтения студентов, аспирантов и преподавателей. Сб. науч. тр. – Пенза, ПГПУ, 2004. С. 120–129; Юрлова Е. С. Индия: гендерные проблемы на рубеже XXI века // Социологические исследования. 1998. № 12. С. 83–88.

поддерживая своих старших братьев – креолов – и не забывая при этом, что всегда останутся на положении бастардов»[141].

2. Незападные мыслители видят в характерной для традиционных обществ сословной организации и слабо выраженной социальной мобильности проблему социальной свободы личности. В некоторых жестко организованных традиционных обществах ограниченность социальной свободы компенсировалась допущением широкой внутренней духовной свободы. Примером могут послужить свобода религиозного самоопределения и отшельничество как форма проявления свободы индивида в индийском обществе.

3. Недостаточную распространенность светского образования и трудности доступа к нему интеллектуалы также считают проблемой. В развитых незападных обществах существовала система традиционного религиозного образования. Однако оно не было общеобязательным и было связано с передачей традиционных наук и искусств. Незападные мыслители Нового времени выступали за распространение западных научных знаний и за общедоступность образования. Вопрос о выборе языка преподавания решался ими по-разному в зависимости от того, какие преимущества считались наиболее предпочтительными: обучение на одном из европейских языков открывало перед выпускниками возможности для работы на некоторых должностях в колониальной администрации, обучение на родном языке должно было способствовать пробуждению у учащихся патриотических настроений и возрождению национальной культуры.

4. Мыслители уделяют внимание проблеме поддержания здоровья населения, борьбы с болезнями и эпидемиями, которая в незападных обществах тесно связана с проблемами социального неравенства (неравное качество жизни) и неразвитости науки и образования (слабая развитость медицинских знаний, незнание большинством населения элементарных правил гигиены). Тема заботы о здоровье населения не слишком часто встречается в рассуждениях незападных мыслителей, однако в целом главный путь преодоления проблем, связанных с

---

[141] См.: Сеа Л. Философия американской истории / Пер. с исп. – М.: Прогресс, 1984. С. 264.

общественным здоровьем они видят в повсеместном распространении медицинских знаний и норм санитарии.

5. Проблему безработицы незападные интеллектуалы связывают с модернизационными процессами, а ее причину видят в разрушении традиционных форм хозяйствования и упадке ремесел, вызванных распространением современных форм сельскохозяйственного и промышленного производства в колониально-зависимых странах. В результате значительное число крестьян лишилось земельных наделов, а представителей традиционных профессий – работы; все они были вынуждены искать способы заработка в новых изменившихся условиях.

Большинство из незападных мыслителей не были философами в привычном значении этого слова, подразумевающем систематические занятия философскими вопросами. Однако их взгляды, в том числе на социальное развитие, могут быть реконструированы. При этом в структуре их представлений о социальной динамике мы различаем *концепцию* развития общества и как ее часть – концепцию социального развития. Под концепцией мы понимаем комплекс представлений о развитии общества и социальном развитии, потенциально применимый к любым обществам. Сообразно ей может существовать *проект* развития общества, включающий как часть – проект развития социальной сферы. Проект – это видение мыслителем перспектив развития родного общества в ближайшем будущем, а также его рекомендации относительно будущего развития, адресованные любым обществам, и представления о должном направлении эволюции человечества в целом.

Реконструкция взглядов любого незападного мыслителя на социальное развитие в виде концепции или проекта вряд ли возможна вне описания исторического и биографического контекста, в котором действует интеллектуал, а также без выявления специфики его мышления и мировоззрения, которыми обусловлены как его общие идеи и представления социально-философского плана, так и конкретные идеи, касающиеся социального развития. Поэтому мы

предлагаем в качестве теоретических основ реконструкции руководствоваться следующими положениями.

Во-первых, описание исторического контекста предоставляет возможность понимания условий деятельности незападного мыслителя. Его формирование происходит в ситуации сложного взаимодействия и взаимопроникновения двух культур: его родной культуры и культуры Запада. В ходе этого взаимодействия в сознании интеллектуала происходит критическое переосмысление собственной традиции и современной ему общественной ситуации. Импульсом к такому переосмыслению служит сравнение своего общества с западным и осознание наличной социальной действительности как проблемной. Анализ конкретно-исторических условий модернизации позволяет глубже понять контекст, в котором формировался тот или иной мыслитель. Также значимым на этом этапе представляется выявление характерных черт конкретного традиционного общества, т. к. они определяют особенности модернизации исследуемого общества и влияют на мировоззрение представителей творческих меньшинств.

Во-вторых, описание этапов и значимых черт биографии мыслителя служит для выявления условий, в которых он формировался. Прежде всего это анализ степени зрелости модернизационных процессов в период его жизни и испытанных им влияний: образования, опыта непосредственного и опосредованного общения с собственным окружением и носителями западной интеллектуальной, религиозной и философской традиций. Сюда можно добавить и опыт зарубежных поездок, если таковые были. Особенно, на наш взгляд, важен анализ круга чтения мыслителя, чтобы определить степень влияния конкретных произведений на его мышление.

В-третьих, общие для всех интеллектуалов данного типа черты мышления определены схожим историческим контекстом, в котором разворачивается их деятельность. Главная из них – *диалогичность* мышления[142] – явилась прямым

---

[142] См.: Скороходова Т. Г. Методология исследования проблемы понимания Другого и диалога в незападных модернизирующихся обществах (на примере Бенгальского Возрождения) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 4 / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2010. С. 95–97; ее же. Диалогическая герменевтика как метод понимания Другого в философии Бенгальского Возрождения // Культура и искусство. 2015. № 4. С.373–383.

следствием встречи/взаимодействия двух культур. Именно представители творческих меньшинств предложили в данной ситуации диалог как наиболее конструктивный способ взаимодействия двух сторон.

Отметим, что склонность интеллектуалов Нового времени к ведению диалога имела положительные практические последствия и предопределила будущее развитие незападных обществ. Г. С. Померанц называет открытость цивилизации для диалога одной из главных предпосылок ее успешного развития. В своей статье «Долгая дорога истории» он прослеживает эту закономерность на примере исторических судеб различных незападных стран, вовлеченных в процесс модернизации. В качестве главного положительного примера он приводит опыт Японии, которая с древних времен развивалась в диалоге с более развитой китайской цивилизацией, заимствуя ее элементы, но не растворяясь в ней полностью. Эта диалогичность, ставшая, по его словам, «внутренним структурным принципом японской культуры»[143], и позволила Японии совершить значительный экономический и культурный прорыв в период модернизации. В качестве отрицательного примера он приводит развитие стран мусульманского мира, которому свойственны догматизм, неприятие плюрализма, жесткость и неизменность установленной системы ценностей[144].

В-четвертых, мировоззренческие представления незападных мыслителей носят синтетический характер. Наличие в их мировоззрении традиционных элементов обусловило существенную значимость религиозного компонента в философских рассуждениях большинства из них. Наличие научного компонента в их мировоззрении связано со знакомством с новейшими достижениями западной науки. В целом уточнение общей картины мира того или иного мыслителя является необходимым условием исследования его социально-философских представлений.

Описание исторического и биографического контекстов, а также учет характера мышления и общих черт мировоззрения интеллектуалов создают

---

[143] Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 258. О диалогичности как основе мировоззрения японцев см. также: Григорьева Т. П. Мудрецы, правители и мастера // Человек и мир в японской культуре. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1985. С. 155.

[144] См.: Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 257–261.

теоретические предпосылки для реконструкции их социально-философских представлений. Эта реконструкция возможна лишь при условии внимательного отношения к специфике мышления конкретного автора, в частности, к его терминологическому аппарату. Анализ происхождения понятий, которыми пользуется мыслитель, позволяет уточнить конкретные влияния, определившие высказанные им идеи. Анализ терминологии мыслителя предполагает выяснение содержания, которое он вкладывает в используемые термины, определение места каждого понятия в структуре философских представлений автора и выявление связей между ними. Не менее значимо внимание к частоте употребления автором тех или иных терминов или высказывания определенных идей. Это особенно важно в случае, когда в текстах встречаются противоречащие друг другу идеи. Таким образом, мы можем говорить о неравной степени значимости определенных идей для самого мыслителя. Так как речь идет о реконструкции проектов будущего общественного развития, различная частота высказывания мыслителем определенных идей позволяет выявить задачи, решению которых он придает первоочередное значение, и идеи, определившие его видение отдаленных перспектив эволюции и положенные в основу образа идеального общества, если таковой присутствует в его философии.

Учитывая многоплановость личности, свойственную большинству мыслителей, мы можем систематизировать несхожие идеи, содержащиеся в их текстах. Суть в том, что высказывая ту или иную идею, мыслитель представал в определенной роли (политика, социального реформатора, просветителя, религиозного философа и др.). Последнее, на что мы предлагаем обратить внимание – возможное присутствие в теоретических построениях интеллектуала имплицитных идей. Их выявление возможно при обращении к общим мировоззренческим представлениям исследуемого мыслителя, а также при уяснении общего «духа» его философии. Учет этих неявных идей значим для разрешения противоречий, выявляющихся при реконструкции концепции.

Реконструкция общей концепции социального развития, применимой к любым обществам, предполагает ответы на следующий круг вопросов.

1) Каким образом мыслитель представляет себе характер и содержание процесса социального развития?

2) Что он считает причинами и движущими силами процесса развития? Принимает ли он в качестве таковых эндогенные или экзогенные факторы, или одновременно и те, и другие?

3) Считает ли мыслитель развитие телеологическим процессом? Если да, то каким образом он описывает цель социального развития?

4) Разделяет ли мыслитель европогенное представление о прогрессе? Если да, то каковы критерии прогресса в его теоретических построениях?

5) Как мыслитель представляет связь развития индивида и общества? Придерживается ли он персонализма или социоцентризма?

Последний вопрос особенно важен, поскольку позволяет определить, кто выступает в концепции мыслителя в роли субъекта социального развития. В случае приверженности социоцентризму, в этой роли выступает государство. Если интеллектуал придерживается персоналистских взглядов, в качестве субъектов социального развития в его концепции выступят все члены общества, а также наиболее социально активные его члены, берущие на себя ответственность за приобщение к развитию инертного большинства (интеллигенция, творческое меньшинство). В случае, если исследуемый мыслитель придерживается персоналистского подхода, необходимо провести реконструкцию его антропологических взглядов.

Проект отражает видение мыслителем перспектив развития собственного общества. В его структуре мы предлагаем различать две части: *стабильную* (общее философское ядро) и *вариативную* (индивидуальные черты, присущие конкретным проектам).

Философским ядром проекта является идея культурного синтеза. Все проекты такого рода конструируются как попытка сочетания лучших достижений двух культур: собственной незападной и западной. Западные элементы могут присутствовать в проекте имплицитно, т. к. не все мыслители открыто говорят о необходимости учиться у Запада. При этом выбор элементов культуры,

оцененных как «лучшие достижения», является субъективным и зависит от того, какие образы Запада и собственного общества сложились в сознании мыслителя.

Общей целью этих проектов служит поиск адекватных путей вхождения незападных обществ в мир современности. С. М. Федоришин, анализируя эссе Кимура Сёдзабуро «“Люди зрения” и “люди голоса”», отмечает, что значение работы японского мыслителя состоит в попытке «показать соотечественникам, что существуют люди иного склада, иной взгляд на вещи, и для того, чтобы с ними общаться и “*жить в завтрашнем международном обществе*” (курсив мой – *Е. Б.*), необходимо знать этот чужой взгляд на мир, необходимо заимствовать все лучшее, созданное другими»[145].

Реконструкция вариативной части проектов предполагает решение следующих вопросов:

1) Какие именно западные и незападные идеи легли в основу проекта и как они соотносятся между собой?

2) Какие аспекты социального развития мыслитель считает наиболее значимыми для собственного общества?

3) Какие средства развития предлагает мыслитель?

4) Каким образом в представлениях мыслителя изменения в межличностных и межгрупповых отношениях связаны с развитием других сфер жизни общества?

В результате реконструкции должна получиться относительно целостная картина представлений интересующего нас мыслителя о социальном развитии. Содержание этой картины составят представления о развитии любого общества (концепция социального развития) и его предложения по реализации выдвинутых им положений на практике применительно к собственному обществу (проект социального развития).

Неестественный и дисгармоничный характер модернизационных процессов в незападных обществах вызвал к жизни социальную рефлексию, в результате которой обозначились проблемы их бытия. Представители творческих

---

[145] Федоришин М. С. Диалог мировоззрений // Человек и мир в японской культуре. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1985. С. 256

меньшинств, взявшие на себя функцию осмысления ситуации родных обществ, стали также субъектами модернизации, выдвигая проекты должного развития и предпринимая попытки их практического осуществления. Сходство условий формирования, особенностей мышления и круга обсуждаемых проблем позволяет говорить об особом феномене современного незападного мыслителя. Главной чертой интеллектуала этого типа является промежуточное положение, которое он занимает между слабо модернизированными слоями собственного общества и миром Запада. Это в свою очередь определяет основные черты его взаимодействия со своим и западным обществами: одновременную приобщенность к двум культурам, двойную отчужденность от каждой из них и склонность к посредничеству. Анализ феномена современного незападного мыслителя позволяет глубже понять механизм влияния конкретно-исторических условий бытия определенного философа, принадлежащего к этому типу, что в свою очередь является важным методологическим принципом изучения его представлений о развитии общества и конкретном аспекте этого процесса – социальном развитии.

§ 3. М. К. Ганди как незападный мыслитель

Одним из аспектов соотношения социальной рефлексии и социального бытия является вопрос о влиянии конкретно-исторических условий, в которых формируется и действует интеллектуал, на характер его мышления. Черты, свойственные всем незападным мыслителям и определенные встречей двух культур и модернизацией как общим контекстом их бытия, по-своему преломляются в опыте каждого из них. Обращение к условиям бытия конкретного мыслителя с учетом общих векторов влияния социокультурной ситуации модернизирующихся обществ на характер рассуждений незападных интеллектуалов позволяет анализировать истоки и понимать специфику его социально-философских представлений.

Модернизационные процессы в каждом незападном обществе имеют специфические черты. В одних странах начало изменениям было положено инициативами местного правительства (независимые страны и полуколонии: Япония, Турция, Китай), в других – явилось следствием колониальной политики европейских держав (все зависимые общества). Существенным фактором является также древность и развитость конкретной цивилизации. В развитых традиционных обществах любые нововведения, как правило, встречают существенное противодействие со стороны ортодоксально настроенных слоев.

Один из наиболее интересных примеров модернизации являет Индия – страна, в которой изменения вызваны встречей и взаимодействием двух высокоразвитых цивилизаций. С определенной долей условности Индию и Британию на момент начала колониального завоевания в середине XVIII в. можно назвать типичными представителями соответственно развитого традиционного общества и модернизированной страны. Индия представляла собой в этот период одну из древнейших цивилизаций с очень развитой, жестко иерархизированной и устойчивой социальной структурой и слабой политической властью. Варново-джатная система – ключевая черта, определившая своеобразие индийского общества среди других традиционных обществ, – стала залогом стабильности

этой цивилизации в условиях последовательно сменивших друг друга мусульманского и английского завоеваний. Впоследствии эта система стала одним из существенных препятствий для модернизационных изменений и в конечном счете – тормозом социального развития.

Общественный порядок поддерживался соответствующими мировоззренческими представлениями и основанной на них социальной доктриной. Для традиционного мышления в целом характерно представление о совпадении сущего и должного, порождающее восприятие социальной действительности и, в частности, социальной иерархии как нормы и отсутствие интереса к проблематике изменения и развития. В индийской мысли существование социальной иерархии обосновывалось в основном с помощью двух понятий: *дхармы* и *кармы*. Термин «дхарма» многозначен, его можно условно перевести как образ должного поведения, предписанный человеку его религией[146]. Часто этот термин используется в многосоставном понятии «варнашрама-дхарма», означающем предписание образцов поведения людям, принадлежащим к определенному сословию (варне) в определенном возрасте (*ашраме*)[147]. Понятие «карма» (от санскр. «действие») означает представление об обусловленности различных событий в жизни человека его прошлыми деяниями. Положение низкокастовых индусов и существование института неприкасаемости оправдывалось действием закона кармы – шудры и неприкасаемые заслужили свое низкое социальное положение недостойными деяниями в прошлых жизнях и теперь не вправе претендовать на повышение общественного статуса. Аналогичным образом – апелляцией к традиционным философским представлениям, священным текстам и мифологии – оправдывались обычаи и установления, осмысленные позднее интеллектуалами Нового времени как социальные проблемы (детские браки, полигиния в высших кастах, обряд самосожжения вдов и др.) Жесткость социальной структуры соседствовала с

---

[146] Отметим, что одно из значений понятия дхарма – религия.

[147] См. подробнее: Пахомов С. В. Варна-ашрама // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 226–227.

большой внутренней интеллектуальной свободой, которую предоставлял своим адептам индуизм.

Другой характерной чертой традиционной индийской мысли стал относительно слабо выраженный интерес к своей истории, что, однако, не отменяло полностью наличие собственной (т. е. не привнесенной мусульманскими завоевателями) традиции историописания в средневековой Индии[148]. Потусторонняя ориентированность (Ш. Н. Эйзенштадт) индийского общества в сочетании со сложной системой летосчисления, оперирующей огромными по человеческим меркам временными периодами, привели к тому, что события земной истории в сравнении с мифологическими событиями космического масштаба воспринимались индийцами как что-то малозначительное.

Ситуация стала меняться в результате встречи с современной западной цивилизацией в лице Британии. Страна первого эшелона индустриализации, она является одним из главных образцов общества модерна. Британская колониальная политика, отличавшаяся на фоне политики других европейских держав сравнительным либерализмом и просветительской направленностью, особенно благоприятствовала становлению в Индии мыслителей нового типа. Колониальная администрация поддерживала традиционные учебные заведения, а также создавала новые, соответствующие европейским стандартам – для собственных нужд. В 1857 г. были открыты первые университеты в Калькутте, Бомбее и Мадрасе[149]. К колониальному периоду также относится возникновение в стране периодической печати. За годы британского правления в стране произошли серьезные изменения: появилась сеть железных дорог, телеграфных линий, строились новые города, расширилось аграрное, главным образом плантационное производство, Индия оказалась вовлеченной в мировую торговлю. Однако вся экономика страны была подчинена интересам метрополии, что

---

[148] См.: Ванина Е. Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. – М.: Восточная литература, 2007. С. 108–147.

[149] См.: Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 164.

привело к упадку местного ремесленного производства и традиционного сельского хозяйства.

Изменения, связанные с деятельностью англичан, вызвали в индийском обществе различные по характеру реакции. Абдул Рахман называет три формы отклика на вызов Запада: «1) Англичане – поработители, значит, они и все привнесенное ими должно быть отвергнуто каждым патриотом. 2) Англичане представляют превосходящую культуру и, следовательно, им необходимо подражать. 3) Британская цивилизация в основе своей представляет новый подход к жизни, и с ним связана надежда на будущее освобождение Индии»[150]. Б. З. Фаликов отмечает только два типа реакции индийской культуры на встречу с западной культурой: *охранительный* и *реформаторский*[151]. Т. Г. Скороходова, опираясь на разработки Тойнби, различает три вида Ответа на Вызов Запада: 1) «зилотизм» – попытка самосохранения и самоизоляции, выразившаяся в протестных движениях социально приниженных крестьян и ремесленников, а также в неприятии новой власти бывшей аристократией, лишившейся прежних привилегий; 2) «иродианство» – стремление приспособиться к новой власти посредством заимствования внешних атрибутов другой культуры при сохранении собственной цивилизационной основы, которое проявилось в Индии как «брахманское возрождение»; 3) «творческий» Ответ, данный интеллектуалами нового типа и предполагающий синтез лучших достижений двух культур[152]. М. Т. Степанянц обозначает реакцию, содержательно сходную с «творческим» Ответом как *реформаторский* подход, называя в качестве альтернатив неприятие Запада и его идеализацию[153].

---

[150] Rahman A. Trimurti: Science, Technology and Society. A Collection of Essays. – New Delhi: People's Publishing house, 1972. P. 283.

[151] Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Восточная литература, 1994. С. 10.

[152] См.: Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 31–45; ее же. Два Ответа на британский Вызов: «брахманское возрождение» и Бенгальский Ренессанс // Религиоведение. 2008. № 1. С. 77–87; ее же. Теоретические положения культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби в методологии анализа Индийского Возрождения // X Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов: Межвузовский сб. науч. тр. – Пенза, Пензенский гос. пед. ун-т. 2008. С. 237–252.

[153] Степанянц М. Т. Социокультурные основания модернизации Индии // Полис. Политические исследования. 2012. № 1. С. 27.

Так, различные исследователи обращают внимание на особый тип интеллектуалов, призвавших к критическому переосмыслению традиции и современности и попытке синтеза двух культур. К появлению интеллектуалов нового типа привели социальные процессы, вызванные изменениями во всех областях жизни индийского общества в начальный период колониальной зависимости. Все эти мыслители были выходцами из социальных верхов или из нового слоя, занимавшего промежуточное положение между индийским обществом и колониальной администрацией; все были сформированы под влиянием схожих факторов (английское образование, общение с европейцами, чтение западной научной, философской и художественной литературы и т. п.).

С их деятельностью связан культурный подъем XIX – первой трети XX вв., известный как Индийское Возрождение. В этот период появляется художественная литература на национальных языках и происходит становление науки европейского типа. Стремление понять современную ситуацию родного общества порождает особый интерес творческих меньшинств к социальным наукам и, в первую очередь, к истории. Немаловажную роль в обращении индийских мыслителей к прошлому своей страны сыграли европейские ориентальные исследования, активно проводившиеся в XIX веке[154].

Деятельность представителей творческого меньшинства имела также практические следствия. Благодаря их усилиям был проведен ряд социальных реформ, направленных на улучшение положения женщин, отмену некоторых традиционных обычаев, осмысленных в новых условиях как бесчеловечные. Начало этому процессу было положено в 1829 г. законодательным запретом *сати* (обычая самосожжения вдов на погребальном костре мужа)[155]. Другими важными реформами стали Закон, разрешающий повторное замужество вдов (1856 г.); Закон о гражданском браке, позволяющий заключать брак без учета религиозной и кастовой принадлежности супругов и устанавливающий минимальный брачный

---

[154] См.: Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Восточная литература, 1994. С. 8; Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 40–41.

[155] См. подробнее: ее же. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). – СПб.: Алетейя, 2008. С. 231–244.

возраст для мужчин – 18 лет, для женщин – 14 лет (1872 г.). Все эти законы были приняты английским колониальным правительством в ответ на кампании, проведенные индийскими реформаторами Раммоханом Раем, Ишшорчондро Биддешагором, Кешобчондро Сеном и другими. Однако принятые законы не оказали существенного влияния на традиционное общество, и многие проблемы подобного рода сохраняются и поныне.

В целом процессы просвещения, попытки реформации индуизма и культурного возрождения, связанные с деятельностью современных индийских мыслителей, носили элитарный характер и слабо затрагивали жизнь основной массы населения субконтинента.

В ряду современных индийских мыслителей значимое место занимает Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948)[156]. Его религиозно-реформаторская деятельность содержательно схожа с деятельностью представителей эпохи Индийского Ренессанса, что позволяет рассматривать его в качестве их духовного наследника[157]. При этом он принадлежал к поколению борцов с колониальным режимом. Однако оригинальный характер социально-философских представлений Ганди и основанных на них политических кампаний выводят его из ряда ординарных политиков и революционеров.

Во многом своеобразие личности и мысли Ганди определено событиями его жизни и уникальной комбинацией испытанных им влияний. Будущий политик, общественный деятель и мыслитель родился 2 октября 1869 г. в небольшом городе Порбандар (совр. штат Гуджарат). Его род принадлежал к торгово-ростовщической *джати*[158] *баниа.* В средневековой Индии выходцы из этой джати занимались также сбором налогов, а в колониальный период становились промышленниками и поступали на службу в колониальную администрацию[159]. В

---

[156] Из отечественных биографических работ о Ганди, наибольший интерес представляют книги: Горев А. В. Махатма Ганди. – М.: Международные отношения, 1984; Рыбаков Р. Б. Возвращение Махатмы Ганди. – М.: Восточный университет, 2008.

[157] Х. С. Е. Захариас относит Ганди к деятелям Индийского Возрождения (см.: Zacharias H. C. E. Renascent India from Rammohan Roy to Mohandas Gandhi. – London: G. Allen & Unwin ltd., 1933. P. 70–81).

[158] *Джати* – небольшие в сравнении с варнами замкнутые группы, сформированные, главным образом, по профессиональному признаку.

[159] См.: Горев А. В. Махатма Ганди. – М.: Международные отношения, 1984. С. 23; Жордис К. Махатма Ганди / Пер. с франц. – М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2013. С. 306.

автобиографии Ганди упоминает, что его предки были бакалейщиками, а мужчины трех последних поколений занимали пост *дивана* (главного министра княжества)[160]. Кастовая принадлежность Ганди во многом определила его способность аккуратно вести бухгалтерские дела[161]. Он вспоминает годы обучения в Англии: «Я учитывал каждый фартинг, который потратил, и аккуратно подсчитывал свои расходы. Каждый маленький пункт, как плата за проезд в омнибусе или почтовые расходы, или пара монет за газеты должны были быть записаны и рассчитаны перед тем, как ложиться спать. Эта привычка осталась у меня до сих пор, и я знаю, что в результате этого, хотя в моих руках находились общественные фонды, насчитывающие *лакхи* (сотни тысяч денежных единиц – *Е. Б.*), я добивался строгой экономии в их расходовании, и вместо непогашенных долгов неизменно имел неистраченные средства во всех движениях, которые я возглавлял»[162].

Основы религиозного воспитания Ганди получил в семье. Его родители были глубоко верующими приверженцами вишнуизма. Особой силой религиозного чувства отличалась его мать. Описывая ее, Ганди указывает, что она не только строго соблюдала обряды своей религии, но сверх того налагала на себя многочисленные обеты, в частности, касающиеся ограничений в пище. Пример благочестия, поданный этой «святой» женщиной, как называл ее сам мыслитель[163], не мог не оказать на него воздействия. Сохранилась запись в дневнике Махадева Десаи – секретаря Ганди, в которой он фиксирует его ответ на свой вопрос об уместности применения слова «святость» к этой женщине. Ганди отвечает: «Я использовал (в «Автобиографии» – *Е. Б.*) слово “святость” сознательно... Если вы замечаете некую чистоту (purity) во мне, то это – не от отца, а от матери»[164]. Его отец был чужд религиозных и кастовых предрассудков, и служил для юного Мохандаса примером терпимости. В их доме часто бывали мусульмане, джайны и парсы. «В Раджкоте, – вспоминал Ганди свои школьные

---

[160] См.: Gandhi Mahatma. The Collected Works. In 100 vols. – New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994. Vol. 39. P. 7. Далее – CWMG.
[161] См.: Жордис К. Махатма Ганди / Пер. с франц. – М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2013. С. 16.
[162] CWMG Vol. 39. P. 48.
[163] Ibid. P. 8.
[164] Ibid.

годы, – я научился основам толерантности по отношению ко всем направлениям индуизма и другим родственным религиям. Мои отец и мать посещали *хавели*[165], а также храмы Шивы и Рамы, и брали нас, детей, с собой или отправляли одних. Монахи-джайны часто приходили к моему отцу и даже, отступая от своих обычаев, принимали пищу от нас – не-джайнов»[166].

К подростковому периоду относится первое знакомство Ганди с индуистскими священными текстами. Тогда он слушал чтения *Рамаяны* и *Бхагавата-пураны*. И если первая книга сразу поразила его воображение и стала одним из любимейших его произведений, то значение второй книги Ганди открыл для себя лишь во взрослом возрасте[167]. Примерно в это же время он познакомился с *Манусмрити*, но книга, по его собственному признанию произвела на него отрицательное впечатление, «не научила *ахимсе* (ненасилию – *Е. Б.*)» и даже «в некоторой степени склонила к атеизму»[168].

Глубокий отпечаток на личность Ганди наложила его женитьба в тринадцатилетнем возрасте, совершенная по настоянию отца. Позднее Ганди осмыслил ранний брак как одну из главных трагедий своей жизни и сделал требование отмены этого обычая одним из важнейших пунктов своей социально-реформаторской программы.

Интенсивное формирование мировоззрения Ганди и первое осознанное знакомство с различными вероучениями начинается с периода его обучения в Лондоне. Отъезду в Англию предшествовало изгнание из касты за нарушение индуистского запрета на пересечение океана. Этот эпизод ознаменовал внешний разрыв Ганди с традиционным обществом, которому он был внутренне чужд с самого детства. Позднее по возвращении из Англии по настоянию старшего брата он пройдет очистительные процедуры и снова будет принят в касту, что, однако, никак не скажется на его социальном положении.

В Англии Ганди получил адвокатское образование, что во многом определило высокую степень развитости его правосознания и активную

---

[165] Здесь – вишнуитский храм. В Гуджарате роду Ганди принадлежали собственные хавели.
[166] Ibid. P. 32.
[167] Ibid. P. 32.
[168] Ibid. P. 33.

гражданскую позицию. Но главное, чем отмечены его студенческие годы, – это изменение образа жизни и первое проявление сознательного интереса к вопросам морали и религии. Ахимса и вегетарианство являются неотъемлемыми атрибутами и вишнуизма, который исповедовал Ганди, и джайнизма, широко распространенного в Гуджарате. Однако соблюдение вегетарианства в детские годы было данью традиции предков, а не его осознанным выбором. В подростковом возрасте он переживает краткий период увлеченности идеей возможности изгнания англичан с помощью силы оружия и, поскольку среди индийской молодежи бытовало мнение о необходимости потребления мяса для поддержания физической формы, он на время отходит от вегетарианства. Перед отъездом в Лондон он возвращается к вегетарианству ради соблюдения данной матери клятвы о том, что не отступит от вишнуитских заветов. Вскоре – после чтения специализированной литературы – он становится убежденным вегетарианцем. Его новое увлечение постепенно вызывает в нем интерес к нравственным вопросам и определяет его круг общения.

Под влиянием друзей-теософов и краткосрочного сближения с теософским обществом Ганди обращается к изучению индийских религий: читает *Бхагавадгиту* в переводе Эдвина Арнолда и его же поэму о жизни Будды «Свет Азии». До конца жизни Бхагавадгита оставалась настольной книгой мыслителя. Ганди уделял много внимания анализу поэмы, создал комментарии к ней и предложил собственную аллегорическую интерпретацию сюжета. Суть его толкования в рассмотрении действия поэмы как символического изображения внутренней жизни индивида и должного пути нравственной эволюции. Таким образом, «Беседы о Гите»[169] и другие тексты мыслителя, посвященные поэме, можно рассматривать как важный источник для реконструкции его антропологических взглядов. С влиянием Бхагавадгиты связано подчеркнутое внимание Ганди к трудовой деятельности и бескорыстному служению. Из трех путей к духовному спасению, описанных в поэме, – пути познания (*джняна-марга*), пути преданности Богу (*бхакти-марга*) и пути правильного действия без

[169] Ibid. Vol. 32. P. 376.

привязанности к плодам своего труда (*карма-марга*) – Ганди выше остальных ценил третий путь и называл его «осью, вокруг которой вращается Гита»[170].

В этот же период Ганди знакомится с христианством. В автобиографии он вспоминает, что наибольшее впечатление из всего корпуса библейских текстов на него произвела Нагорная проповедь и особенно – строки о непротивлении злу насилием[171]. Невозможно с точностью определить истоки идеи ненасилия в сознании Ганди – ключевой идеи всей его философии и политической практики. Скорее можно говорить о постепенном формировании его пацифистских убеждений. Важными вехами на этом пути стали личный пример отца, воздержавшегося однажды от наказания сына и преподавшего ему урок любви и прощения[172], сознательное принятие вегетарианства и знакомство с христианством в студенческие годы, а позднее – чтение произведений Л. Н. Толстого. Впоследствии Ганди продолжит знакомство с христианством, однако его отношение к этой религии всегда будет неортодоксальным. Как и многие другие современные индийские мыслители, он воспринимал Христа как одного из пророков и вероучителей, не принимая представлений о нем как единственном воплощении Бога на земле или единственном сыне Божьем[173].

Определенное влияние на Ганди оказало непродолжительное дружеское общение с гуджаратским писателем Нараяном Хемчандрой, путешествовавшим тогда по Англии. В студенческие годы из соображений экономии Ганди стал предпринимать первые шаги в упрощении своего образа жизни и впоследствии самоограничение, в том числе в потребительском поведении, станет одной из главных идей его философии. Бытовая скромность, непосредственность и чуждость условностям, свойственные Хемчандре, произвели сильное впечатление на юного Мохандаса. Но еще больше ему импонировали любознательность писателя и стремление ознакомить соотечественников с сокровищами индийской и мировой литературы. Для этого Хемчандра изучал различные языки и делал вольные переводы на гуджарати понравившихся ему произведений. Он говорил

[170] Ibid. Vol. 41. P. 95.
[171] См.: Ibid. Vol. 39. P. 61.
[172] См.: Ibid. P. 27–28.
[173] См.: Ibid. P. 102, 112–113.

Ганди о своих переводах: «Вы знаете, что я никогда не перевожу дословно. Я всегда довольствуюсь передачей духа (текста – *Е. Б.*). Другие, лучше образованные люди, возможно, сделают больше в будущем. Но я вполне доволен тем, чего мне удалось достичь без знания грамматики»[174]. Впоследствии Ганди аналогичным образом сделает вольные переводы-пересказы значимых для него произведений на гуджарати («Последнему, что и первому» Джона Раскина[175], «Апологии Сократа» Платона, Бхагавадгиты и др.). Идея главенства Духа над Буквой закона, обета или текста станет одной из ключевых в мировоззрении Ганди. Приверженностью этой идее определяется его нетривиальная трактовка священных текстов и неортодоксальное отношение ко всем религиям, в том числе – к индуизму. В целом годы студенчества стали для мыслителя временем первых религиозных и философских поисков. В этот период он предпринимает первые шаги на пути воплощения принципов ненасилия и самоограничения, ставших впоследствии ключевыми в его философии и практике.

В 1891 г. он возвращается на родину, где остается непродолжительное время до отправления в Южную Африку для занятий адвокатской практикой. Короткое пребывание в Индии отмечено общением с Раджчандрой Равджибхаем Мехтой – молодым джайнским поэтом-мистиком и коммерсантом, занимающимся продажей ювелирных украшений. Его Ганди называет в числе трех современников, оказавших на него наибольшее влияние наряду с Толстым и Раскиным[176]. Раджчандра явил для молодого Ганди пример человека, успешно сочетающего деловую хватку и возвышенные духовные устремления. Ганди вспоминал о нем: «Среди прочих вещей на его рабочем столе обязательно можно было найти какую-нибудь религиозную книгу и его дневник. Как только он заканчивал работу, он открывал религиозную книгу или дневник. Большая часть его опубликованных работ – это выдержки из дневника. Человек, который сразу после завершения разговора о важных торговых сделках начинает писать о

---

[174] Ibid. P. 65.
[175] В нашей стране распространены два варианта транскрипции фамилии английского мыслителя – Рёскин и Раскин. В данной работе мы используем второй вариант как более верный.
[176] Ibid. P. 76.

сокровенных делах духа, очевидно, является совсем не бизнесменом, а настоящим искателем Истины»[177].

Около двадцати лет Ганди пробыл в Южной Африке. Прибыв в страну для занятий адвокатской работой, он вскоре переключился на общественную деятельность и возглавил движение за улучшение положения жившей там индийской общины. Занятие общественной деятельностью сблизило его с такими ведущими индийскими политиками, как Б. Г. Тилак и Г. К. Гокхале, чьей поддержкой он заручился во время коротких поездок на родину.

В этот период оформляется критическое отношение мыслителя к современной западной цивилизации в ее технократическом аспекте, изложенное в программном произведении «Хинд сварадж» («Индийское самоуправление»). Отметим, что всех западных и российских философов, оказавших существенное влияние на Ганди (Г. Д. Торо, Р. У. Эмерсона, Дж. Раскина, Э. Карпентера, Дж. Аллена, Л. Н. Толстого, Т. М. Бондарева), объединяет отрицательное отношение к индустриализации и другим проявлениям модернизационных процессов, идеализация крестьянской жизни, внимание к нравственным вопросам и обращение к евангельским ценностям. Сходные векторы рассуждений западных мыслителей, повлиявших на Ганди, а также сам факт присутствия западогенных идей и ценностей в его философии определили его негативное отношение не к Западу как таковому, а лишь к отдельным чертам общества модерна, не совпадающим с идеалами, воспринятыми индийским мыслителем из западной философии.

Особенно значимы влияния Толстого и Раскина. С Толстым Ганди состоял в недолгой переписке в 1909–1910 гг., оборвавшейся со смертью русского писателя[178]. Он прочел все основные философские работы Толстого («Царство Божие внутри вас», «Краткое евангелие», «Так что же нам делать?» и др.), игнорируя его художественные произведения[179]. Возможно, причина этого в относительно слабом интересе мыслителя к художественной культуре. С

[177] Ibid. P. 75.
[178] В русском переводе их переписка опубликована в кн.: Русско-индийские отношения в 1900-1917 гг. Сборник архивных документов и материалов. – М.: Восточная литература, 1999. С. 309–322.
[179] См.: Серебряный С. Лев Толстой в восприятии М. К. Ганди // Вопросы литературы. 2009. № 5. С. 333–362.

влиянием Толстого, как мы упоминали, связано укрепление пацифистских убеждений Ганди. Он пишет: «Толстой был величайшим поборником ненасилия своей эпохи. Я не знаю ни одного автора на Западе, который писал бы о ненасилии так много и так продуктивно, как Толстой. Я могу пойти даже дальше и сказать, что я не знаю никого ни в Индии, ни где бы то ни было, кто так глубоко понял природу ненасилия, как Толстой, и кто пытался бы следовать ему так искренне, как он»[180]. Можно предположить, что от него же Ганди воспринял склонность к публичным покаяниям, которыми он сопровождал неудачные политические кампании. Он говорит о писателе: «Если бы кто-либо указал на несовершенство Толстого, хотя едва ли у кого-то нашелся повод сделать это, т. к. он безжалостно анализировал себя, он преувеличил бы это несовершенство до ужасных размеров. Он бы заметил свою ошибку и искупил бы ее тем способом, который считал наиболее уместным, до того, как кто-либо указал бы ему на нее»[181].

Знакомство с книгой Джона Раскина «Последнему, что и первому» («Unto this Last»)[182] во многом определило экономические взгляды мыслителя. Под ее влиянием он основал свой первый *ашрам* – коллективное поселение с собственной школой, мастерскими, типографией и т. п., существующее в основном за счет ведения натурального хозяйства. Оставшуюся жизнь Ганди прожил в подобных коммунах – еще один ашрам он основал в Южной Африке и два – в Индии. Эти поселения были центрами политической борьбы, аренами социальных и педагогических экспериментов Ганди, а также прообразами независимых деревень, которые он мыслил как главные структурные элементы идеального общества. Влиянием Раскина определена у Ганди идеализация экономического равенства, нашедшая воплощение в концепции *сарводайи* – всеобщего благоденствия.

---

[180] CWMG Vol. 37. P. 262.
[181] Ibid. P. 265.
[182] Дословный перевод названия книги – «Этому последнему» отсылает к евангельской притче о виноградарях (Мф. 20: 1–16): «Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойди; я же хочу дать *этому последнему* (курсив мой – *Е. Б.*) то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу?.. Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званных, а мало избранных». В работе мы будем придерживаться названия, под которым перевод этой книги вышел в России в 1900 г.

Ганди признается, что именно с чтения книг Толстого, Бондарева и Раскина началось его увлечение идеей всеобщего труда ради хлеба насущного (bread labour)[183]. Во время пребывания мыслителя в Южной Африке в начале XX века на его родине возникло движение *свадеши* (санскр. «своя земля»), суть которого – в стремлении достичь экономической независимости от метрополии посредством отказа от приобретения европейских товаров и налаживания национального производства. По возвращении в Индию Ганди продолжит работу в этом направлении: будет выступать за отказ от пользования европейскими товарами, за возрождение и повсеместное распространение ручных ремесел, главным образом – прядения, а прялку сделает символом освободительной борьбы.

Важной вехой в жизни Ганди стало принятие *брахмачарьи* – первоначально в виде обета безбрачия, впоследствии – в форме самоограничения во всех областях (воздержание от изысканной пищи, от обладания вещами, в которых нет насущной необходимости и др.). Внимание к аскетическим упражнениям Ганди важно для понимания его представлений об индивидуальном совершенствовании, поскольку они отражают его собственный опыт развития.

Напряженные искания в области религии, философии, аскетической практики, а также первый опыт руководства общественными движениями привели Ганди к созданию в 1907 г. *сатьяграхи* (санскр. «упорство в истине») – ключевой концепции всей его философии[184]. В ее основе – идеи поиска истины; индивидуального нравственного совершенствования; противопоставления душевных сил развитой личности любой несправедливости, с которой ей приходится сталкиваться; а также приобщения к развитию окружающих в ходе взаимодействия/борьбы с человеком, практикующим сатьяграху – *сатьяграхом*.

Пребывание Ганди в Южной Африке можно назвать периодом наиболее интенсивного формирования мировоззрения в его жизни. На родине, куда он

---

[183] См.: CWMG Vol. 44. P. 149.

[184] См. напр.: Девяткин С. В. Искусство сатьяграхи // Опыт ненасилия в XX столетии / под ред. Р. Г. Апресяна. – М.: Аслан, 1996. С. 16–65; Рашковский Е. Б. Сатьяграха: революция ненасилия // Путь. 1993. № 4. С. 142–173; Рыбаков Р. Б. Ненасильственная борьба за мир без насилия (Ахимса в индийской традиции и в учении М. К. Ганди) // Пацифизм в истории. Идеи и движения мира. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 1998. С. 122–148; Hendrick G. The Influence of Thoreau's "Civil Disobedience" on Gandhi's Satyagraha // The New England Quarterly. 1956. Vol. 29. № 4. P. 462–471; Prasad M. Social Philosophy of Mahatma Gandhi. – Gorakhpur: Vishwavidyalaya Prakashan, 1958. P. 156–170.

вернулся в 1915 г. и где ему было суждено возглавить борьбу против британского колониализма, он в основном предпринимал попытки воплощения в политической и общественной практике идей, сформировавшихся ранее. Дальнейшее изучение им религиозной и философской литературы способствовало укреплению и уточнению убеждений, основы которых были заложены в предыдущие периоды жизни. Участие в освободительной борьбе и пребывание в родной стране заставляют Ганди обратить внимание на изучение индийского общества – его истории, традиций и современных проблем. Это влечет за собой попытки реформации системы индуизма, подобные тем, что предпринимали его предшественники в XIX в., и создание программы решения характерных для индийского общества социальных проблем (так наз. *конструктивной программы*). Важным направлением деятельности Ганди в последний период его жизни становится работа, нацеленная на преодоление индусо-мусульманской розни, особенно обострившейся после обретения страной независимости и раздела на Индию и Пакистан в августе 1947 г. Эта работа не увенчалась успехом, и 30 января 1948 г. он был убит членом индуистской националистической организации, расценившей его связи с мусульманами как предательство национальных интересов.

Мировоззрение Ганди формировалось на стыке западного и восточного миров, что сделало его субъектом диалога культур. Анализ социального положения мыслителя и его участия в процессах межкультурных коммуникаций позволяет исследовать его представления о Востоке и Западе. Уточнение образов двух цивилизаций, сформированных в сознании мыслителя, значимо для реконструкции его общей концепции развития общества и универсальной части проекта (применимых к любым обществам, в том числе и к западному) и национальной части проекта общественного развития (ориентированной на Индию).

В условиях взаимодействия западной и индигенной культур мыслители творческого меньшинства формируются и существуют в своеобразной двойственной ситуации. С одной стороны, они приобщены к обеим культурам: в

своей они социализированы, вторая через западное образование определяет модели их мышления и ориентиры. С другой стороны, они в разной степени отчуждены от обеих культур, что обусловлено критическим отношением к реалиям их существования: отчуждены от ортодоксии в собственной традиции и от неприемлемых для них сторон западной цивилизации. В этой двойственной ситуации они стремятся играть роль посредников между двумя цивилизационными мирами, донося западогенные идеи и идеалы до соотечественников и отстаивая интересы собственного общества перед лицом Запада. Это хорошо видно на примере Ганди.

Одновременная приобщенность Ганди к двум культурам – к индийской (в силу рождения) и к западной (в силу английского образования и выбора профессии) задает синтетический характер его мировоззрения. В его сознании индийские по происхождению идеи и модели мышления (предпочтение ненасильственных методов, преимущественный интерес к миру горнему, представление о зависимости общественного блага от личного морального совершенства лидера) сочетаются с западными идеями (признанием равного достоинства всех людей, независимо от гендерной, национальной принадлежности и общественного статуса; социальной справедливости и др.). Отметим, что Ганди в силу критического отношения к обществу модерна склонен находить аналоги заимствованиям из современного Запада в собственной культуре, что нередко характерно для незападных мыслителей. Так, образцом демократического устройства он считает традиционную индийскую систему панчаятов, а для обоснования идеала социальной справедливости, обращается к образу мифического царя Рамы и использует понятие *рамараджья* (царство Рамы).

Формирование Ганди на стыке восточной и западной культур вызывало у него стремление к их пониманию и способствовала успешности этого процесса. Свои соображения по этому поводу он изложил, к примеру, в речи о восточной и западной цивилизациях, произнесенной в Хэмпстеде 13 октября 1909 г., в

последовавшем на другой день письме к другу Генри Полаку и развил в «Хинд сварадже» и в «Речи об индийской цивилизации» от 30 марта 1918 г.[185].

Отчужденность Ганди от большинства соотечественников связана с реформаторской позицией, которую он занимал в отношении индуистского вероучения. Формальная включенность в кастовую структуру, куда он был снова принят после возвращения из Англии, не означает его принадлежности к традиционному обществу. Показательно, что сам Ганди не стремился к возвращению в касту и его решение совершить «очистительные» обряды было принято по настоянию брата и продиктовано скорее стремлением избежать семейных и клановых конфликтов.

Его неортодоксальность стала одним из препятствий для понимания его идей большинством соотечественников. Если мы обратимся к истории освободительного движения в Индии, то увидим, что учение Ганди принималось его соотечественниками-политиками лишь настолько, насколько могло способствовать достижению независимости. Подчинение огромных масс индийского населения требованиям своего лидера, на наш взгляд, было скорее выражением признания его личного обаяния и поверхностной имитацией его образа действий, нежели следствием глубокого понимания и осознанного принятия его идей. Апофеозом отчужденности мыслителя от собственного общества, отказа масс от следования основным принципам учения своего руководителя стали масштабные индусско-мусульманские столкновения 1947–48 гг.

Отчужденность Ганди от Запада выражается в противостоянии британской колониальной системе и в неприятии внешних атрибутов цивилизации модерна в поздний период жизни. Это стало барьером понимания его идей со стороны большинства европейцев: чиновники колониальной администрации и политики метрополии видели в нем революционера, представляющего опасность для целостности Британской империи; крупные торговцы и промышленники не

---

[185] См.: CWMG Vol. 9. P. 475–476, 479–480; Vol. 10. P. 19–21, 36–38; Vol. 14. P. 298–300. Подробнее о восприятии Ганди западной и восточной цивилизаций см. в Гл. 2 § 2 настоящей работы.

принимали его, поскольку он подрывал их экономические интересы в Индии; а большинство рядовых европейцев было просто не готово отказаться от комфорта и материальных благ современной цивилизации и принять аскетический образ жизни, который проповедовал мыслитель. Приблизиться к пониманию мысли Ганди смогли только его ближайшие друзья и ученики (среди них – представители разных национальностей: М. Десаи, В. Бхаве, М. Слейд (Мирабаи), Г. Калленбах, Г. Полак, Ч. Ф. Эндрюс и др.) и некоторые гуманистически настроенные мыслители – его современники и представители последующих поколений (Р. Тагор, Л. Н. Толстой, Б. Шоу, А. Эйнштейн, Р. Роллан, А. Швейцер, М. Л. Кинг, А. С. Су Чжи и др.).

Промежуточное положение Ганди становится предпосылкой его посредничества между различными социальными силами и слоями родного общества, а также между Индией и миром Запада. В Индии он выступал как посредник между индусами и мусульманами, кастовыми индусами и неприкасаемыми, умеренной и радикальной фракциями в Индийском национальном конгрессе[186]. Важную роль в этом сыграли его юридическое образование и адвокатская практика[187]. Занимаясь общественной деятельностью в Южной Африке, он обращался к колониальным властям с требованиями улучшения отношения к индийской общине, а в качестве борца за независимость Индии отстаивал интересы своей страны перед лицом Запада.

Роль посредника в межкультурных коммуникациях определила стремление Ганди донести до соотечественников свое понимание современной западной цивилизации и представить Западу выгодный образ Индии, т. е. сделала его субъектом объяснения в процессе диалога. Ганди предлагает соотечественникам отрицательный образ Запада эпохи модерна, который он часто отождествляет с введенным им понятием «современная цивилизация», означающим общество, в

---

[186] *Индийский национальный конгресс* (ИНК, Конгресс) – старейшая политическая партия Индии, созданная в 1885 г. и основная сила антиколониальной борьбы. После достижения страной независимости в 1947 г. до 1989 г. ИНК формировал правительство страны. В последние десятилетия партия утратила свои лидирующие позиции.

[187] Мысль о даре посредничества Ганди в связи с его адвокатской практикой и о модернизационной роли состязательного судебного производства и адвокатуры в колониальной Индии подсказана автору Е. Б. Рашковским в личной беседе от 8 октября 2013 г. Отметим также, что среди представителей индийского творческого меньшинства велик процент людей с адвокатским образованием (Свами Вивекананда, М. Неру, Дж. Неру и др.).

котором развитие техники и экономики происходит в ущерб развитию человека. При этом, дистанцируясь от внешних атрибутов индустриального общества, он распространяет среди соотечественников западные по происхождению идеи, в основном имеющие христианские корни. Его идеальный образ Индии артикулирован в понятии «истинная цивилизация»[188]. Ганди идеализировал Древнюю Индию и противопоставлял ее величие современному упадку. При этом, ориентируясь на конкретные аудитории, он по-разному расставляет акценты. Отстаивая интересы страны в антиколониальной борьбе, он акцентирует древность и величие своей цивилизации для более выгодной ее репрезентации перед лицом Запада. А обращаясь к соотечественникам, он подчеркивает современный упадок индийского общества с целью пробуждения их социальной, политической и культурной активности.

В личности и мышлении Ганди прослеживаются черты, присущие всем незападным мыслителям: предопределенные западным влиянием дистанцированность от традиционного общества, адогматизм мышления и неортодоксальное отношение к любым религиям. Он неоднократно подчеркивает, что положения религии должны подвергаться проверке разумом: «Я рискну сказать тем, кто исповедует индуизм, для кого индуизм так же дорог, как сама жизнь, что индуизм, как любая другая религия, независимо от санкций *шастр*[189], должен быть подвергнут проверке универсальным разумом. В этот век разума, в век универсального знания, в век образования и сравнительной теологии любая религия, прикрывающаяся предписаниями шастр и их авторитетом, по моему скромному мнению, обречена на неудачу»[190].

Критическое отношение к священным текстам и поведение, не соответствующее нормам традиционного индуизма (отказ от ношения «священного шнура» в поздний период жизни, общение с неприкасаемыми) Ганди сочетает с обоснованием собственной ортодоксальности и называет себя

---

[188] Безусловно, понятие «истинная цивилизация» шире – оно включает все общества, слабо затронутые индустриализацией. Однако Ганди создавал этот термин, ориентируясь в первую очередь на Индию. Отметим также, что этический смысл, который он вкладывает в это понятие, не позволяет прямолинейно отождествлять «истинную цивилизацию» с традиционным обществом.

[189] *Шастры* – трактаты, излагающие правила и установления в различных сферах.

[190] CWMG Vol. 26. P. 265.

санатани хинду (ортодоксальным индусом)[191]. Подобную позицию занимали многие представители индийского творческого меньшинства. Для них характерно обращение к священным текстам для обоснования собственных социальных идей. За этими обращениями кроется представление о том, что причинами упадка современного индийского общества являются неверная интерпретация текстов и ошибки, накопившиеся в них за века существования. Обоснование Ганди собственной ортодоксальности обеспечивало ему постоянное внимание индуистской аудитории.

Другая значимая черта мыслителя – открытость к восприятию нового знания и постижению нового опыта. Ганди подчинил свою жизнь идее поиска истины. При этом он понимал ограниченность человеческих познавательных способностей и считал необходимым твердо придерживаться доминирующих в данный момент убеждений, но отказываться от них, как только они покажутся неверными. Путь, предложенный и пройденный им самим – это путь проб и ошибок. Неслучайно он применял к своей деятельности в различных областях (педагогике, диетике, нетрадиционной медицине, аскетике и др.) понятие «эксперимент», а своей «Автобиографии» дал подзаголовок «История моих экспериментов с Истиной».

К индивидуальным особенностям Ганди в первую очередь относится предельная правдивость. Именно правдивость помогла ему стать на путь этических и религиозных поисков. Не будучи с детства склонным к религиозности и благочестию, в юности он изменяет свое поведение, стремясь сохранить верность обетам, данным матери перед отплытием в Англию: полового воздержания, трезвенничества и вегетарианства. Начав с механического соблюдения обещаний, Ганди через изменение круга общения и чтение соответствующей литературы постепенно приходит к духовным поискам и к убежденности в большой значимости обета как такового. Осмысливая принятие обета брахмачарьи, он пишет: «Важность обетов стала для меня ясней, чем когда-

[191] См. напр.: Ibid. Vol. 19. P. 327–331, Vol. 21. P. 246–250, Vol. 26. P. 265.

либо. Я понял, что клятва совсем не закрывает двери перед настоящей свободой, но открывает их»[192].

Принцип честности Ганди делает неотъемлемой частью сатьяграхи и основанной на ней политической борьбы. Он считает неприемлемым сокрытие своих планов от противоборствующей стороны или ее дезинформацию, а каждую свою политическую кампанию начинает с открытого обращения к главе колониальной администрации с изложением целей, сроков и других значимых пунктов предстоящей кампании. По справедливому замечанию К. Жордис, стремление Ганди к честной борьбе сыграло немалую роль в успешности многих его политических кампаний: «…Хотя он и не приобрел внешности джентльмена, зато смог постичь и усвоить его дух: в плане учтивости, “честной игры”, рыцарского поведения он сам мог дать фору англичанам. Очень может быть, что этот английский идеал поведения как раз помог ему разбить завоевателей на их собственном поле, оказаться выше тех, кто его унижал: он применял в жизни добродетели, которые те лишь провозглашали, но не соблюдали на деле, во всяком случае, не в отношении колонизованных»[193].

Для понимания личности Ганди также важно учитывать свойственное ему обостренное чувство собственного достоинства. Это качество было присуще ему с детства: описывая неудачи, которые постигали его в школьные и студенческие годы, он неоднократно отмечает, что болезненно переживал не столько сами неудачи, сколько унижения, вызванные ими. Характерно его воспоминание, относящееся к периоду обучения в школе: «Малейший позор вызывал у меня слезы. Когда я заслуживал или когда учителю казалось, что заслуживаю выговора, это было для меня невыносимо. Я помню, как однажды подвергся телесному наказанию. Я вспоминаю не столько само наказание, сколько сам факт, что меня посчитали заслуживающим его. Я жалобно плакал»[194]. Именно эта черта заставила впоследствии молодого адвоката, столкнувшегося с проявлениями расовой нетерпимости в Южной Африке, начать борьбу за отмену

---

[192] Ibid. Vol. 39. P. 167.
[193] Жордис К. Махатма Ганди / Пер. с франц. – М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2013. С. 42.
[194] CWMG Vol. 39. P. 17.

дискриминационных законов, ставшую для него первым опытом общественной работы. В общественно-реформаторской деятельности Ганди апеллировал к чувству собственного достоинства социально приниженных масс, а борьбу за права индийцев в Южной Африке и за независимость своей страны назвал «борьбой за национальное самоуважение»[195].

Повышенное внимание к этической проблематике определило свойственную мыслителю избирательность в средствах, используемых для достижения поставленной цели. Для него характерны такие высказывания: «Нечистые средства приводят к нечистым результатам», «Каковы средства, таков и результат. Насилие приведет к насильственному свараджу»[196]. Для Ганди первостепенную значимость представляло то, *какой* будет свободная Индия, а не то, *как скоро* она обретет независимость. Отсюда его разногласия с радикально настроенными революционерами и периодические приостановки политических кампаний с целью регуляции качества общественных трансформаций. Верное замечание по поводу таких приостановок делает Г. С. Померанц: «Я думаю, что сатьяграха – это постоянная проверка движения (*раджас*), с чем оно смешано и не накопляется ли в нем слишком много винного перегара (русский вариант *тамаса*). Вплоть до остановок движения – как это делал Ганди, – если накипи становится слишком много»[197].

Значимой чертой Ганди является реалистический характер его мышления, несмотря на частые утверждения исследователей об обратном – утопизме мыслителя. Ввиду несистематического характера изложения самим Ганди своих идей, исследователи зачастую не уделяют должного внимания его философским построениям. Следствием этого является распространение в отечественной науке двух стереотипов о Ганди. Одни ученые, проявляя повышенный интерес к его участию в освободительном движении, считают его хитроумным политиком и социальным реформатором, использующим религиозно-философскую риторику

---

[195] Ibid. P. 116.

[196] Ibid. Vol. 88. P. 283; цит. по: Ramana Murti V. V. Buber's Dialogue and Gandhi's Satyagraha // Journal of the History of Ideas. 1968. Vol. 29. № 4. P. 608.

[197] Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 120. *Раджас* и *Тамас* – центральные понятия в философии *санкхьи*, означающие соответственно качества (*гуны*) активности, беспокойства, целеустремленности (раджас) и инертности, невежества, ослепления (тамас).

исключительно для популяризации своих идей в массах и не претендующим на звание философа[198]. Другие исследователи, в результате поверхностного изучения социально-философских идей Ганди, рассматривают его в качестве утописта/идеалиста, чьи деятельность и учение слабо согласуются с насущными потребностями общества[199]. Эти подходы к личности Ганди характерны прежде всего для марксистской историографии; они доминировали в советских исследованиях, но и в наше время находят приверженцев.

Однако социально-философские взгляды Ганди представляют существенный исследовательский интерес, и их систематизация возможна при условии внимательной работы с источниками и скрупулезного отношения к методологии. Обращение к источникам позволяет увидеть, что сам Ганди, заявляя о главенстве религиозного компонента в собственном мышлении, не признавал себя в первую очередь политиком, а также отвергал мнение о себе, как человеке, мыслящем непрактично и нереалистично. Однажды на утверждение, что политик в нем доминирует над святым, он возразил: «…Политик во мне никогда не доминировал… и если я кажусь принимающим участие в политических делах, то это только потому, что политика окружает нас сегодня как свернувшаяся кольцом змея, от которой никто ни в силах освободиться, сколько бы он не старался. Поэтому я хочу сражаться со змеей»[200]. Также он предпочитал называть себя практическим идеалистом и часто заявлял о неверии в достижимость каких бы то ни было идеалов[201].

Чтобы преодолеть стереотип об утопизме Ганди, мы предлагаем определить преобладающий вектор его мышления и обратить внимание на частотность

---

[198] Эту точку зрения высказал В. П. Кашин в личной беседе с автором 18 июня 2012 г. См. также: Иващенко А. С. Истоки, содержание и сущность гандизма // Вестник Адыгейского гос. ун-та. Серия 1. 2009. № 3. С. 26.

[199] В качестве утописта Ганди характеризуют, например: Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. – М.: Наука, 1969. С. 79, 80; Комаров Э. Н. Эгалитаристские концепции в Индии начала XX века (Ананда Кумарасвами, Рабиндранат Тагор, М. К. Ганди) // Идеологические проблемы современной Индии. – М.: Наука, 1970. С. 171–173; Мартышин О. В. Политические взгляды Ганди. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1970. С. 202; Бурмистров С. Л. Гандистский утопический проект: социально-философский анализ // Восток: Афро-азиатские общества: история и современность. 2006. № 4 . С. 55–69; его же. Социальный проект Махатмы Ганди и западное утопическое мышление // Запад – Восток – Россия: философия в компаративистской перспективе. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 43–48.

[200] Цит. по: Roy R. Self and Society: A Study in Gandhian Thought. – New Delhi: Sage Publicatinos, 1985. P. 91.

[201] См.: Датта Д. Философия Махатмы Ганди. / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959. С. 84; Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 107.

высказывания различных идей, что позволяет понять, что *сам Ганди* считал приоритетным, а что – второстепенным; какие проблемы предлагал решать в первую очередь и каким видел развитие общества в отдаленной перспективе. В качестве главного вектора его мышления мы рассматриваем религиозную философию, и потому мнение об утопизме Ганди связываем с недооценкой этого религиозного компонента, в частности, с невниманием к его сотериологическим и эсхатологическим взглядам. Исследователи, называющие Ганди утопистом, сосредотачивают внимание на содержании его представлений об идеальном обществе, но не учитывают его призывов к всеобщему духовному спасению как конечной цели общественного развития. Однако Ганди, создавая образ идеального общества, сомневается в возможности его достижения и в большинстве своих текстов заявляет о невозможности воплощения идеала всеобщего духовного спасения *в земной жизни*. Хотя всеобщее духовное спасение Ганди и предлагает в качестве конечной цели общественного развития, она выведена у мыслителя в область трансцендентного.

Поэтому мы называем позицию мыслителя реалистической, и считаем необходимым внести одно значимое уточнение – его реализм носит *религиозный* характер. Это означает скептическое отношение мыслителя к перспективам воплощения любых идеалов в нашей земной реальности при одновременном допущении и даже вере в осуществимость для человека таких высоких духовных целей, как *мокша* (духовное освобождение), видение Бога, постижение своей духовной сути и др. Об этом ясно заявляет сам Ганди: «Я не стремлюсь к тленному царству земному. Я сражаюсь за Царство Небесное, за мокшу. Чтобы достичь цели, мне нет необходимости укрываться в пещере… Для меня путь спасения лежит в непрерывном напряженном служении родной стране и – через нее – человечеству. Я хочу отождествить себя со всеми живущими»[202]. В другом месте мыслитель почти дословно цитирует Евангелие (Мф. 6: 33): «Давайте

[202] CWMG Vol. 23. P. 349.

искать прежде всего Царства Божия и Его правды и, как безоговорочно обещано, все остальное приложится»[203].

Другим аргументом, говорящим в пользу реализма Ганди, является его пристальное внимание к социальным проблемам. Рассуждения об общественном идеале и перспективах всеобщего духовного спасения, хотя и занимают значимое место в его философии, встречаются значительно реже, чем призывы к решению насущных проблем представителей социально приниженных слоев.

Подход к Ганди как к мыслителю-реалисту в зарубежной и отечественной науке вполне распространен[204]. Особенно часто исследователи указывают на уместность избранных политиком ненасильственных методов борьбы в конкретно-исторических условиях современной ему Индии, на их соответствие цивилизационной основе его общества. Значимое замечание делает Л. С. Васильев: «Общинно-кастовая деревня и даже быстрыми темпами трансформировавшийся индийский город не воспринимали идеи, призывавшие к восстанию, тем более к насильственному свержению существующего строя. Идеи ненасилия были традиционно гораздо ближе индийцу, чем призывы к радикальным действиям, ибо религиозная концепция кармы веками направляла социальную активность индивида в русло его личного самоусовершенствования, но никак не на баррикады»[205]. Далее исследователь продолжает: «…Заслуживает внимания… стратегическая линия лидеров Конгресса во главе с Ганди: в условиях традиционной структуры расчлененной на разные народы, государства и касты великой страны с ее весьма необычной цивилизацией и системой этических, социальных и духовных ценностей именно конгрессисты, в частности гандисты, сумели выработать наиболее адекватный реалиям курс на ненасильственное сопротивление… Возглавленное конгрессистами и Ганди движение все время набирало силу и в конечном счете поставило колонизаторов, делавших ему уступку за уступкой, перед дилеммой: либо дать Индии

---

[203] Ibid. Vol. 13. P. 316.

[204] См. напр.: Bakker J. I. (Hans). Toward a Just Civilization: a Gandhian Perspective on Human Rights and Development. – Toronto: Canadian Scholars' Press, 1993. P. 11–13; Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 279–282.

[205] Васильев Л. С. История Востока: В 2 т. Т. 2. – М.: Высшая школа, 1993. С. 38.

независимость и сохранить с ней веками налаженные связи, либо рисковать быть выброшенными за ее пределы в результате мощного взрыва»[206].

Мнения, что Ганди был способен трезво оценивать ситуацию и действовать в соответствии с ней, придерживается и М. Т. Степанянц. Она отстаивает уместность обращения Ганди к этическим чувствам соотечественников и пишет, что убийство человека приравнивается в индийской мысли к «нравственному самоубийству». Таким образом, насилие, по мнению исследовательницы, «могло ослабить “боевой дух” участников национально-освободительного движения, лишить его нравственного и религиозного обоснования»[207]. Также она пишет: «Тот, кого обвиняли в “идеализме”, по существу был прагматиком (в хорошем смысле слова), ибо понимал, что призвать безоружный народ к восстанию против колониальных властей, опирающихся на налаженную машину государственного насилия (полиция, армия и т. п.), значило допустить бойню, обречь десятки, может быть сотни, тысячи людей на смерть»[208].

В завершение обозначим несколько трудностей, с которыми сталкивается исследователь, изучающий философские представления Ганди, и наметим возможные пути их преодоления. Ганди как человек, не занимающийся философией профессионально, не стремился к систематическому изложению своих взглядов. Отсюда часто встречающиеся в его текстах разногласия. Исследователь, ставящий перед собой задачу реконструкции его взглядов на любой предмет и, в частности, на социальное развитие, сталкивается с проблемой согласования несходных, а нередко и противоречащих друг другу идей. Для ее решения мы предлагаем следующие принципы. 1) Выявлять степень значимости различных идей, в соответствии с избранным подходом к определению личности Ганди. (В качестве наиболее значимых мы будем рассматривать религиозные идеи, поскольку определяем его преимущественно как религиозного мыслителя). 2) Обращать внимание на частотность высказывания различных мыслей. В концепции развития общества часто употребляемые идеи отражают видение

[206] Там же. С. 41–42 .
[207] Степанянц М. Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1992. С. 11–12.
[208] Там же. С. 11.

Ганди насущных проблем, решение которых он намечает на ближайшее время; редко упоминаемые идеи – его взгляды на отдаленные перспективы этого процесса. 3) Учитывать контекст высказывания различных идей: аудиторию, на которую он ориентировался, и роль, в которой он в данный момент выступал – политика, социального реформатора, педагога, борца за права униженных, религиозного мыслителя и т. п.

Другой трудностью, с которой сталкивается исследователь, является проблема определения значения терминов: Ганди иногда вкладывает в одни и те же понятия различные смыслы. Для ее разрешения мы также предлагаем обращать внимание на разные контексты, в которых употребляется исследуемый термин, а также стремиться согласовать значение термина, вызвавшего затруднение, с общим «духом» философии Ганди или, вернее, с реконструированным образом его философии.

Формирование и деятельность в контексте разных культур сообщили личности и мышлению Ганди черты, свойственные представителям незападных творческих меньшинств: адогматизм мышления, неортодоксальное отношение к любым религиям, открытость для восприятия новой информации и опыта и др. Существование на стыке цивилизационных миров сделало его субъектом диалога культур. Ганди участвовал в собеседовании между Востоком и Западом, между современной и Древней Индией, между элитами и массами, а также между другими силами и слоями индийского общества.

Ганди как человек, сформировавшийся под влиянием восточных и западных факторов, выступал за синтез лучших с его точки зрения достижений обеих культур. Участие в межкультурных коммуникациях определило внимание мыслителя к теме взаимоотношений Востока и Запада, и стремление выявить сущность каждой из двух цивилизаций, а его приобщенность к двум культурам помогла ему лучше понять их. Свои соображения по этому поводу Ганди артикулировал в понятиях «истинная» и «современная» цивилизации. Анализ этих понятий значим для реконструкции его представлений о развитии общества, поскольку, как мы упоминали, в построениях незападных мыслителей содержатся

положения, касающиеся родного общества, и универсальные идеи, применимые к любым обществам. Занимаемое им промежуточное положение стало также причиной одновременной отчужденности Ганди от традиционной части общества в лице индуистской ортодоксии, с чем связано его стремление к реформированию социальных порядков, и от Запада, с которым в лице Британской империи он вел политическую борьбу. Отчужденность в свою очередь стала препятствием для понимания высказанных им идей большинством соотечественников и представителей Запада. Напряженные размышления на тему Востока и Запада, видение Ганди проблем обоих обществ определили его стремление донести свои соображения до окружающих, т. е. сделали его посредником между двумя цивилизациями и субъектом объяснения в диалоге культур.

В конкретно-исторических условиях Индии первой половины XX в. Ганди занимает промежуточное место между мыслителями Индийского Ренессанса, в качестве наследника которых мы его рассматриваем, и политиками – борцами за независимость. Будучи лидером антиколониального движения, Ганди формально не занимал руководящих постов в Конгрессе, не принадлежал ни к умеренному, ни к радикальному крылу партии. Множественность влияний, испытанных мыслителем, и деятельность на стыке культур определили оригинальность его философских представлений и методов борьбы. Нетривиальность Ганди проявилась в первую очередь в стремлении согласовать политическую и общественную практику с универсальными этическими принципами, заложенными в различных религиях. При этом мы в своем исследовании исходим из положения о главенстве религиозного компонента в мышлении Ганди, а его самого рассматриваем в первую очередь в качестве религиозного философа.

Глава 2. Концепция социального развития М. К. Ганди и реальность незападных обществ

§ 1. Совершенствование личности как движущая сила развития общества в концепции М. К. Ганди

В социально-философских построениях Ганди значимое место занимают его рассуждения о развитии общества и перспективах эволюции Индии. Особый интерес представляют его взгляды на социальное развитие, поскольку именно в них наиболее тесно переплетаются прагматический (направленный на преодоление социальных проблем) и теоретический (этико-религиозный) аспекты его мысли. В социально-философских размышлениях Ганди уделяет существенное внимание вопросам, связанным с потребностями, деятельностью и положением индивида в обществе. Интерес Ганди к проблематике человека и его развития обусловлен становлением мыслителя в контексте модернизации: противостоянием социоцентристскому традиционному обществу и приобщением к западогенным ценностям. При этом в силу двойной идентичности Ганди уделяет внимание двум аспектам индивидуального развития. Как человек, много воспринявший из духовного наследия традиционной индийской и других цивилизаций, он видит основной вектор развития в нравственном совершенствовании; одновременно под влиянием современной западной социальной мысли он не игнорирует вопросы, связанные с улучшениями в экономической, правовой, образовательной и других сферах, определяющих внешние условия жизни людей. При этом вопрос о должных взаимоотношениях индивида и общественного целого он решает в духе культуры модерна: отстаивает примат личности, ее свободы и права на нравственное самоопределение. В тесной взаимосвязи с совершенствованием личности он видит развитие общества[209]. Поэтому реконструкция концепции развития

[209] До Ганди мысль о взаимозависимости индивидуального и общественного развития высказали неоведантисты XIX в. (см.: Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в индийской философии Нового времени // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Наука. Восточная литература, 1993. С. 118–119).

общества Ганди предполагает уточнение его представлений о человеке и индивидуальном развитии.

Различные исследователи отмечают, что ядром представлений Ганди о развитии общества является идея нравственного самосовершенствования составляющих его индивидов. Рамашрай Рой пишет: «...Для Ганди отправной точкой его плана создания социального порядка является личность, которая через революционное преобразование себя инициирует процесс социального переустройства и способствует созданию институтов, устанавливающих и поддерживающих нормальную цивилизацию»[210]. На это же указывает М. Т. Степанянц: «Ганди призывает к *тапасу*[211] нового типа, который вел бы к индивидуальному совершенствованию, трансформирующему общество»[212].

Центральным положением антропологических воззрений Ганди является обнаружение в человеке высшего духовного начала, являющегося его подлинным «Я» и божественным по своей сути. В силу синтетичности религиозных взглядов, мыслитель использует для обозначения этого высшего начала различные термины: дух (Spirit), божественное начало (Divine), *атман*[213] и др. Это высшее начало Ганди противопоставляет низшему в человеке – его физическому телу и заложенному в этом теле животному началу (brute). Ганди представляет индивидуальное развитие в самом общем виде как процесс обнаружения человеком высшего начала в себе, как постепенное преодоление своей животной природы и изменения поведения, принципов взаимодействия с окружающими людьми и миром в соответствии с этим.

---

[210] Roy R. Self and Society: A Study in Gandhian Thought. – New Delhi: Sage Publicatinos, 1985. P. 17. На наш взгляд, понятие «нормальная цивилизация» (normal civilization), употребленное в данном случае исследователем, содержательно близко понятию «истинная цивилизация» (true civilization), предложенному Ганди.

[211] *Тапас, тапасья* (санскр. «жар») – аскетическая практика в индуизме, направленная на накопление и использование духовной энергии.

[212] Степанянц М. Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1992. С. 21. О персонологической направленности мысли Ганди и о приоритетной роли человека в развитии общества см. также: Gangrade K. D. Gandhian Approach to Development and Social Work. – New Delhi: Concept Publishing Company, 2005. P. 22; Iyer R. N. The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi. – Delhi: Oxford University Press, 1973. P. 114–115.

[213] *Атман* (санскр. букв. «себя», «собою») – в широком смысле – духовное начало, действующее в каждом существе и обеспечивающее его тождественность самому себе. Одно из ключевых понятий Упанишад и адвайта-веданты, где оно обозначает духовную сердцевину каждого существа, его высшее индивидуальное «Я», совпадающее с Брахманом (Абсолютом).

При этом Ганди отстаивает идею всеобщего духовного единства. Он пишет: «Я верю в абсолютное единство Бога и, следовательно, также человечества. Что с того, что у нас много тел? Душа у нас при этом одна»[214]. В этом представлении очевидно сказывается влияние веданты. При этом, на наш взгляд, невозможно однозначно определить, к какому из двух наиболее популярных направлений этой философской системы – к *адвайте* или *вишишта-адвайте* – Ганди был ближе. Центральным положением обеих школ является идея тесной взаимосвязи между индивидуальными душами и Богом. Ключевое различие между этими направлениями – в объяснении характера этой взаимосвязи. Сторонники *адвайты* (абсолютной недвойственности) заявляют о тождестве индивидуального духа (атмана) и безличного, лишенного качеств Абсолюта (*Брахмана*); последнего они считают абсолютной реальностью, а весь феноменальный мир объявляют иллюзией – *майей*. Им оппонируют теоретики вишишта-адвайты (специфической недвойственности, ограниченного монизма), отстаивающие идею подобия и родственности сохраняющих свою индивидуальность душ совершенному личному Богу. Различны и средства достижения мокши, которые предлагают сторонники этих школ. Адвайтисты акцентируют внимание на работе сознания: адепт должен осознать тождественность своего духа Абсолюту (*джняна-марга*); сторонники вишишты видят путь к освобождению в любви и преданном служении Божеству (*бхакти-марга*)[215]. Наряду с упомянутыми направлениями в средние века существовала школа *двайта-веданта* (двойственности). Ее сторонники отстаивали идею независимого существования Бога, индивидуальных душ и неодушевленных предметов. Однако ввиду того, что эта школа утратила свое влияние ко времени жизни Ганди и общей несогласованности между ее принципами и идеями мыслителя, мы не рассматриваем ее в числе факторов, повлиявших на него.

В. П. Варма указывает на сходство религиозных взглядов Ганди с учениями вишишты и двайты. По словам исследователя, «Ганди был метафизическим

---

[214] CWMG Vol. 25. P. 199.

[215] О различиях двух школ см.: Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. С. 94–142; Псху Р. В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. – М.: РУДН, 2007. С. 77–89.

идеалистом, но не школы Шанкары. Он не отрицал космос как майю или иллюзию… Он иногда соглашался с концепцией не подлежащего определениям абстрактного Абсолюта, но в целом верил в доброго и отзывающегося на молитвы Бога… Его взгляды подобны таковым у теистических интерпретаторов веданты, как Рамануджа и Мадхва»[216]. В пользу точки зрения о близости представлений Ганди к учению вишишты свидетельствует факт его рождения в вишнуитской семье, а также метафоры (солнце и луч, океан и капля) и термины (*Параматман* и *дживатман*[217]), с помощью которых он описывает соотношение всеобщего и индивидуального духовных начал. Он пишет: «Насколько я знаю, дживатман для Параматмана то же, что капля для океана. И даже подобно тому, как свойства капли идентичны таковым у океана, свойства дживатмана идентичны таковым у Параматмана»[218]. При этом Ганди, на наш взгляд, более явно, чем сторонники вишишты, подчеркивает единство индивидуальной души с Богом: «Атман может быть лучом Параматмана, но луч солнца – это *само* солнце. Вне Бога мы совсем не можем существовать. Тот, кто делает себя рабом Божьим, становится *единым* с Ним (курсив везде мой – *Е. Б.*)»[219]. Ганди считает связь между душой человека и Богом настолько тесной, что заявляет даже о невозможности существования Бога вне индивидуальных душ: «Душа несотворима и неуничтожима. Личность (personality) умирает, должна умереть. Индивидуальность (individuality) существует и не существует подобно тому, как каждая капля в океане – отдельна и не отдельна. Это не потому, что отдельно от океана она (капля – *Е. Б.*) не существует. Это потому, что *океан не существует, если нет капель* (курсив мой – *Е. Б.*), т. е. нет индивидуальности. Их взаимная зависимость – прекрасна»[220].

Не в пользу версии о сходстве мировоззрения Ганди с принципами вишишты говорит и его идея существования у всех живых существ одной души. Идея безличного Абсолюта, характерная для адвайты и несвойственная вишиште,

---

[216] Varma V. P. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya. – Agra: Lakshmi Narain Agarwal, 1959. P. 37–38. *Шанкара* (ок. VII–VIII вв.) – основатель школы адвайта-веданта, *Рамануджа* (XI–XII вв.) – основатель школы вишишта-адвайта-веданта, *Мадхва* (ок. XIII–XIV вв.) – основатель двайта-веданты.

[217] *Параматман* (санкр. «высший атман») – Высшая, всеобщая духовная сущность; личный Бог, наделенный качествами. *Дживатман* (санскр. «живой атман») – индивидуальная душа.

[218] CWMG Vol. 30. P. 510.

[219] Ibid. Vol. 32. P. 129.

[220] Ibid. Vol. 44. P. 131.

имеет в философии Ганди гораздо большее значение, чем настаивает В. П. Варма. Отметим, к примеру, что обоснование тождества Истины и Бога (именно в такой последовательности) сам Ганди считал своим главным философским открытием[221]. Несмотря на то, что мы не встречали в текстах Ганди прямого указания на тождество индивидуального духа (атмана) и всеобщего абсолюта (Брахмана), мы можем говорить об определенном сходстве его мысли с учением адвайты. В его религиозных представлениях, таким образом, прослеживаются черты и вишишта-адвайты, и адвайты. Показательно самоопределение Ганди: «Я адвайтист и в то же время могу поддерживать двайту (дуализм). Мир меняется каждую секунду и, следовательно, – нереален, у него нет постоянного существования. Но хотя он постоянно меняется, в нем есть что-то, что продолжает существовать и поэтому он в этой степени реален»[222].

Внимание к ведантистскому влиянию на мировоззрение Ганди позволяет внести в общую формулу развития человека, описанную выше (развитие как перенос акцента с низшего начала на высшее), важное уточнение. Отказ человека от своей низшей природы в пользу высшей – сложный процесс, протекающий в двух измерениях:

1) этическом – преодоление собственной греховности, усмирение в себе животного начала и культивирование духовного, божественного;

2) психологическом – отказ от отождествления себя с телом, преодоление представления об ограниченности, отдельности своего «я» и осознание единства с Богом и всем сущим.

Обуздание человеком своего животного начала Ганди связывает с культивированием различных добродетелей; при этом первое место он отводит ненасилию. Он пишет: «Человек как зверь – жесток, но как дух – он ненасильствен. В момент, когда он ясно понимает дух в себе, он не может оставаться жестоким»[223]. И в другом месте: «Мы можем найти счастье в том,

---

[221] См. напр.: Рыбаков Р. Б. Возвращение Махатмы Ганди. – М.: Восточный университет, 2008. С. 12.
[222] CWMG Vol. 29. P. 411. Положения школы двайты, как мы отмечали, не согласуются с мировоззрением Ганди, поэтому ее упоминание мыслителем в данном контексте мы предлагаем рассматривать лишь как иллюстрацию разноплановости его религиозных взглядов.
[223] Ibid. Vol. 72. P. 350.

чтобы убивать или быть убитыми. Первый путь – это путь животных, второй – человека. Душа животного всегда спит, человека – всегда бодрствует. Мы никогда не достигнем процветания, пока полностью не вырастем и не пробудимся душевно»[224]. Отметим также, что Ганди был сторонником биологической теории эволюции. Он пишет: «Мы все, возможно, сначала были животными (brutes). Я предпочитаю верить, что мы стали людьми, медленно эволюционируя из животного состояния»[225].

Постижение человеком своей духовной сути и отказ от отождествления себя с физическим телом или психологическим «я» требует прежде всего работы сознания, хотя здесь значимы и нравственные усилия. «Познать атмана, – пишет Ганди, – означает, забыть о теле или, другими словами, стать ничем (cipher). Любой, кто станет ничем, познает атмана»[226].

Связь работы сознания и нравственных усилий выражается в том, что невыполнение человеком моральных предписаний становится, по мнению мыслителя, препятствием к достижению истинного знания. Ганди пишет: «Когда мы умираем для самих себя (имеется в виду отказ от отождествления со своим эго – *Е. Б.*), различение между собственностью одного и другого теряет свою силу для нас, *но до тех пор, пока мы продолжаем убивать других, это различение усиливается* (курсив мой – *Е. Б.*)»[227]. Одновременно знание человеком своего истинного духовного «Я» становится основой для нравственного поведения. В речи, обращенной к индийским студентам, Ганди так передает свой идеал нравственного человека: «Он скорее откажется от жизни, чем от истины. Он скорее умрет сам, чем убьет. Он скорее будет страдать сам, чем заставит страдать других… Твердый в вере, что “Я – бессмертный дух, а не это бренное тело, и ничто в этом мире не способно уничтожить дух” он отбрасывает всякий страх

[224] Ibid. Vol. 14. P. 329.
[225] Цит. по: Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 104.
[226] CWMG Vol. 50. P. 330.
[227] Ibid. Vol. 49. P. 52.

перед страданиями ума и тела, перед житейскими неудачами и, отказываясь подчиняться даже императору, продолжает выполнять свой долг бесстрашно»[228].

Постепенное осознание человеком собственной духовной основы способствует усилению чувства всеобщего единства, т. к. Ганди верил, что все сущее – это проявление единого Бога. Эта идея в целом является характерной для индийской мысли. М. Ф. Альбедиль пишет об индийских религиях: «Человеческое совершенствование имеет в этих традициях вполне конкретный смысл: он состоит не в сведении сознания к субъекту посредством исключения всего внеположного ему, а, напротив, в охвате сознанием всей полноты бытия; а это требует внутреннего преображения человека, излияния индивидуального, человечески ограниченного во всеобщее, вселенски бесконечное»[229].

Рассмотрим подробнее представления Ганди о развитии человека с точки зрения трех векторов: свободы, самоограничения и – через них – достоинства личности. Для традиционного индийского общества характерно ограничение социальной свободы индивида, выражающееся в существовании кастовой системы, при одновременном признании его внутренней свободы. В индийском обществе традиционно поддерживалась свобода формирования мировоззрения и выражения человеком своих представлений. Кроме того, большое значение здесь имел аскетический идеал свободы как отсутствия привязанности к материальному миру и чувственным удовольствиям, а конечная цель жизни человека представлена в виде достижения душой освобождения от цепи перевоплощений – мокши.

В западной мысли идея внутренней свободы человека как сохранения достоинства и противостояния давлению внешних обстоятельств разрабатывалась в стоицизме и христианстве. Христианская идея духовной приобщенности человека к Богу лежит в основе представления о нравственной свободе – свободе выбора между добром и злом. Начиная с Нового времени в западной мысли на

---

[228] Ibid. Vol. 14. P. 134.
[229] Альбедиль М. Ф. Индия: беспредельная мудрость. – М.: Алетейа, 2005. С. 93.

первый план выходят проблемы свободы и прав личности в обществе, а также связи свободы и ответственности.

В интерпретации темы онтологической свободы у Ганди сочетаются традиционные индуистские и западные представления. Согласно ему, внутренняя и внешняя свобода обычного человека, не достигшего мокши, ограничена и подчинена Высшей воле, под которой мыслитель подразумевает Бога. Ганди пишет: «…Я всегда согласовывал относительную свободу индивида с всемогуществом Высшей воли… Даже разум является заложником Высшей воли, и пока еще Он (Бог – *Е. Б.*) позволяет нам мыслить о миллионах праздных вещей. Следовательно, я пришел к выводу, что индивиду предоставлена некоторая свобода, самая малая из возможных»[230]. В его текстах часто встречается призыв к подчинению человека Богу, что мы в основном связываем с вишнуитским влиянием: «Нас нет, Есть только Он. И если мы появимся, мы должны будем вечно воспевать Ему хвалы и исполнять Его волю. Давайте танцевать под звуки Его *бансиі* – лютни и все будет хорошо»[231]. С другой стороны, Ганди много говорит о внутренней свободе человека, связывает ее расширение с нравственным развитием и, в соответствии с индуистскими представлениями, рассматривает мокшу как главную цель жизни человека. В письме к сыну он пишет: «Мокша – не что иное, как освобождение от цикла рождений и смертей… Каждый день я вижу, что все без исключения наши удовольствия нечисты. Мы принимаем саму эту нечистоту, чтобы быть счастливыми. Таковы загадочные пути Господни. Однако, наша *пурушартха* (цель человеческой жизни – *Е. Б.*) в том, чтобы отбросить это заблуждение»[232].

Подчинение человека Богу не означает потерю им внутренней свободы. Само вверение себя в руки Господа является добровольным актом со стороны человека. По словам Ганди, Бог как «величайший демократ, которого знает мир, …оставляет нас “нескованными”, чтобы мы сделали свой собственный выбор

[230] CWMG Vol. 61. P. 348.
[231] Ibid. Vol. 26. P. 225.
[232] Ibid. Vol. 23. P. 102.

между злом и добром»[233]. Обращаясь к представлению мыслителя о двух природах, действующих в человеке, можно определить внутреннее освобождение как осознанное и добровольное подчинение человека собственному высшему «Я» или атману, как преодоление привязанности к эго[234]. Такое подчинение атману, соотнесенному с Богом, приводит именно к освобождению, а не к потере свободы. К последнему приводят эгоизм, потакание собственным слабостям и желаниям, т. е. забвение человеком собственной духовной сущности. «Человек, который живет в себе, делает себя рабом собственной самости»[235], – заключает мыслитель.

Идея онтологической свободы в учении Ганди тесно связана с идеей добровольного самоограничения. Путь к достижению внутренней свободы он видит в преодолении привязанностей ко всему материальному и в обуздании человеком своей низшей природы. Это подразумевает самоконтроль, сокращение желаний, отказ от стремления к излишнему комфорту и к чувственным удовольствиям. Этот путь, по мнению мыслителя, должен привести к очищению и успокоению ума: «Первый шаг к мокше – это освобождение от привязанности… Без подлинной *вайрагьи* (бесстрастности – *Е. Б.*) ума у человека не может появиться сильное желание мокши»[236]. И в другом месте: «Каждый может, следуя собственной вере, достичь свободы, мокши; достичь мокши – означает быть совершенно свободным от привязанностей и отвращения»[237]. Ганди рассматривает чистоту ума одновременно как условие достижения мокши и как одно из проявлений этого состояния: «...Наши мудрецы и пророки говорили, что состояние мокши означает высшую степень пустоты. Тот, кто стремится к мокше, должен развивать состояние такой пустоты. Человек не может достичь этого без Божьей милости»[238].

Мокша, согласно Ганди, является результатом усилий человека и ответной помощи Бога. Мыслитель отвергает волюнтаристский идеал независимого

---

[233] Ibid. Vol. 26. P. 225.
[234] См.: Ibid. Vol. 31. P. 240; Vol. 32. P. 106.
[235] Ibid. Vol. 32. P. 166.
[236] Ibid. P. 7.
[237] Ibid. P. 13.
[238] Ibid. Vol. 37. P. 264.

человека, достигающего духовных высот, полагаясь исключительно на собственные возможности. Человек, по его мнению, недостаточно силен для того, чтобы избежать всех соблазнов, преодолеть собственную греховность и обрести духовное спасение. Показательно в этом плане осмысление Ганди собственного жизненного пути: в его «Автобиографии» не раз встречаются эпизоды, где он описывает, как Господь в минуты искушения спасал его от грехопадения[239]. Там же он пишет: «Я не заявляю, что знаю с определенностью, что все сознательные мысли и действия с моей стороны направляются Духом (Spirit). Но анализируя главные шаги, предпринятые мною в жизни, равно как и те, которые можно считать наименьшими, думаю, не будет неуместным сказать, что все они направлялись Духом»[240].

Чтобы уточнить как, по мнению Ганди, соотносятся усилия Бога и человека в процессе приближения последнего к мокше, обратимся к теоретическим разработкам средневековых индийских философов, предложивших два варианта ответа на этот вопрос. В этот период сложились два направления. На севере действовала школа *вадалагаи*, представители которой отстаивали главенство пути бхакти, предполагающего «определенные усилия со стороны адепта по завоеванию милости Бога»[241]. На юге – школа *тенгалаи*, сторонники которой видели путь к спасению в практиковании *прапатти* (санскр. «припадание») – смирения и пассивного упования на волю и милость Господа. В соответствии с метафорами, с помощью которых теоретики обоих направлений описывали взаимоотношения человека и Бога, эти школы получили также другие названия: «школа обезьяны» (вадагалаи) и «школа кошки» (тенгалаи). Представители первого направления сравнивали адепта, стремящегося к духовному освобождению, с детенышем обезьяны, который «сам цепляется за свою мать при любой опасности»; вторые уподобляли Бога кошке, «которая выносит своих котят при малейшей угрозе»[242].

---

[239] См.: Ibid. Vol. 39. P. 24–25, 63–64 .
[240] См.: Ibid. P. 223.
[241] Псху Р. В. Прапатти // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 642.
[242] Там же.

Взгляды Ганди ближе к теоретическим разработкам «школы обезьяны». В первую очередь, это относится к обоснованию мыслителем трудности обретения духовного освобождения[243]: «Мокша – это состояние величайшей ценности. Это высшее состояние атмана. Это настолько редкое состояние, что для его достижения требуется значительно больше усилий и терпения, чем, скажем, для опустошения моря капля за каплей с помощью травинки»[244]. Стремление к свободе требует от человека не только настойчивости и терпения, но и большой внутренней смелости, умения полагаться на свои силы и готовности принять ответственность за свои действия. Ганди так характеризует человека, достигшего определенного уровня внутренней свободы: «Он будет полагаться только на свои силы, и, если он проиграет, он будет стараться стать сильнее. Умереть сражаясь, – это само по себе победа, долг человека. Избегать сражения – это рабство и унижение. Истинная свобода невозможна без духа настоящего *кшатрия* (представителя воинской варны – *Е. Б.*)»[245].

Неприятие Ганди идеи пассивного упования человека на Бога проявляется, в частности, в непризнании христианского догмата об искуплении. Показательна его беседа с представителем секты плимутских братьев. Последний утверждал, что люди должны оставить стремления к праведной жизни, переложить бремя своих грехов на Христа, уповая на его милость и получить таким образом искупление. Ганди ответил на это: «Если это и есть христианство, признаваемое всеми христианами, я не могу принять его. Я не ищу избавления от последствий моего греха. Я хочу быть избавленным от самого греха или скорее от самой мысли о грехе. Пока я не достигну цели, я соглашусь не знать покоя»[246].

Итак, для Ганди существенное значение имеет путь бхакти. При этом его синтетические теологические представления, допускающие возможность существования Бога и как личности (*Ишвара*), и как лишенного качеств (*ниргуна*-Брахман), не поддающегося определениям Абсолюта, позволяют, несмотря на

---

[243] Р. В. Псху называет путь прапатти, практиковавшийся противоположной школой, «самым доступным средством освобождения для всех людей, независимо от их социально-религиозных, возрастных и даже кармических различий» (Там же).
[244] CWMG Vol. 32. P. 1–2.
[245] Ibid. Vol. 42. P. 381.
[246] Ibid. Vol. 39. P. 103–104.

формальную принадлежность к вишнуизму, условно отнести его к *ниргуна-бхактам*. Последние (в отличие от своих оппонентов – *сагуна-бхактов*, верящих в личного Бога, имеющего форму) полагают, что Бог в своей сути является безличным Абсолютом, и либо не принимают идею персонифицированного Бога совершенно, либо признают поклонение манифестации Божества как некое допущение, необходимое для осуществления духовной практики[247]. В пользу причисления Ганди к ниргуна-бхактам говорит также то, что мыслители этого направления, отвергая визуальные образы Бога, придавали Его имени онтологический статус, а его повторение считали единственным и главным ритуалом[248]. Ганди не выступал против поклонения изображениям и статуям Божества, но сам не был склонен к отправлению этих ритуалов; при этом он уделял большое внимание молитве и повторению *раманамы* (имени Рамы). Божеством, условно избранным Ганди для поклонения, был Рама – одно из земных воплощений Вишну и герой эпической поэмы «Рамаяна», чей образ символизирует справедливого правителя, и чье легендарное царствование (*рамараджья*) стало в индийской культуре синонимом «золотого века» и идеального общества. Также о допустимости отнесения Ганди к ниргуна-бхактам говорит то, что среди всех редакций «Рамаяны» мыслитель выше всего ценил «Рамачаритаманасу» («Море подвигов Рамы») Тулсидаса[249]. В этом произведении поэт отходит от традиционного образа Рамы как воплощения верховного божества Вишну, и представляет героя как «божественную субстанцию» изначально лишенную качеств и атрибутов (*агуна*), принявшую человеческий облик (*сагуна*) из любви и сострадания к людям[250].

Рамаизму свойственны черты, отличающие его от кришнаизма – другого направления вишнуитского бхакти, основанного на почитании Кришны[251]. Эти

---

[247] См.: Шохин В. К. Бхакти // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 193–194; Алиханова Ю. М. Бхакти // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. Альбедиль М. Ф. и Дубянского А. М. – М.: Республика, 1996. С. 97.
[248] См.: Там же. С. 98.
[249] См.: CWMG Vol. 21. P. 249; Vol. 39. P. 32.
[250] См.: Баранников А. П. Тулси Дас и его «Рамаяна» // Тулси Дас. Рамаяна, или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 76–81.
[251] О чертах рамаизма см.: Шохин В. К. Бхакти // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 193–194.

черты прослеживаются и в философии Ганди: отсутствие эротической составляющей в рамаизме коррелирует с асексуальным характером учения Ганди, сравнительно большая лояльность рамаитов к варново-джатной системе – с тем, что мыслитель призывал к реформированию этой системы, а не ее отмене. Причастность Ганди к бхакти и конкретно к рамаитскому направлению, на наш взгляд, в некоторой степени определила идеал человека, предложенный мыслителем. В частности, такие его черты, как веротерпимость, целомудрие, нравственная строгость и упование на Бога в сочетании с готовностью человека прилагать собственные усилия для своего развития и достижения мокши.

Несмотря на существенное влияние бхакти, сам Ганди из трех описанных в Бхагавадгите путей к духовному освобождению отдает предпочтение пути труда без привязанности к его результатам – карма-марге[252]. Он придает большое значение практической стороне жизни человека – физическому труду и социальному служению. Однако призывы к повсеместному распространению физического труда, как правило, звучат у него в других контекстах: в этическом (труд способствует становлению гармонически развитой личности) и в социально-экономическом (возрождение ремесел и распространение ручного труда значимо для преодоления экономических проблем). Сотериологическое значение он придает прежде всего труду на благо других – социальному служению. Такое служение в представлении Ганди тесно связано со служением религиозным, т. к. он предлагает видеть Бога в каждом человеке и служение людям уподобляет служению Богу. «Я стремлюсь, – пишет он, – увидеть Бога через служение человечеству, так как я знаю, что Бог пребывает не на небесах, не под ними, но в каждом из нас»[253].

Самоотдача в процессе служения другим помогает человеку преодолеть эгоизм и ощутить единение со всем сущим. Ганди пишет: «Истинная коннотация смирения – это самоотверженность (self-effacement). Самоотверженность – это мокша (спасение)… Если действия устремленного к мокше или служителя

[252] Отметим, что свой вольный перевод Бхагавадгиты на гуджарати Ганди озаглавил «Анасакти-йога» – йога незаинтересованного действия (см.: CWMG Vol. 41. P. 90–133).
[253] Цит. по: Kripalani J. B. Gandhi. His Life and Thought. – New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1970. P. 338.

лишены самоотверженности, то они больше не совершаются ради мокши или служения. Служение без смирения – это самость и эгоизм»[254]. И в другом месте: «Мы должны сократить себя до нуля… До тех пор, пока мы не сведем себя к ничтожности, мы не сможем победить зло в себе. Бог требует не меньше, чем полной самоотдачи в качестве платы за единственную реальную свободу (freedom), стоящую того, чтобы иметь ее. И когда человек таким образом теряет себя, он немедленно вновь находит себя в служении всему живому… Он становится новым человеком, неустанно отдающим себя служению созданиям Божьим»[255]. Описанное Ганди преображение человека в ходе служения другим можно интерпретировать как забвение собственного психологического «я», открывающее возможность для проявления его истинного духовного «Я» – атмана.

Достижение внутренней свободы Ганди рассматривает как единственное условие расширения внешней свободы – свободы проявления человека в обществе. Большую роль в этом сыграли идеи Джеймса Аллена (1864–1912), на которого Ганди неоднократно ссылается и тексты которого цитирует в своих работах. Английский мыслитель усматривал причину внешней несвободы человека в его невежестве и зависимости от собственных страстей. Комментируя текст Аллена, Ганди пишет: «Внешняя свобода (outward freedom), которой мы достигнем, таким образом, будет точно соответствовать степени внутренней свободы (inward freedom), до которой мы можем дорасти в данный момент. И если этот взгляд на свободу верен, наша главная энергия должна быть сконцентрирована на достижении преобразований изнутри»[256]. Отметим, что взгляды Аллена, как и Ганди, были сформированы под сильным влиянием Л. Н. Толстого.

В связи с общей непроработанностью темы внешней свободы в традиционной индийской мысли, Ганди перенимает соответствующие представления из западной философии. В своих текстах он противопоставляет

---

[254] CWMG Vol. 39. P. 315.
[255] Ibid. Vol. 38. P. 248.
[256] Ibid. P. 1–2.

свободу проявления человека в обществе, сопряженную с ответственностью и согласованную с законом (liberty), ничем не ограниченной вольности, своеволию, распущенности, вседозволенности (licence). Он пишет «Свобода (liberty) – это одно, а вседозволенность (licence) – другое. Часто мы путаем вседозволенность и свободу и теряем последнюю. Вседозволенность ведет человека к эгоизму, в то время как свобода приводит его к высшему благу. Вседозволенность разрушает общество, свобода дает ему жизнь. Во вседозволенности приличие принесено в жертву, в свободе оно в полной мере лелеется. В рабстве мы следуем немногим добродетелям из страха, когда освобождаемся, мы следуем им по собственной свободной воле»[257]. Согласно Ганди, человеку следует ограничивать свою внешнюю свободу, согласовывать свои действия с мыслями и чувствами окружающих: «Свобода (liberty) и вольность (licence) – это не одно и то же. Кто-либо не может иметь вольности поступать как он пожелает… Каждый имеет право наслаждаться такой степенью свободы, которая не причинит вред другим. Эта *legal maxim* по-английски звучит так: кто-либо должен использовать свою собственность так, чтобы другим не был нанесен вред»[258].

В юридических формулировках, которые Ганди использует, рассуждая о свободе человека в отношениях с другими людьми, заключена идея согласования воли человека с законом и правовыми нормами, принятыми в обществе. Для Ганди как адвоката значима идея подчинения внешнему писаному закону, но как этик он принимает лишь те законы, которые согласуются с высокими нравственными нормами, изложенными в различных религиозных и философских учениях. Отсюда часто звучащий в его общественной и политической практике призыв к нарушению законов, не соответствующих его представлениям о морали и справедливости.

Этический характер мысли Ганди определяет, вопреки часто встречающейся в его текстах юридической риторике, главенство нравственного обоснования уважения к свободе Другого. Для мыслителя значимо согласование действий

---

[257] Ibid. Vol. 42. P. 380.
[258] Ibid. Vol. 26. P. 211.

человека не столько с юридическим, сколько с нравственным Законом. При этом он делает акцент на обязанностях, а не правах: «Свобода (freedom), как индивидуальная, так и религиозная, всегда имела и будет иметь много ограничений. Религия не жаждет прав, она жаждет сдержанности и ограничений. Любой, кто знает религию и следует ей, не мыслит в терминах своих прав»[259].

Внутренняя свобода, таким образом, предполагает обуздание человеком своей низшей природы, позволяющее в полной мере проявиться высшему началу. Достижение человеком высокого уровня внутренней свободы определяет его внешнее поведение: отказ от вседозволенности и добровольное подчинение моральному Закону, уважительное отношение к свободе Другого, основанное на признании в нем божественного начала.

Истинная внутренняя и внешняя свобода человека предполагает, согласно Ганди, добровольное самоограничение. В традиционной индийской мысли самоограничение связывалось главным образом с практикой аскезы. Считалось, что практиковавшееся аскетами ограничение в чувственных удовольствиях служило накоплению и использованию в целях духовного развития жизненной энергии, которую в обычных условиях человек расходует бесцельно. Этот процесс получил название «возжигание тапаса» и был распространен главным образом в практике йоги.

Помимо накопления энергии, аскеза была способом воспитания непривязанности к материальному миру, что в свою очередь было связано с представлением о духовной сути человека. В обоих случаях аскеза рассматривалась как необходимое условие достижения мокши.

Социальный аспект самоограничения в индийском обществе связан с многочисленными ритуальными запретами, налагаемыми кастовой системой. Это выражается в ограничении способов поведения человека и его допустимых контактов с представителями других каст. Эта форма самоограничения не будет рассматриваться нами, т. к. она не является осознанным и свободным выбором человека.

---

[259] Ibid. Vol. 46. P. 257–258.

Категории самоограничения и свободы в философии Ганди взаимно обусловливают друг друга. Самоограничение в форме отказа от чувственных удовольствий становится залогом внутреннего и внешнего освобождения человека. Одновременно, освобождаясь духовно, человек осознает второстепенную значимость всего, что связано с материальной сферой, и это побуждает его к еще большему самоограничению. Самоограничение, таким образом, должно быть добровольным и осознанным.

Основные термины, которыми Ганди пользуется для обозначения самоограничения, – это брахмачарья, самоконтроль (self-control) и, собственно, самоограничение (self-restraint)[260]. Понятие брахмачарья в традиционной индийской мысли восходит к представлению об ашрамах – четырех стадиях жизненного пути человека, предписанных представителям трех высших варн. Эти стадии: *брахмачарья* (период ученичества), *грихастха* (состояние домохозяина, приходящееся на зрелость), *ванапрастха* (жизнь лесного отшельника) и *санньяса* (жизнь странствующего монаха). В первый период жизни человеку предписывалось изучение священных писаний и строгое воздержание. Отсюда другие значения термина брахмачарья – воздержание как таковое и конкретно – безбрачие.

Ганди трактовал брахмачарью в основном как самоограничение в широком смысле. Он пишет: «Брахмачарья означает не только механическое соблюдение обета безбрачия, но она подразумевает полный контроль над всеми органами и чувствами, дающий человеку возможность достичь совершенной свободы от всех страстей и, следовательно, от греховности в мыслях, словах и действиях»[261]. С этим широким толкованием брахмачарьи связаны его призывы к упрощению бытовых условий и отказу от удовольствий, воспринимаемых всеми органами чувств: от наслаждения изысканной пищей или приятными ароматами, от излишнего комфорта, а не только от удовольствий, порицаемых общепринятой моралью. Этот контроль, по мнению Ганди, призван помочь человеку

[260] Термин «самоограничение» Ганди использует, противопоставляя его потаканию собственным слабостям (self-indulgence). Один из сборников его работ, вышедший при жизни автора, так и называется: «Self-restraint v. Self-indulgence».
[261] CWMG Vol. 30. P. 16.

практиковать и такой сложный аспект брахмачарьи, как половое воздержание: «Соблюдение этой обычной брахмачарьи (здесь в значении безбрачия – *Е. Б.*) кажется настолько трудным потому, что мы не стараемся контролировать другие органы чувств. Самый главный из них – вкус. Для того, кто научится контролировать вкусовые ощущения, соблюдение брахмачарьи будет вполне простым»[262].

Призывая к воздержанию от большинства удовольствий, приносимых различными органами чувств, Ганди не отказывает человеку в других радостях, которые он считает высшими. К ним относятся наслаждение Истиной и Красотой, радость от труда и служения ближним. В предисловии ко второму изданию своего сборника «Самоограничение против потакания своим слабостям» («Self-restraint v. Self-indulgence») он приводит девять советов о том, как вести воздержанный образ жизни. Последний совет звучит так: «Помните, что человек – представитель Бога в служении всему живущему и, таким образом, в выражении Божественного достоинства и любви. Пусть служение будет вашей единственной радостью, и вы не будете нуждаться в жизни ни в каких других наслаждениях»[263].

Ганди вслед за теоретиками йоги рассматривает воздержание как способ накопления энергии и перенаправления ее в русло духовного развития. «Истинная ценность брахмачарьи, – пишет он, – в употреблении великой энергии, необходимой для управления чувствами; когда с помощью этого употребления чувства становятся направленными на атман, сила, сгенерированная напряжением, может наполнить собой всю вселенную»[264]. Это вполне соответствует йогическим представлениям о возжигании тапаса. Говоря о чувственном воздержании, Ганди также употребляет фрейдовский термин «сублимация» (sublimation)[265]. При этом он подчеркивает, что брахмачарья предназначена для сохранения и накопления именно духовной, а не физической силы, и предостерегает от последнего как от пути, ведущего в «демонические

---

[262] Ibid. Vol. 26. P. 142.
[263] Gandhi M. K. Self-restraint v. Self-indulgence. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1947. P. vi.
[264] CWMG Vol. 31. P. 180.
[265] Ibid. P. 180.

миры» (asuri countries)[266]. Здесь можно провести аналогию с настороженным отношением мудрецов Индии к *сиддхам* – чудесным способностям йогинов – как не соответствующим главной цели практики йоги – достижению мокши. Выступая на открытии гимназии в Бангалоре, Ганди говорит о Ханумане – мифическом предводителе обезьян из Рамаяны, славившемся своей огромной физической силой: «Но физическая сила Шри Ханумана второстепенна. Главное – это его духовная сила – великая сила, которой он достиг с помощью брахмачарьи»[267].

Говоря о брахмачарье, Ганди часто подчеркивает происхождение этого слова: «Брахмачарья, узко и широко понимаемая, означает поиск Брахмы. Так как Брахма представлен в каждом из нас, мы должны искать его внутри с помощью медитации и последующего осознания. Осознание невозможно без полного контроля над всеми чувствами»[268]. Брахмачарья осмысливается им как способ духовного развития, как «королевский путь к познанию себя и достижению Брахмы»[269]. На этом пути он обозначает четыре этапа, которые можно кратко представить следующим образом: 1) осознание необходимости самоконтроля; 2) постепенное усиление контроля над чувствами (упрощение бытовых условий и отказ от различных удовольствий); 3) окружение себя хорошими собеседниками, друзьями, книгами; 4) молитва (повторение *раманамы* (имени Рамы) и прошение Господа о милости)[270].

Самоограничение на социальном уровне является для Ганди обязательным условием существования человека в обществе. «Неограниченный индивидуализм, – говорит он, – это закон животных в джунглях»[271]. Если причиной самоограничения как воздержания от чувственных удовольствий является стремление человека к постижению Бога в себе, то на социальном уровне самоограничение является выражением признания внутренней

---

[266] Ibid. Vol. 34. P. 42.
[267] Ibid. P. 411–412.
[268] Gandhi M. K. Self-restraint v. Self-indulgence. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1947. P. 61. *Брахма* – один из трех богов индуизма, хранитель мира. Здесь – в значении Бога в монотеистическом понимании.
[269] Ibid. P. 68.
[270] См.: Ibid. P. 69–70.
[271] Цит. по: Soni S. K., Kapoor S. Gandhi’s Concept of Freedom // Gandhi Marg. 1992. Vol. 13. № 4. P. 444.

божественной сущности всех остальных людей. А Ганди, как мы уже упоминали, признавал единство мировой души, действующей в каждом человеке.

Расширение свободы и усиление самоконтроля и самоограничения предстают в философии Ганди одновременно как условия, обеспечивающие развитие человека, и показатели степени его развитости. Два этих понятия тесно связаны между собой и одновременно с категорией внутреннего достоинства человека.

В традиционной индийской мысли достоинство человека рассматривалось как показатель социального статуса личности и оценивалось в зависимости от того, насколько высокое положение он занимал в общественной иерархии. Достоинство людей с низким социальным статусом (представители низших каст, иноверцы и неприкасаемые) признавалось не в полной мере или не признавалось совершенно. Положение женщины в целом считалось более низким и зависело не только от ее кастовой принадлежности, но и от семейного статуса – наибольшим уважением пользовались замужние женщины, имеющие детей, а наименьшим – вдовы (их достоинство практически не признавалось)[272].

В колониальный период ситуация зависимости от Британской империи добавила к этому пренебрежительное отношение большинства английских чиновников к местному населению. В это время представители новых интеллектуальных элит стали обращаться к современной западной трактовке понятия «человеческое достоинство»[273], которая предполагает признание ценности каждого индивида независимо от его социального статуса. Оно сложилось в западной мысли, впервые было высказано в христианстве[274] и развито позднее И. Кантом[275] и теоретиками философии права. На индийской почве эта заимствованная идея стала основой социального реформаторства, начиная с деятельности Раммохана Рая (1772–1833) и его последователей.

---

[272] Успенская Е. Н. Антропология индийской касты. – СПб.: Наука, 2010. С. 504, 508–509.

[273] См.: Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 210.

[274] См. напр.: Власова О. В. Формирование представлений о чести и достоинстве личности в истории развития общества: эволюционно-правовое измерение // Вестник ПАГС. 2011. № 3. С. 46–47; Устян В. Г. Возникновение и развитие проблемы достоинства человека в святоотеческой мысли периода апологетов // Научные ведомости Белгородского гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Право. 2009. № 8. С. 194–197.

[275] См.: Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995. С. 95–96.

В основе современной – онтологической – трактовки категории «внутреннее достоинство» лежит христианское представление о некоем высшем начале, действующем в каждом человеке и сообщающем ему абсолютную ценность. Культивирование высшего начала в себе и одновременное признание его в других и является проявлением идеи достоинства на индивидуальном и социальном уровнях. Е. Б. Рашковский афористично выразил эту «шифрограмму человеческого достоинства» как идеал «аристократизма» внутренней жизни и «демократизма» внешнего общения[276]. Связь этих двух уровней выражается в том, что утверждение человеком собственного достоинства возможно только при условии признания достоинства Другого, в противном случае, не признавая внутреннего достоинства в Другом, человек тем самым попирает его в себе[277].

На индивидуальном уровне достоинство предстает как добродетель, в основе которой лежит проявление силы человеческого духа и разума[278]. Осознание и сохранение собственного достоинства предполагает постоянную внутреннюю работу человека над собой, раскрытие в себе высшего начала и обуздание собственных низменных страстей. Помимо свободы и самоограничения категория достоинства, на наш взгляд, тесно связана со *стойкостью в страдании* и *чувством стыда*. Стойкость в страдании выступает в качестве зримого выражения силы духа, а стыд свидетельствует о наличии духовного начала в человеке и охраняет «наше высшее достоинство по отношению к захватам животных влечений»[279].

На социальном уровне идея достоинства предполагает норму одинаково уважительного отношения к любой личности, независимо от того, сохраняет ли

---

[276] Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. – М.: Прогресс–Традиция, 1999. С. 27.

[277] См.: там же. С. 21; Соловьев В. С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. С. 205; Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. С. 587.

[278] См.: Кузнецов В. В. Власть духа как сущность человеческого достоинства // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2006 Т. 7. № 21-1. С. 29; Рашковский Е. Б. Исход – книга о свободе и достоинстве человека в Боге // Решение. 2004. № 7; Шиллер Ф. Собр. соч. в 7 тт. – М.: Гос. изд. худ. литературы, 1955–1957. Т. 6. С. 156, 159.

[279] Соловьев В. С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. С. 404.

сам человек свое достоинство или попирает его (понятие «презумпция достоинства»[280]).

Ганди стал одним из индийских мыслителей, обратившихся к современной трактовке идеи человеческого достоинства. «…Через личность и наследие Ганди, – пишет Е. Б. Рашковский, – выразили и обозначили себя некоторые магистральные пути всемірной истории», в частности – «кризис и неприемлемость для современного міра традиционалистских трактовок человеческого достоинства»[281]. Главными факторами, под влиянием которых сформировались представления индийского мыслителя о достоинстве, стали юридическое образование и интерес к христианству. Особым фактором, актуализировавшим для него эту проблему, стала расовая дискриминация, с которой он столкнулся в Южной Африке, и борьбе против которой посвятил около двадцати лет своей жизни. Наше предположение подкрепляет тот факт, что именно в южноафриканский период его жизни начала складываться его философия сатьяграхи.

Итак, внутреннее достоинство тем сильнее проявляется в человеке, чем больше он культивирует в себе высшее начало. Ганди пишет: «Достоинство человека требует подчинения высшему закону – силе духа»[282]. Одним из важнейших для Ганди проявлений силы человеческого духа и показателем степени духовной развитости личности является ахимса. Ганди прямо связывает собственные представления о ненасилии с понятием внутреннего достоинства человека: «Я думаю, что насильственные методы ведут в конечном счете к абсолютному поражению. Более того, они в целом не соответствуют гению нашего народа. Насильственные методы не согласуются с человеческим достоинством»[283]. И в другом месте: «Мы (индийцы – *Е. Б.*) чувствуем, что закон, который управляет животными (brute creation), – это не тот закон, который

---

[280] См.: Абелев Г. И. О достоинстве в жизни и науке // Абелев Г. И. Очерки научной жизни. – М.: Научный мир, 2006. С. 248; Кузнецов В. В. Власть духа как сущность человеческого достоинства // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2006 Т. 7. № 21-1. С. 23.
[281] Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. – М.: Прогресс–Традиция, 1999. С. 87–88.
[282] Цит. по: Prasad M. Social Philosophy of Mahatma Gandhi. – Gorachpur: Vishwavidyalaya Prakashan, 1958. P. 34.
[283] CWMG Vol. 15. P. 157.

должен управлять людьми. Этот закон несовместим с человеческим достоинством»[284].

Социальное измерение достоинства человека в мысли и практике Ганди представлено в признании достоинства *всех* людей, включая его политических оппонентов, и выражается в его борьбе за права лиц, имевших в традиционном индийском обществе низкий социальный статус.

Таким образом, развитие человека предполагает одновременное укрепление силы духа, связанное с культивированием собственного внутреннего достоинства, и растущее уважение к окружающим как признание их достоинства.

В философии Ганди присутствует идеал всесторонне развитой личности, что перекликается с гуманистическими представлениями, сложившимися в эпоху Индийского Возрождения. Особенно отчетливо этот идеал проявляется в его педагогических взглядах: «Настоящее знание заключается в гармоничном развитии тела, интеллекта и души. Наше самое высокое благо – в культивировании всех трех»[285]. И в другом месте: «Истина и ненасилие – не для глупцов. Следование им связано с результатом взаимного развития тела, ума и сердца»[286].

Однако в представлениях Ганди о развитии человека доминируют этический и духовный компоненты, а физическое, интеллектуальное, эстетическое и другие формы развития рассматриваются им как значимые лишь настолько, насколько они способствуют нравственному и духовному росту.

Отношение Ганди к физическому телу амбивалентно. С одной стороны, он подчеркивает его незначительность в сравнении с вечностью пребывающего в нем духовного начала: «Наше тело в сравнении с размерами Земли в тысячи раз меньше, чем муравей в сравнении с нами. Отчего тогда мы должны чувствовать привязанность к нему? Почему должны мы огорчаться, когда тело погибает?»[287]. Он часто наделяет тело эпитетом «бренное», сравнивает его с одеждами, которые

---

[284] Ibid. Vol. 48. P. 8.
[285] Ibid. Vol. 26. P. 155.
[286] Цит. по: Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 116.
[287] CWMG Vol. 49. P. 296.

носит атман, с домами, в которых он живет, со стеклянным браслетом, который вскоре может дать трещину[288]. Это коррелирует с его идеалом непривязанности ко всему материальному и призывом с готовностью умереть за свои убеждения, который он адресует участникам сатьяграхи. Обращаясь к обитателям Сатьяграха ашрама в связи со смертью Лала Ладжпат Рая, Ганди пишет: «Наши священные тексты говорят нам, что детство, старость и смерть случаются только с этим нашим тленным телом и что человеческий дух вечен и бессмертен. Если так, зачем же нам бояться смерти? И там, где нет страха смерти, там не может быть также и печали о ней»[289].

С другой стороны, он заявляет о ценности тела как «храма» духа и инструмента, с помощью которого человек может достичь мокши и служить обществу. «Хотя само по себе человеческое тело ничтожно, – пишет он, – в действительности оно имеет большую ценность, т. к. является домом для атмана, на самом деле – Параматмана, Бога Истины, если мы осознаем это»[290]. Ганди также пишет: «Рассматривая тело как средство [для служения] людям и как ворота, ведущие к мокше, становится долгом каждого служителя [обществу] и искателя мокши заботиться о своем теле всеми возможными средствами, как требует его дхарма»[291]. Такой подход к телу лежит в основе внимания Ганди к вопросам гигиены и здравоохранения, в том числе в его размышлениях о социальных проблемах.

В теме отношения Ганди к физическому телу также отметим вопрос о возможности достижения мокши при жизни. В традиционной индийской философии сложилось два подхода к решению этого вопроса. Сторонники учения о *дживан-мукти* считают, что человек может освободиться еще при жизни физического тела. Их оппоненты, придерживающиеся идеи *видеха-мукти*, полагают, что несовершенство тела является препятствием к мокше и ее достижение возможно только после смерти. Ганди часто высказывается как сторонник идеи видеха-мукти: «…Существование с необходимостью ограничено

[288] См.: Ibid. P. 52; Vol. 33. P. 362.
[289] Ibid. Vol. 38. P. 128.
[290] Ibid. Vol. 49. P. 296.
[291] Ibid. Vol. 33. P. 455.

узами плоти, мы можем достичь совершенства только после смерти тела»[292]. Маргарет Чаттерджи связывает пренебрежительное отношение Ганди к физическому телу с влиянием джайнизма[293]. Однако, на наш взгляд, причина неверия мыслителя в возможность достижения мокши при жизни кроется в реалистическом настрое его мышления, в убежденности, что любой идеал недостижим.

Мысль о неосуществимости любых идеалов является сквозной для всей философии Ганди. Но наряду с частыми реалистическими утверждениями в его текстах изредка встречается упоминание о возможности осуществить идеал. Так, при доминировании высказываний в духе видеха-мукти встречаются также противоположные заявления. Ганди пишет: «Тот, кто достигнет свободы при жизни этого тела, не будет страдать ни от каких физических болезней. В теле, не тревожимом желанием, не может быть болезни. Не может быть болезни там, где нет привязанности. Где есть желание, там есть привязанность, а там, где привязанность, мокша невозможна»[294]. Более того, идея дживан-мукти, на наш взгляд, скрыто присутствует в высказываниях Ганди о преодолении самости и переживании чувства единения с Богом и всем сущим в ходе социального служения.

Говоря о развитии интеллекта, Ганди критикует современную западную систему образования, распространенную в колониальной Индии, которая «игнорирует культуру сердца и руки и ограничивается лишь головой»[295]. Мыслитель был противником формализованного знания. Интеллектуальное развитие, по его мнению, должно быть подчинено нравственному росту, и без последнего оказывается бесполезным. Он признается: «Я изучил географию, астрономию, алгебру, геометрию и т. д. Что из этого? Какая польза от этого мне и окружающим? Зачем я изучал эти предметы? …Если это и есть истинное образование, то я должен ответственно заявить, что перечисленные мною науки я

---

[292] Цит. по: Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 108.
[293] См.: Chatterjee M. Gandhi’s Religious Thought. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983. P. 155.
[294] CWMG Vol. 32. P. 2.
[295] Ibid. Vol. 21. P. 38.

ни разу не смог использовать для контроля над моими чувствами. Таким образом, возьмем ли мы начальное или высшее образование, ни то, ни другое не нужно для главного. Оно не делает нас мужественными. Оно не делает нас способными выполнять наш долг»[296].

В представлении Ганди ум – это инструмент различения добра и зла, поиска истины. Для него значимы не столько количество накопленных знаний и сила ума, сколько его чистота, являющаяся одним из показателей развитости человека и залогом достижения мокши. Ганди пишет: «Мокша – это освобождение от нечистой мысли. Полное искоренение нечистой мысли невозможно без непрекращающегося покаяния. Есть лишь один способ добиться этого. В момент, когда появляется нечистая мысль, противопоставить ей чистую. Это возможно только с Божьей милостью, которая достигается непрерывным общением с Ним и полным вверением себя (Его воле – *Е. Б.*)»[297].

Этический принцип Ганди рассматривает также как главенствующий при эмоциональном развитии, в частности, развитии эстетических чувств. Он пишет: «Внешнее не имеет значения, кроме того, в какой степени оно помогает внутреннему. Все истинное Искусство, таким образом, выражает душу. Внешние формы имеют значение лишь настолько, насколько они являются выражением внутреннего духа человека»[298]. Он вводит понятие «истинное Искусство», которое, по его мнению, «...должно помогать душе в постижении ее внутренней сущности»[299].

Ведущее значение в его эстетических взглядах отведено именно обоснованию взаимосвязи между истиной и красотой, причем истину он ставит на первое место: «Я вижу и нахожу Красоту в Истине или посредством Истины. Все, что истинно, не только правдивые идеи, но и правдивые лица, правдивые картины или песни – в высшей мере прекрасно… Когда люди начнут видеть Красоту в

---

[296] Ibid. Vol. 10. P. 54.
[297] Цит. по: Chatterjee M. Gandhi’s Religious Thought. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983. P. 156.
[298] CWMG Vol. 25. P. 248.
[299] Ibid.

Истине, истинное Искусство возродится»[300]. Напомним, что Ганди отождествлял понятия «Истина» и «Бог»; величие Творца по его мнению более явно проявляется в красоте природы, в искусстве же оно опосредовано деятельностью человека. С этим связано предпочтительное отношение Ганди к красоте природы в сравнении с искусством. Произведения искусства истинны и прекрасны «лишь настолько, насколько они помогают душе приближаться к самопознанию»[301]. Красота природы в свою очередь безусловна, и ее восприятие заставляет человека думать о Творце. Ганди говорит о природе: «Когда я любуюсь чудом заката или красотой луны, моя душа простирается в почитании Создателя. Я пытаюсь увидеть Его самого и Его милость во всех этих творениях»[302].

Представления Ганди о всесторонне развитой личности наиболее полно воплощаются в разработанном им идеале *сатьяграха* (человека, осуществляющего сатьяграху). В самом термине «сатьяграх» – санскр. «отстаивающий истину» – заключена суть этого феномена. В деятельности сатьяграха можно условно обозначить два аспекта – стремление к постижению истины и последующее отстаивание того, что сатьяграх считает истинным, перед лицом соперника или общества.

Поиск истины требует от человека постоянного морального совершенствования. Его общее направление – это перенос акцента с низшего «я» на высшее и – в конечном итоге – отождествление себя с атманом. В процессе совершенствования сатьяграх должен приобретать такие моральные качества, как правдивость, смелость, сдержанность, отсутствие привязанности ко всему материальному, доброжелательность по отношению к другим и т. д.[303]

После достижения знания, которое сам сатьяграх рассматривает как истинное, он начинает отстаивать то, что считает истинным. При этом приобретенные им моральные качества должны раскрыться в полной мере и определить образ его действий. Смелость сатьяграха должна проявиться в его

---

[300] Ibid. P. 249.
[301] Ibid.
[302] Ibid. P. 250.
[303] См. например: Chatterjee M. Gandhi’s Religious Thought. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983. P. 158.

готовности действовать первым: «Сатьяграх не ждет остальных, но сам бросается в бой, полностью полагаясь на собственные возможности. Он верит, что когда придет время, остальные последуют его примеру»[304]. Сатьяграх должен быть готов в одиночку отстаивать правду перед лицом общества или даже целого мира. Более того, он должен быть готов принять страдания или даже умереть за свои убеждения. Ни страдания, как, например, тюремное заключение, ни смерть, согласно Ганди, сами по себе не страшны. Он называет тюрьмы «небесными обителями», «храмами свободы» и «вратами к мокше» для тех заключенных, кто прилагает усилия к постижению свободы духа[305]. Смерти же не стоит бояться, поскольку ей подвержено только тело, но не дух.

При этом гарантий успешного исхода кампании у сатьяграха нет. Он должен понимать, что его возможности ограничены, и действовать в соответствии с этим пониманием. Кампания сатьяграхи может оказаться неуспешной. Эта неудача может быть вызвана одной из двух причин: недостаточная готовность общества к восприятию истины, предложенной сатьяграхом, или ошибка самого сатьяграха. По поводу первой причины Ганди пишет: «Реформы жаждет сам реформатор, а не общество, от которого ему следует ожидать ничего лучшего, чем противостояние, отвращение или даже убийство. Почему бы обществу не считать регрессом то, что реформатор лелеет как саму жизнь?»[306]. О возможной ошибке сатьяграха Ганди говорит: «Если Истина на его (сатьяграха – *Е. Б.*) стороне, он победит, но если его мысль ложна, он будет страдать от последствий своей ошибки»[307].

Высокие моральные качества сатьяграха задают высокую моральную норму для его отношений с другими людьми. В своей борьбе он должен полагаться только на силу духа, не прибегая к насильственным методам. Объясняя это, Ганди часто обращается к чувству внутреннего достоинства сатьяграха: «Сатьяграх не может совершить жестокость над кем бы то ни было; *он не опустится, применяя*

---

[304] CWMG Vol. 13. P. 523.
[305] При этом он оговаривается, что речь идет только о политических заключенных, и сказанное не распространяется на людей, совершивших уголовные преступления (см.: Ibid. Vol. 22. P. 501).
[306] Ibid. Vol. 39. P. 176.
[307] Ibid. Vol. 13. P. 523.

физическую силу (курсив мой – *Е. Б.*)»[308]. Приверженность ненасилию Ганди также объясняет через категорию непривязанности: «Тот, кто свободен от такой привязанности (к плодам своих действий – *Е. Б.*), не убьет врага, но скорее пожертвует собой. Убийство врага происходит из-за нетерпения, а нетерпение происходит из-за привязанности»[309]. Непривязанность к другому человеку означает равно доброжелательное отношение к друзьям и противникам. В конечном итоге такое отношение должно привести к восприятию всего человечества как одной большой семьи[310]. Этот идеал сам Ганди пытался воплотить, организуя ашрамы, – большие поселения, всех обитателей которых он воспринимал как членов своей семьи.

Личная непривязанность также проявляется в том, что сатьяграх должен бороться не против конкретного человека, но против зла, которое в нем есть, и против дурной системы, которую тот поддерживает[311]. В результате должное отношение сатьяграха к оппоненту можно определить как сочувствие и искреннее желание помочь.

Сатьяграх воздействует на оппонента и на общество в целом посредством личного примера. Отсюда другая черта – высокая степень ответственности за все свои поступки.

Сатьяграх как социально активная личность должен, по мнению Ганди, играть ключевую роль в жизни общества. Именно с деятельности таких людей начинается и их усилиями поддерживается общественное развитие. Это обусловливает огромную ответственность сатьяграха перед обществом и задает высокую нравственную норму, которой должен соответствовать человек, стремящийся быть сатьяграхом.

К образу сатьяграха Ганди часто обращается, характеризуя эпических и мифологических героев, исторических деятелей и знаменитых современников. Например, он называет сатьяграхами пророка Даниила, Прахладу, Сократа,

---

[308] Ibid.
[309] Ibid. Vol. 15. P. 312.
[310] См.: Ibid. Vol. 39. P. 247.
[311] См.: Ibid. P. 220.

Христа, Мирабаи, Толстого и др.[312] Рассмотрим, как преломляются представления Ганди о сатьяграхе на примере его интерпретации образов Арджуны, Сократа и Толстого.

Арджуна – герой Бхагавадгиты; по сюжету он отказывается на поле боя от сражения, поскольку видит во вражеском стане своих родственников. В его образе воплощается противоречие между личной этикой и варновым долгом, обязывающим его как кшатрия принять бой. Ганди трактует текст поэмы аллегорически, как изображение борьбы между силами добра и зла, которая постоянно ведется в каждом человеке. Он пишет: «Лично я верю, что Дурьодхана и его сторонники символизируют сатанинские порывы в нас, а Арджуна и остальные олицетворяют охраняемые Господом побуждения. Поле битвы – наше тело… Шри Кришна – Господь, живущий в сердце каждого, кто повторяет его наставления в чистой *читте* (разуме – *Е. Б.*)»[313].

Фигуры Арджуны и Кришны интерпретируются Ганди двояко: 1) Арджуна символизирует благие порывы разума, стремящегося к постижению атмана или Бога – Кришны; 2) Арджуна предстает как человек, стремящийся к постижению атмана и «практикующий дисциплины ямы-ниямы», Кришна при этом выступает в роли его наставника[314].

Арджуна, отказываясь от битвы, допускает два отклонения от идеала сатьяграха: трусость и ложное различение между родственниками и теми, кто не состоит с ним в родстве[315]. Битва, которую должен принять Арджуна, – это символическое отражение битвы человека с собственными пороками. «Повсюду в Божественной Песне, – пишет Ганди, – мы находим следующие советы, данные Арджуне: сражайся без злости, одолей двух великих врагов – желание и гнев; будь одинаковым с другом и недоброжелателем; физические объекты вызывают удовольствия и страдания, они быстротечны, стойко переноси их»[316]. Ганди

---

[312] См. напр.: Ibid. Vol. 9. P. 243; Vol. 10. P. 78; Vol. 13. P. 522; Vol. 13. P. 524; Vol. 17. P. 152; Vol. 18. P. 116. *Прахлада* – герой ведийской мифологии, преданный почитатель Вишну. *Мирабаи* – средневековая индийская проповедница бхакти, поэт.
[313] Ibid. Vol. 28. P. 320.
[314] См.: Ibid. Vol. 32. P. 105.
[315] См.: Ibid. P. 103.
[316] Ibid. Vol. 15. P. 289.

подчеркивает, что отказ Арджуны от сражения мог привести к поражению армии Пандавов[317]. Этим он хочет сказать, что человек, проявляющий нравственную пассивность, оказывается под влиянием пороков. В конце поэмы Арджуна подчиняется Кришне и становится человеком, который «уничтожил в себе дьявола и может жить без привязанности»[318]. Подчинение Арджуны Кришне имеет символическое значение, и указывает на то, что для победы человека над собственными страстями он должен подчинить свой разум атману. Ганди говорит: «Кришна – наш атман, наш возничий. Мы можем победить только если передадим бразды правления ему. Бог заставляет нас танцевать как кукловод в кукольном театре. Мы даже меньше, чем марионетки. Поэтому, мы должны полностью довериться Богу, как дети родителям»[319].

В интерпретации фигуры Арджуны, предложенной Ганди, прочитывается призыв к каждому человеку бороться с собственным нравственным несовершенством и действовать при этом, подчиняя ум велениям атмана.

С жизнью и учением Сократа Ганди был знаком по диалогам Платона. В 1908 г. он сделал вольный перевод «Апологии Сократа» на гуджарати и опубликовал его под заголовком «История одного борца за Истину» в своей газете «Indian Opinion» («Индийское мнение»). Впоследствии он предлагал этот текст в качестве руководства по гражданскому неповиновению и для «проповедования основных принципов доктрины сатьяграхи» наряду с «Гражданским неповиновением» Г. Д. Торо, «Письмом к русским либералам» Л. Н. Толстого, «Последнему, что и первому» Дж. Раскина и собственной брошюрой «Хинд Сварадж»[320].

В размышлениях о Сократе Ганди в первую очередь подчеркивает его склонность к правдоискательству и смелость, с которой тот отстаивал свои убеждения. Ганди пишет: «Сократ не воздерживался от проповедования того, что считал истинным афинской молодежи, и смело принял страдания смертной казни.

---

[317] См.: Ibid. Vol. 32. P. 101.
[318] Ibid. Vol. 15. P. 289.
[319] Ibid. Vol. 32. P. 109. Сравнение Бога с кукловодом, а Его творений – с деревянными куклами характерно и для поэзии Тулсидаса (см. напр.: Тулси Дас. Рамаяна, или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 216–217).
[320] См.: CWMG Vol. 15. P. 192, 412.

Он был в этом случае сатьяграхом»[321]. Мыслитель подчеркивает мужество, с которым Сократ принял смерть, а также приводит его в пример, призывая участников сатьяграхи преодолеть страх тюремного заключения[322]. Также он отмечает, что в сердце Сократа, выслушавшего приговор суда, не было и следа «злой воли или гнева по отношению к тюремщику, давшему ему чашу, или к судье, приговорившему его к принятию яда»[323]. Таким образом, он рассматривает Сократа как человека, реализовавшего идеал отсутствия привязанности и равно доброжелательно относящегося к сторонникам и противникам, как человека, который борется против зла как такового, а не против людей, его воплощающих.

Интерпретируя предсмертную речь Сократа, Ганди неосознанно приписывает ему собственные религиозные взгляды, в частности представления о бессмертии души и единобожии. В тексте Платона Сократ признается, что не знает, что ждет его после смерти[324]. Ганди же пишет, что речь, произнесенная Сократом, – это свидетельство веры греческого мыслителя в бессмертие души: «Держа в руках чашу с ядом, Сократ адресовал своему любимому ученику речь о бессмертии души, которую мир будет ценить всегда»[325]. И в другом месте: «В день своей смерти он рассказал своему другу и собеседнику (т. е. Платону – *Е. Б.*) о смертности тела и бессмертии души»[326].

Аналогичным образом, словно не замечая, что в тексте Платона слово «Бог» употребляется как в единственном, так и во множественном числе, Ганди пишет: «Сократ жил в страхе Бога, мало заботясь о злословии людей»[327]. При этом в гуджаратском оригинале Ганди употребляет термин *Khuda*, пришедший из персидского языка, широко распространенный в исламе и означающий Бога в строго монотеистическом понимании. Таким образом, в идеале сатьяграха отражаются монотеистические взгляды мыслителя.

---

[321] Ibid. Vol. 17. P. 152.
[322] См.: Ibid. Vol. 29. P. 237; Vol. 23. P. 6.
[323] Ibid. Vol. 22. P. 432.
[324] См.: Платон. Сочинения в четырех томах / Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. Т. 1. С. 113–114.
[325] CWMG Vol. 22. P. 432.
[326] Ibid. Vol. 8. P. 173.
[327] Ibid. P. 172.

Другая черта сатьяграха, которую мы встречаем в интерпретации фигуры Сократа у Ганди, – это способность греческого философа передать импульс развития инертному обществу: «Мы должны учиться жить и умереть как Сократ. Более того, он был великим сатьяграхом. Он применил сатьяграху против своих соотечественников. *В результате греки стали великим народом* (курсив мой – *Е. Б.*)»[328]. Таким образом, Сократ представлен в текстах Ганди как живое воплощение многих черт идеала сатьяграха и как человек, с которого следует брать пример любому, кто хочет воплотить этот идеал.

Л. Н. Толстого Ганди считал одним из современников, оказавших на него наибольшее влияние. По его признанию, Толстой повлиял на него главным образом своей книгой «Царство Божие внутри вас» и личным жизненным примером. Заглавие книги коррелирует с представлениями Ганди о Божественном в человеке: «Название означает, что Царство Божие находится в нашем сердце, что если мы будем искать его во внешнем мире, то не найдем нигде»[329]. Ганди также признается, что под влиянием именно этого произведения он сделал свой нравственный выбор в пользу ненасилия[330].

В крупной речи, приуроченной к столетию со дня рождения русского писателя, Ганди анализирует его личностные качества и духовный путь. В характере Толстого он акцентирует две главные черты: его неукоснительное следование всему, что он сам проповедовал, и стойкость в отстаивании того, что он считал истинным. Ганди говорит: «Он прилагал большие усилия, чтобы воплотить в жизнь то, во что верил, и никогда не отступал от избранного пути»[331].

Анализируя жизнь Толстого, Ганди указывает, что кажущаяся ее противоречивость – это лишь ошибка наблюдателей. Человек, по его мнению, не способен до конца постичь истину; он должен отстаивать только то, что считает истинным в данный момент. Отказ от прежних убеждений в пользу новых Ганди рассматривает как признак развития человека. Это же он относит и к Толстому: «Лучший путь – следовать истине как человек видит ее в данный момент. Если

---

[328] Ibid. P. 173.
[329] Ibid. Vol. 37. P. 261.
[330] См.: Ibid. 262.
[331] Ibid. Vol. P. 263.

мы прогрессируем день ото дня, почему мы должны беспокоиться, что другие видят в нас противоречия? В действительности то, что выглядит как противоречие, не является противоречием, но прогрессом. Так же то, что выглядит как противоречие в жизни Толстого, в действительности не является таковым, это только иллюзия наших умов»[332].

Другие важные черты сатьяграха – осознание пределов собственных возможностей и критическое отношение к себе. Для самого Ганди характерен реализм, и это же качество он подчеркивает в русском писателе: «Толстой сам говорил, что любой, кто верит, что осуществил идеал, потерян. Его падение началось с того момента, когда он поверил в это. Чем дальше мы продвигаемся на пути к идеалу, тем дальше он отступает от нас»[333].

Размышляя о судьбе Толстого, Ганди подчеркивает, что, родившись в аристократической семье и проведя молодость в праздности, он сумел полностью переменить свою жизнь в зрелые годы. Основной вектор жизненного пути Толстого Ганди осмысливает как движение от потакания собственным слабостям (self-indulgence) к самоограничению (self-restraint): «Если вы думаете, что Толстой жил и умер хорошо, вы увидите, что есть только один верный путь для всех, особенно для молодых – и это путь самоконтроля»[334]. Именно это направление развития Ганди рассматривает как универсальное.

Интерпретируя фигуры Арджуны, Сократа и Толстого, Ганди акцентирует внимание на чертах, свойственных его идеалу сатьяграха. Все они представлены как искатели истины, смело сражающиеся со злом в себе и в обществе. Всех трех героев объединяет одна черта, свойственная также и самому Ганди, – обращенность к собственному внутреннему миру, обнаружение Истины в себе и добровольное подчинение этой высшей Истине. Это символически выражается в подчинении самого Ганди «тихому внутреннему голосу», Арджуны – Кришне-

[332] Ibid. Vol. P. 264.
[333] Ibid. P. 263.
[334] Ibid. P. 266.

атману, Сократа – даймону[335]; а также в названии книги Толстого «Царство Божие внутри вас».

Ганди создает идеал высоконравственной и всесторонне развитой личности. Окружающим он предлагает обращаться к примерам людей, которых называет сатьяграхами, в том числе к своему собственному: «Идеалы, которые регулируют мою жизнь, представлены (мной – *Е. Б.*) для того, чтобы их могло воспринять все человечество. Я достиг их посредством последовательной эволюции… У меня нет и тени сомнения, что любой мужчина или женщина может достичь того же, чего достиг я, если он или она предпримет аналогичные усилия и будет иметь такую же надежду и веру»[336]. При этом, как реалистически и религиозно мыслящий человек, он осознает неосуществимость идеала всесторонне развитой личности в обычных жизненных условиях. Возможность его воплощения он понимает сотериологически и связывает с обретением духовного спасения – мокши.

Жизнь Ганди на стыке культурных миров определила синтетический характер его представлений о человеке. Как мыслитель, много воспринявший из индуистской и христианской традиций, он сосредотачивает внимание на проблеме духовной сущности человека. Основной вектор индивидуального развития при этом он видит в переносе акцента с низшего на высшее начало, а конечную цель – в достижении мокши. Содержанием развития становится расширение духовной свободы при одновременном обуздании человеком своей животной природы. Внутреннее развитие влечет за собой изменение поведения человека в обществе: расширение его внешней свободы, согласованной с нравственным Законом и не ущемляющей свободы окружающих. Обнаружение человеком Божественного начала в себе, таким образом, помогает ему увидеть Бога в Другом, а отречение от самости – почувствовать единение с Богом и всем сущим. Одновременно, как человек, испытавший существенное влияние современной западной социальной мысли, Ганди выдвигает идеал социально-активной, независимой, критически мыслящей и ответственной личности,

---

[335] См.: Iyer R. N. The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi. – Delhi: Oxford University Press, 1973. P. 125–128 (глава «The Socratic Daimon and Gandhi’s Inner Voice»).

[336] Цит. по: Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 108.

который артикулирует в образе сатьяграха. С западным же влиянием связано его представление о ключевой роли личности в развитии общества. По его мнению, нравственное развитие значительного числа людей становится залогом увеличения количества социально-активных личностей и переустройства социальных отношений на этических началах, а, следовательно, – социального развития.

§ 2. Социальное развитие: представления М. К. Ганди о содержании процесса и перспективах для Индии

В традиционной индийской мысли существенное значение придавалось развитию человека, которое представлялось как процесс приближения к мокше и связывалось главным образом с аскетическими практиками. Социальному развитию препятствовала жесткая кастовая организация общества и освящавшая ее социальная доктрина. В результате традиционное общество Индии на протяжении столетий изменялось медленно.

Начиная с XIX века индийские интеллектуалы, воспринявшие теории и подходы социальной динамики западной мысли, стали рассматривать положение своего общества как проблемное и строить проекты должного развития страны[337]. В частности, мыслители выявляли основные социальные проблемы индийского общества и прилагали усилия для их преодоления. Существование на стыке культурных миров определило синтетический характер их концептуальных и проективных построений, сочетающих индигенные и западогенные идеи и ценности; а также внимание мыслителей к различным аспектам развития: к нравственному и духовному совершенствованию личности, к необходимости работы над улучшениями в экономической, правовой, образовательной и др. сферах, определяющих благополучие человека в обществе. Характерные черты, присущие социальной рефлексии незападных интеллектуалов, мы находим в социально-философских рассуждениях М. К. Ганди.

Наиболее полно свои представления о развитии общества Ганди выразил в ранней работе «Хинд сварадж» («Индийское самоуправление») (1909), где предпринял систематическую критику современной западной цивилизации и наметил путь желательного развития своей страны. Как человек двойной идентичности, не принадлежащий полностью к одному из культурных миров, он полагал, что ни Индия (как и Восток в целом), ни Запад не развиваются в

---

[337] См.: Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 14–15, 209.

должном направлении. В основе его критики лежат тезисы о нежелательности развития техники в ущерб развитию человека и о неэффективности переустройства внешних форм общественной организации без совершенствования моральных основ социальных отношений. В этой книге Ганди представляет два типа цивилизаций: «современную» (modern civilization)[338], которой он приписывает многочисленные недостатки, и «истинную» (true civilization). Должное направление развития для любого общества и для индийского в частности, таким образом, мыслилось Ганди как отказ от «современной» цивилизации в пользу «истинной». Позже в отдельных статьях и выступлениях он продолжил развивать изложенные в «Хинд сварадже» мысли об идеале, к которому следует стремиться индийскому обществу[339].

Как было показано выше, ядром представлений Ганди о развитии общества является идея нравственного совершенствования человека. Развитие индивидов, по его мнению, должно привести к изменению принципов, по которым они выстраивают социальные отношения, что в свою очередь должно повлечь за собой улучшения во всех сферах общественной жизни.

При этом Ганди достаточно прямолинейно понимает связь между личным и общественным, нередко механически проецируя свойства человека или малой группы на все общество. Поэтому высказывания «Что истинно для личности, то верно и для общества»[340] и «…Что истинно в отношении семей и общин, истинно и для народов»[341] для него очень характерны. Отсюда сходство его представлений о развитии индивида и развитии общества, и единство критериев, по которым он это развитие определяет.

Условием общественного прогресса для Ганди выступает деятельность сильных и свободных личностей. Мыслитель пишет о свободном человеке: «Во имя добра ли, зла ли он поступает по своей свободной воле. Следовательно,

---

[338] Здесь и далее понятие «современная цивилизация», введенное Ганди, дается в кавычках для его отграничения от аналогичного понятия в теориях модернизации. Подробнее об «истинной» и «современной» цивилизациях см. также в конце настоящего параграфа.
[339] См.: CWMG Vol. 45. P. 327–329; Vol. 80. P. 300; Vol. 85. P. 32–34.
[340] Ibid. Vol. 73. P. 94.
[341] Ibid. Vol. 10. P. 48.

свободный человек полностью пожинает благие плоды своих хороших действий, и когда это происходит, общество прогрессирует день ото дня»[342].

Свобода для Ганди является также условием решения социальных проблем, поскольку он осмысливает негативные следствия социального неравенства как проявление несвободы лиц, занимающих низкое положение в общественной иерархии. Ганди пишет: «…Свобода масс означает их способность справиться и покончить с полуголодным состоянием, в котором пребывают миллионы из них. Этот аспект свободы больше всего трогает меня в настоящее время потому, что свобода масс автоматически включает свободу неприкасаемых и свободу людей, принадлежащих к разным религиям, следовать своим религиозным убеждениям без позволений или помех с чьей-либо стороны»[343].

Также свобода играет большую роль в идеале справедливого общества, который намечает Ганди. В этом смысле показательно его обвинение в недостатке свободы в адрес западного общества как главного носителя «современной цивилизации»: «Европа, безусловно, вошла в новую фазу отрицания индивидуальной свободы (liberty). Если она настанет, тогда, без сомнения, все будет потеряно; так, если индивидуальность перестанет приниматься в расчет, что останется от общества?»[344].

Предельной степенью свободы, к которой должно стремиться общество, является состояние отсутствия государственности или «просвещенной анархии». Ганди считал, что государственная власть не соответствует общественной организации, которая основана на нравственных началах, а следовательно, препятствует прогрессу[345]. Свободное общество для Ганди – это общество самоуправляющееся, не зависящее от государственной власти. «Самоуправление, – пишет он, – означает непрекращающееся стремление освободиться от правительственного контроля, независимо от того, иностранное это правительство или национальное. Самостоятельное правительство будет

---

[342] Ibid. Vol. 42. P. 381.
[343] Ibid. Vol. 30. P. 389.
[344] Ibid. Vol. 73. P. 93.
[345] См.: Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 282; Soni S. K., Kapoor S. Gandhi’s Concept of Freedom // Gandhi Marg. 1992. Vol. 13. № 4. P. 446.

жалким явлением, если народ будет смотреть на него как на регулятора всех мелочей жизни»[346].

Наряду со свободой в представлениях Ганди критерием и условием развития общества выступает добровольное самоограничение индивидов. В его философии прослеживается идея естественной ограниченности физических и умственных возможностей человека. Бог, по его мнению, специально создал человека несовершенным физически, чтобы он развивался духовно. «Индуизм, ислам, зороастризм, христианство и все другие религии, – пишет он, – учат, что мы должны быть пассивными в мирских делах и активными в делах богоугодных, что мы должны положить предел нашим мирским амбициям и что наши религиозные амбиции должны быть безграничными. Наша активность должна быть направлена в последнее русло»[347]. Напротив, современный Запад избрал неверный путь расширения материального благополучия и комфорта. Ганди акцентирует природную ограниченность внешних возможностей человека, когда критикует современные средства транспорта, науку и образ жизни в крупных городах. Он пишет: «Бог положил предел стремлению человека к движению, сконструировав его тело. Человек постоянно открывает средства для преодоления ограничения. Бог наделил человека интеллектом, с помощью которого он может познать своего Создателя. Человек злоупотребил им настолько, что может забыть своего Творца. Я так устроен, что могу служить только моим непосредственным соседям, но в своем тщеславии я претендую на открытие, что я должен с помощью своего тела служить каждому человеку в мире»[348].

Ограниченность природных возможностей человека должна задавать не только главное направление развития (приоритет духовного и нравственного прогресса над экономическим и техническим), но и определять внешние формы жизнедеятельности людей в обществе. Утверждение Ганди о возможности служения только ближним хорошо согласуется с его неприятием крупных городов и идеалом общества как союза деревень. Он представлял эти деревни как

---

[346] CWMG Vol. 28. P. 33–34.
[347] Ibid. Vol. 10. P. 24.
[348] Ibid. P. 28.

самодостаточные и самоуправляемые, чье существование почти не зависит от внешней торговли, что в свою очередь согласуется с его критикой современных транспортных средств.

Итак, современная западная цивилизация, по мнению Ганди, избрала ложный путь внешнего технического развития. Результатом этого стало усугубление экономического неравенства, распространение болезней, забвение нравственных и религиозных ценностей. «Современная цивилизация», основанная на стремлении к комфорту и удовольствиям, делает людей слабыми: «Эта цивилизация нерелигиозна, и она настолько захватила народы Европы, что тот, кто пребывает в ней, кажется полусумасшедшим. Им недостает настоящей физической силы или смелости. Они поддерживают свою энергию с помощью опьянения»[349]. В другом месте Ганди пишет: «Как правило, разум, расположенный в теле, ослабленном изнеженностью, тоже слаб; а там, где нет силы ума, не может быть силы души»[350].

Преодоление этих проблем Ганди видел в возрождении и сохранении «истинной цивилизации», основанной на нравственных ценностях, в частности, на добровольном самоограничении.

Другая значимая черта общественного идеала Ганди – норма одинаково уважительного отношения ко всем людям и признание внутреннего достоинства каждого индивида. Это, в свою очередь, предполагает преодоление социального неравенства.

Как мыслитель, испытавший западное влияние, Ганди был сторонником теории прогресса. Однако его рассуждения о содержании этого процесса представляют собой синтез традиционных индуистских идей и идей, воспринятых из работ современных ему западных философов – сторонников возрождения евангельских ценностей и критиков индустриализма. Человечество, по мнению Ганди, постоянно развивается в направлении осуществления идеальной ненасильственной цивилизации. Причем изменяются не только внешние формы

---

[349] Ibid. P. 21.
[350] Ibid. P. 51–52.

жизнедеятельности людей, но улучшается сама их природа. Ганди пишет: «Я верю, что общая сумма энергии человечества не принижает, но возвышает нас; и что это является результатом определенного, хотя и неосознанного действия закона любви»[351]. Говоря о развитии общества или определяя значение термина прогресс, сам Ганди, как правило, называет критерием этого процесса ненасилие. Описанные выше критерии – свобода, самоограничение и достоинство – сохраняют свою значимость, хотя сам мыслитель чаще акцентирует внимание именно на ненасилии. Так, он делит историю человечества на несколько стадий по способу хозяйствования и добывания пищи: 1) каннибализм, 2) охота, 3) земледелие. С последней стадии начинается оседлая цивилизованная жизнь. «Все это (смена способов добывания пищи – *Е. Б.*) является признаками прогресса ахимсы и сокращения *химсы* (насилия – *Е. Б.*)», – заключает он[352]. В этом же направлении, по мнению Ганди, человечество будет продолжать развиваться в будущем: «Если мы верим, что человечество неуклонно прогрессировало в сторону ахимсы, следовательно, оно будет прогрессировать в этом направлении дальше. Ничто в мире не статично, все подвижно»[353].

Любовь и взаимоуважение для Ганди – не просто ценности, но реальная основа взаимоотношений людей в обществе. Представление о большом значении конфликтов в развитии общества он считает заблуждением. Историческая наука, по его мнению, фиксирует только войны и деяния правителей, игнорируя мирную жизнь простого народа[354]. Ганди пишет: «Если бы история мира начиналась с войн, сейчас не было бы ни одного живого человека… Тот факт, что так много людей до сих пор живут в мире говорит о том, что он держится не на силе оружия, но на силе истины или любви»[355].

---

[351] Цит. по: Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 106.
[352] CWMG Vol. 72. P. 350.
[353] Ibid. P. 351.
[354] См.: Ibid. Vol. 10. P. 47.
[355] Ibid. Vol. 10. P. 47–48.

Важное место в рассуждениях Ганди о развитии занимает описание идеального состояния, к которому должно стремиться общество[356]. Являясь индуистом, Ганди видит конечную цель развития человека в достижении мокши[357]. Общественный прогресс при этом он представляет как постепенное создание все более благоприятных внешних условий для духовного развития индивидов, что в конечном итоге должно привести к всеобщему духовному спасению[358]. В проекте должного развития общества, разработанном Ганди, мы предлагаем различать две промежуточные цели: ближайшую – создание «преимущественно ненасильственного общества» (predominantly nonviolent society)[359] и отдаленную – достижение идеала справедливого социального устройства. Для обозначения этого идеала он использует понятия *идеальное состояние* (ideal state), *сарводайя* (всеобщее благоденствие), *рамараджья* (царство Рамы), *дхармараджья* (царство дхармы – благочестия и долга) и *сварадж* (санскр. букв. «свое правление» – независимость). Три последних термина сам Ганди рассматривает в качестве синонимов[360], что свидетельствует о тесной связи между его теоретически сформулированным идеалом общественного развития и практическим участием в борьбе за политическую независимость Индии (сварадж).

В проекте идеального общества, разработанном Ганди, прослеживаются два компонента: *универсальный*, применимый к любым обществам, и *национальный*, предназначенный для Индии. Универсальный компонент представляет собой синтез западных и восточных, главным образом индийских, идей. Национальный

---

[356] См. напр.: Ganguli B. Gandhi's Social Philosophy: Perspective and Relevance. – New York: John Wiley & Sons, 1973. P. 145–161.

[357] См.: CWMG Vol. 39. P. 3.

[358] До Ганди мысль о всеобщем духовном спасении как конечной цели прогресса высказал Вивекананда (см.: Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 136–137). В. В. Меликов полагает, что Ганди, подобно Вивекананде, строил проект общества дживан-муктов (Неоиндуизм: протяженная двойственность (религиозно-философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Ганди) // Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. – М.: Наука, 1985. С. 226–227). Мы не разделяем точку зрения советского ученого и предпочитаем различать представления Ганди об идеальном обществе и его сотериологические взгляды как относящиеся к двум разным этапам его проекта.

[359] См.: CWMG Vol. 71. P. 226; Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 291–292; Gangal S. C. Gandhian Thought and Techniques in the Modern World. – New Delhi: Criterion Publications, 1988. P. 126.

[360] См.: CWMG Vol. 27. P. 125; Vol. 43. P. 112; Vol. 45. P. 328.

компонент сформирован в результате переосмысления социокультурных черт индийского общества.

Социальная структура идеального общества должна характеризоваться отсутствием иерархизма и любых форм несправедливости. В таком обществе должны быть достигнуты свободы вероисповедания, слова и печати[361].

Идеальное политическое устройство Ганди характеризует понятием «просвещенная анархия». По его мнению, социальные отношения, основанные на нравственных ценностях, могут достичь такого уровня самоорганизации, при котором государственная власть окажется излишней. Ганди пишет: «Политическая власть означает возможность регулировать национальную жизнь с помощью народных представителей. Если жизнь народа настолько совершенствуется, что становится самоуправляемой, представители оказываются ненужными. Это – состояние просвещенной анархии. В таком состоянии каждый сам себе управитель… В идеальном состоянии, следовательно, нет политической власти потому, что нет государства»[362].

Ганди критикует государственную власть, стоя на этических позициях. Он называет ее инструментом насилия и подчеркивает, что такая власть отнимает у человека свободу и самостоятельность, а значит, лишает его поступки моральной ценности[363].

Экономический аспект своего общественного идеала Ганди называет всеобщим благоденствием – сарводайей. Опираясь на евангельскую притчу о виноградарях (Мф 20: 1–16) и на Джона Раскина, сделавшего этот сюжет смысловым центром своей книги «Последнему, что и первому», Ганди выдвигает идеал экономического благополучия *для всех* членов общества, который он противопоставляет утилитаристскому и социалистическому идеалу благополучия *для большинства*[364].

---

[361] См.: Ibid. Vol. 80. P. 300.
[362] Ibid. Vol. 47. P. 91.
[363] См.: Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 282.
[364] См.: CWMG Vol. 8. P. 241; Vol. 85. P. 7.

Ганди называл себя социалистом[365], противопоставляя радикальным течениям социализма, сторонники которых настаивают на насильственном перераспределении материальных благ, свой «истинный социализм», основанный на ненасилии. «Социалистический» идеал Ганди, однако, не предполагает создания богатого и процветающего общества, хотя мыслитель и называет его «всеобщим благоденствием». Он призывает лишь к открытию равного доступа к ресурсам, требующимся для удовлетворения первейших потребностей индивидов. Он пишет: «Реальный смысл равного распределения в том, что каждый человек должен иметь средства, необходимые для удовлетворения всех его естественных потребностей, – и не больше»[366]. Таким образом, с экономической точки зрения его идеал предстает как общество, в котором преодолены крайности нищеты, но все его представители живут примерно с одинаковой скромностью или даже в умеренной бедности[367].

Вместе с этим, как реалистически мыслящий человек, Ганди понимает неосуществимость своего идеала и выдвигает в качестве первоочередной задачи смягчение экономического неравенства. Признавая также сложность в достижении идеала безгосударственности, он выступает за уменьшение роли государства в жизни общества и повторяет слова Г. Д. Торо: «...то правительство лучшее, “которое правит меньше”»[368].

При общем реалистическом характере мышления Ганди в его текстах изредка встречаются утверждения возможности осуществления идеала. Мы связываем это с проявлением религиозного аспекта его философии и предлагаем рассматривать эти допущения в контексте его эсхатологических взглядов. Так, в беседе с одним индийским студентом он критикует семейный образ жизни и высказывается о возможных перспективах всеобщего безбрачия: «Ты боишься, что тогда настанет конец творения? Нет. Последним логическим результатом должно стать не угасание человеческого рода, но переход его на высший план»[369].

---

[365] См.: Ibid. Vol. 8. P. 241; Vol. 85. P. 7.
[366] См.: Ibid. Vol. 8. P. 241; Vol. 72. P. 399.
[367] См.: Dhebar U. N. Lectures on Gandhian Philosophy. – Annamalainagar: Annamalai University, 1963. P. 40.
[368] CWMG Vol. 47. P. 91.
[369] Ibid. Vol. 25. P. 252.

В рассуждениях о развитии общества Ганди подчеркивает различные аспекты этого процесса. Определяя критерии прогресса (повсеместное распространение ненасилия и физического труда, расширение свободы индивидов в обществе, усиление их добровольного самоограничения и рост их чувства собственного достоинства), мыслитель акцентирует внимание на кумулятивном аспекте развития. Стадиальный же аспект развития Ганди подчеркивает в размышлениях об этапах прогресса и о возможности, пусть и маловероятной, выхода людей на качественно новый духовный и нравственный уровень и создания ненасильственной цивилизации. На структурный аспект он обращает внимание, описывая изменения внутреннего устройства, которые, по его мнению, должны сопровождать развитие общества: смягчение социального неравенства, снижение роли государства в жизни общества, уменьшение числа крупных городов, развитие деревень и др.

В основе развития общества по Ганди лежит деятельность сильных, сознающих свою ответственность и свободу людей. Его подход можно условно назвать личностно-деятельностным. Главными субъектами развития при этом выступают представители наиболее социально активной части общества – сатьяграхи. С их деятельности начинаются преобразования в обществе, они осознают проблемность социального бытия, постоянно совершенствуются сами и передают импульс развития окружающим. Ганди пишет: «История показывает, что все реформы начинались с одной личности. Результаты с трудом достигаются без тапасьи. Страдания, которым повергаются во время сатьяграхи, – это тапасья в чистейшей форме»[370].

Однако развитие трудно осуществить как в масштабах конкретной личности, так и всего общества: «Человек должен выбирать между двумя путями – вверх или вниз, но так как в нем есть животное начало (brute), он скорее выберет путь вниз, чем вверх. Особенно если путь вниз предстает перед ним в прекрасных одеяниях»[371]. Отсюда актуальность проблемы приобщения к развитию склонного

---

[370] Ibid. Vol. 13. P. 524.
[371] Цит. по: Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. P. 104.

к инертности большинства. «Тапасья Иисуса Христа, – пишет Ганди, – хотя и была безграничной, оказалась недостаточной для нужд Европы. Европа не одобрила Христа. Вследствие невежества она пренебрегла чистым образом жизни Христа. Множество Христов предложат себя как жертву на отвратительный алтарь Европы, и только тогда понимание придет на этот континент. Но Иисус навсегда останется первым среди них»[372]. Сатьяграх, согласно Ганди, – это идеал, к которому должен стремиться каждый человек. Поэтому люди, еще не ставшие сатьяграхами, являются потенциальными субъектами развития общества. Они также оказывают определенное влияние на общественные процессы, хотя значительно меньшее, чем сатьяграхи. Большие массы людей остаются инертными как в силу объективных, так и в силу субъективных причин. В первом случае они не имеют возможностей для развития, во втором – не осознают необходимости развиваться. Для экономически слаборазвитых стран наиболее актуальной остается первая проблема. К их числу относится Индия, где большинство страдает от бедности, бесправия, нехватки медицинской помощи и образования.

Для решения проблемы приобщения больших масс народа к развитию необходимо сначала изменить внешние условия их жизни, т. е. решить наиболее острые социальные проблемы. Ганди видел причину большинства социальных проблем в процессах, происходящих в современной техногенной цивилизации. Запад идет по пути наращивания экономического потенциала, развития техники и внешних форм организации общества, а не совершенствования человека. В результате машинное производство вытесняет ручной труд, и большие массы людей лишаются работы. Это приводит к сосредоточению капитала в руках немногих, что усугубляет экономическое неравенство. Машинное производство, по мнению Ганди, также значительно ухудшает условия жизни женщин, вынужденных выполнять тяжелую работу на заводах[373]. Все эти обстоятельства остро ставят вопрос о физическом выживании бедных слоев населения и мешают

---

[372] CWMG Vol. 13. P. 524.
[373] См.: Ibid. Vol. 10. P. 58.

им нормально развиваться. Ганди пишет: «Еда и одежда всегда будут первыми жизненными потребностями. Жизнь как таковая становится невозможной, если эти две (потребности – *Е. Б.*) не удовлетворены»[374].

Говоря о возможных путях улучшения условий жизни бедного большинства, Ганди апеллирует к представителям различных слоев общества, не придавая большого значения деятельности государства в этом направлении. Изменять условия своей жизни, по его мнению, должны и сами представители низших социальных слоев. Ганди часто обращается к чувству собственного достоинства женщин, работников физического труда, бедняков, а повсеместное распространение различных ремесел рассматривает как способ обретения ими большей экономической самостоятельности.

Не меньшую роль в улучшении положения социально незащищенных слоев должны, по его мнению, сыграть состоятельные члены общества. Их он призывает добровольно отказаться от владения промышленными предприятиями и рассматривать себя как служителей и попечителей народа[375].

Деятельность государства, согласно Ганди, не оказывает существенного влияния на развитие общества. Однако мы полагаем, что государство тоже занимает определенное место в его концепции социального развития, хотя он не высказывается об этом открыто. Несмотря на склонность к анархизму, Ганди в своей социальной и политической деятельности был вынужден часто обращаться к государственной власти, когда призывал к принятию тех или иных законов, а также во время борьбы за политическую независимость страны. Во многом это связано с его юридическим образованием.

Намек на признание роли государства в социальном развитии звучит в высказываниях о подчиненности политической власти общественным интересам, соотнесенных с вишнуитским идеалом рамараджьи. Ганди пишет: «Для меня политическая власть – это не цель, но одно из средств, дающих людям возможность улучшить их условия в каждой сфере их жизни… Таким образом,

---

[374] Ibid. Vol. 71. P. 95; См. также Gandhi M. K. Towards Non-Violent Socialism. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1951. P. 24.
[375] См.: CWMG Vol. 45. P. 329.

если я хочу политической власти, – то для реформ, ради которых Конгресс существует»[376]. И в другом месте: «Правители – это защитники и представители своих подчиненных. Если пойти дальше, то можно сказать, что настоящий король является слугой своих подданных»[377].

Улучшение внешних условий жизни беднейших слоев населения мы предлагаем рассматривать как подготовку к процессу социального развития, который начинается со второго этапа. На этом этапе происходит передача творческого импульса от сатьяграхов как наиболее развитой части общества, к инертному большинству и дальнейшее развитие последних с перспективой превращения их в сатьяграхов.

Мы находим в философии Ганди три основных средства приобщения к развитию инертного большинства: подражание (мимесис), образование и сатьяграха.

Ганди придавал большое значение подражанию. В предыдущем параграфе уже говорилось о том, что сатьяграх влияет на окружающих его людей, подавая им пример нравственного поведения. В «Хинд сварадже» Ганди, призывая отказаться от товаров машинного производства, пишет: «Тому, что смогут сделать немногие, будут подражать остальные… То, что делают лидеры, будет с радостью делать и народ»[378]. Принцип подражания Ганди также кладет в основу своей теории воспитания: «Нам нужно научиться – насколько это возможно – жить так, как мы хотим, чтобы жило следующее поколение»[379].

Под образованием Ганди понимает усилия, направленные на раскрытие изначально заложенных в человеке способностей[380]. Цель образования он видит в постижении человеком собственного духовного «Я», а также в развитии тела и ума. Последнее означает не наращивание физической силы и приобретение теоретических знаний, но подчинение ума и тела духу, т. е. повышение способности к самоконтролю, воспитание характера. Ганди пишет: «Человек

---

[376] Ibid. Vol. 47. P. 91.
[377] Ibid. Vol. 26. P. 154.
[378] Ibid. Vol. 10. P. 59.
[379] Ibid. Vol. 49. P. 467.
[380] См.: Ibid. Vol. 30. P. 58.

состоит из трех частей: тела, ума и духа. Из них – дух единственный неизменный элемент в человеке. Тело и разум функционируют за счет него. Поэтому мы можем назвать образованием то, что раскрывает свойства духа»[381]. Изучение наук или искусств Ганди не считает обязательным и ставит их на второе место после постижения атмана: «Настоящее образование – это то, которое помогает нам познать атмана, наше действительное «Я» (true self), Бога и Истину. Для получения такого образования некоторые могут почувствовать потребность в изучении литературы, другие – в изучении физических наук, а третьи – искусства. Но каждая ветвь образования должна иметь целью познание себя»[382]. При этом вопрос о внешних формах организации образования Ганди считает второстепенным. Он настаивает на том, что маленьких детей необходимо воспитывать дома в семье, часто говорит о необходимости самообразования и взаимного обучения людей, живущих по соседству, а представление о том, что «для образования нужны отдельное здание под названием “школа” и учитель», он называет заблуждением[383].

Главным способом приобщения людей к развитию является сатьяграха. Это учение – смысловой центр философских представлений Ганди, оно объединяет и конституирует другие значимые для него понятия и идеи. В качестве синонимов сатьяграхи Ганди использует понятия «сила Истины» (Truth-force), «сила Любви» (Love-force) и «сила души» (soul force)[384], а ее сущность он видит в противопоставлении внутренних сил нравственно развитой личности любой несправедливости, с которой ей приходится сталкиваться. Ганди пишет своей последовательнице-датчанке: «Что должен делать человек, – так это жить жизнью, наполненной любовью, посреди ненависти, которую мы видим повсюду»[385]. В другом месте он говорит: «Сатьяграха означает сопротивление неправде с помощью праведных средств (truthful means). К ней может прибегнуть любой человек в любое время и в любом месте, даже если он будет одинок. Если

---

[381] Ibid. P. 58–59.
[382] Ibid. Vol. 50. P. 182.
[383] См.: Ibid. P. 183.
[384] Ibid. Vol. 13. P. 442.
[385] Ibid.

он сохраняет дух самоотверженности, она (сатьяграха – *Е. Б.*) всегда принесет успех»[386].

Любая кампания сатьяграхи предполагает наличие двух целей: *конкретной* (политической, социальной, экономической или даже бытовой) и *общей*, вытекающей из её философских оснований. Общая цель – это совершенствование сатьяграха и – через взаимодействие с ним – его оппонента. Ганди подчеркивает различие между сатьяграхой и другими формами противоборства, акцентируя взаимную пользу, которую извлекают обе стороны: «Это оружие, которое освящает (sanctifies) обоих: и того, кто владеет им, и того, против кого оно направлено»[387]. Участник сатьяграхи, даже если она окажется неуспешной, останется в выигрыше, т. к. получит нравственный опыт: «Сатьяграха – это не игра, в которой один может как победить, так и потерпеть поражение. В ней нет места неудаче»[388]. Таким образом, мы предлагаем определять сатьяграху как взаимно соотнесенное нравственное развитие двух вовлеченных в нее субъектов: *сатьяграха* (человека, практикующего сатьяграху) и его *оппонента*.

Человек, практикующий сатьяграху, должен постоянно совершенствоваться посредством самопознания, самоограничения и труда. Культивирование высшего начала в себе и осознание сатьяграхом своего достоинства задают высокую норму отношения к оппоненту, в частности, подразумевают признание равной ценности Другого, основанное на видении в нем духовного начала и – как результат – отказ от применения насилия. Сам сатьяграх при этом должен быть готов быть униженным или даже подвергнуться насилию со стороны оппонента, что обязан вынести спокойно[389]. Страдания сатьяграха, согласно Ганди, имеют ценность, т. к. способствуют тапасье – накоплению духовной энергии. Он пишет: «Если мы (сатьяграхи – *Е. Б.*) вступаем в битву, то не для того, чтобы причинить

---

[386] Ibid. Vol. 10. P. 500.
[387] Ibid. Vol. 16. P. 123.
[388] Ibid. Vol. 12. P. 342.
[389] См. напр.: Ibid. Vol. 15. P. 191; Gandhi M. K. Speeches and Writings. – Madras: G. A. Natesan, 1922. P. 183; Рыбаков Р. Б. Ненасильственная борьба за мир без насилия (Ахимса в индийской традиции и в учении М. К. Ганди) // Пацифизм в истории. Идеи и движения мира. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 1998. С. 143.

беспокойство правительству. Мы только хотим претерпеть страдание, совершить тапасью, добиваясь цели»[390].

Стойкость в страдании и готовность к жертве дают сатьяграху возможность продемонстрировать оппоненту пример силы духа. Противопоставляя проявление собственного духа силе оружия оппонента, сатьяграх не усиливает в последнем его животное начало, а напротив, апеллирует к его совести, заставляет его устыдиться собственного недостойного поведения[391].

Это представляется нам первым шагом на пути преображения соперника и трансформации изначально конфликтной ситуации в диалог. За этим должен последовать осознанный и свободный нравственный выбор бывшего оппонента в пользу развития своего духовного начала. Что в свою очередь должно изменить его отношение к человеку, практиковавшему против него сатьяграху, в частности, привести к признанию его внутреннего достоинства.

Таким образом, осознание и взращивание собственного достоинства, сопряженное с уважительным отношением к достоинству Другого, которое практикует только одна из сторон сатьяграхи, должно привести к аналогичным изменениям во внутренней жизни другой стороны, т. е. подтолкнуть ее к нравственному развитию. «Подчинение моральной силе не может не увеличить престиж и достоинство подчиняющегося»[392], – заключает Ганди. Отношения двух субъектов при этом должны трансформироваться из противоборства в подлинный диалог.

Нравственное развитие большого числа людей должно в перспективе привести к положительным изменениям в сфере социальных отношений, что должно повлечь за собой развитие в остальных областях жизни общества. Рассмотрим этот процесс на примере представлений Ганди о должном развитии Индии.

---

[390] CWMG Vol. 12. P. 341.
[391] См. напр.: Рыбаков Р. Б. Ненасильственная борьба за мир без насилия (Ахимса в индийской традиции и в учении М. К. Ганди) // Пацифизм в истории. Идеи и движения мира. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 1998. С. 145.
[392] CWMG Vol. 15. P. 142.

В основу проекта развития своей страны Ганди кладет идеи, воспринятые как из традиционной индийской мысли, так и из западной философии. Для выявления происхождения конкретных идей обратимся к его представлениям о восточной и западной цивилизациях. Как мы упоминали, в «Хинд сварадже» Ганди подробно останавливается на описании двух типов цивилизаций: «истинной» и «современной». Первый тип близок по значению понятию «традиционное общество», разработанному теоретиками модернизации, однако не совпадает с ним, поскольку в нем имплицитно присутствуют некоторые современные западные ценности.

Главную черту «истинной цивилизации» Ганди видит в намеренном сдерживании технического прогресса и перенесении акцента на духовные и нравственные ценности[393]. «Цивилизация, – пишет он, – это тот способ действия, который указывает человеку путь долга. Выполнение долга и следование морали – взаимозаменяемые термины. Следовать морали означает достигать господства над нашим умом и нашими страстями. Поступая так, мы познаем себя»[394]. Ганди использует понятие «истинная цивилизация» главным образом применительно к доколониальной Индии, а также к части своей страны, слабо затронутой техническим прогрессом.

Основой «современной цивилизации» Ганди называет стремление к материальному комфорту и техническому прогрессу, происходящее в ущерб общественной морали и духовности. Мыслитель пишет: «Эта цивилизация не обращает внимания ни на мораль, ни на религию. Ее сторонники беззастенчиво утверждают, что их дело – не учить религии. Некоторые даже рассматривают ее как продукт суеверия… Цивилизация стремится к расширению физического комфорта и, к сожалению, терпит неудачу даже в этом»[395].

Ганди вкладывает различные смыслы в содержание термина «современная цивилизация». В одних текстах он отождествляет «западную/европейскую» и

---

[393] См.: Ibid. Vol. 10. P. 37.
[394] Ibid.
[395] Ibid. P. 20–21.

«современную» цивилизации[396]. Особенно показательно его определение западной цивилизации как молодой, существующей не более полувека[397]. В других текстах он различает эти понятия: «Нет такой вещи, как западная или европейская цивилизация, но есть современная цивилизация, полностью материальная»[398]. Понятие «современный» (modern) Ганди наделяет исключительно негативным смыслом, словно не признавая, что многие идеи были позаимствованы им из современной (в широком смысле) западной социальной мысли. Поэтому явно выраженное критическое отношение к Западу соседствует в его философии с обращением к западным ценностям.

В представлениях Ганди о Западе мы различаем два аспекта, которые условно обозначаем как «технократический» и «христианоцентрический». С одной стороны, он критикует современную машинную цивилизацию за преимущественное внимание к материальной сфере в ущерб духовной, наделяя ее такими эпитетами, как «больная», «безумная», «сатанинская». Это явно относится к «технократическому» аспекту цивилизации Запада. С другой стороны, под сильным влиянием христианства (в том числе опосредованным современной западной религиозной мыслью) он видит в цивилизации Запада духовное содержание. И поэтому в образе Запада у Ганди присутствует две стороны: явная технократическая, которую он отождествляет с понятием «современная цивилизация», и имплицитная христианоцентрическая.

Идейной основой технократического аспекта цивилизации являются представления о возможности улучшения условий человеческого существования за счет изменения форм политической, экономической или социальной организации общества, развития техники, т. е. за счет трансформации мира вокруг человека без изменения его нравственной основы. Под христианоцентрическим аспектом цивилизации мы понимаем комплекс философских идей и представлений, берущих начало в христианском вероучении. Для всех современных западных мыслителей, оказавших влияние на Ганди (Торо, Раскин,

---

[396] См.: Ibid. Vol. 8. P. 244; Vol. 14. P. 299.
[397] См.: Ibid. Vol. 8. P. 374; Vol. 9. P. 389.
[398] Ibid. Vol. 9. P. 479.

Эмерсон, Карпентер, Аллен и др.), характерно обращение к христианским ценностям, внимание к внутренней жизни человека и призывы к нравственным изменениям. И Ганди как религиозный мыслитель отрицает технократическую модель развития общества и придерживается взглядов, аналогичных христианоцентрическим. Он пишет: «Возрастание материального комфорта, как это повсеместно можно установить, никоим образом не способствует моральному росту»[399].

Христианоцентрический аспект современной западной цивилизации содержательно близок «истинной цивилизации». Ганди подчеркивает сходство образов жизни людей Запада и Востока в доиндустриальный период[400], а следовательно, современных европейцев, не принявших модернизационных изменений, можно условно отнести к сторонникам «истинной цивилизации».

В числе наиболее значимых индуистских идей, положенных Ганди в основу проекта развития своей страны, можно назвать идеи мокши как конечной цели развития; всеобщего духовного единства и ахимсы как основы должных социальных отношений; дхармы, карма-марги и брахмачарьи как компонентов должных экономических отношений.

Из западной мысли Ганди воспринял главным образом правовые и экономические идеи, имеющие глубокие христианские корни: идеи справедливости, всеобщего экономического благополучия; онтологическую трактовку социального равенства и внутреннего достоинства всех людей, независимо от их положения в обществе.

В его философии прослеживаются также идеи, сформированные в результате двойного влияния: идеи ненасилия (индуизм, христианство, Л. Н. Толстой), социальной справедливости (древнеиндийский идеал рамараджьи, христианство, социализм), отказа от заботы о завтрашнем дне, как выражения доверия Богу (вишнуизм, христианство).

---

[399] Ibid.; см. также: Vol. 13. P. 314.
[400] См.: Ibid. Vol. 9. P. 497.

Как мы упоминали, в проекте должного развития Индии, предложенном Ганди, присутствуют две промежуточные цели – ближайшая и отдаленная, ведущие к мокше как главной цели общественного прогресса. Если ближайшая цель проекта должного развития Индии – смягчение или решение характерных для индийского общества социальных проблем, то отдаленная цель – создание на субконтиненте идеального общественного порядка, призванного обеспечить наилучшие социальные, политические и экономические условия для духовного развития индивидов и, в частности, для достижения ими мокши. Обретение страной независимости предстает в философии Ганди как часть отдаленной, но не конечной цели развития, которую он обозначает тождественными понятиями рамараджья, дхармараджья и сварадж. Ганди пишет: «Этот мир – странное место. Некоторые из нас (Ганди, очевидно, имеет в виду и себя – *Е. Б.*) стремятся пройти сквозь него, не попав в сети различных порабощающих забот. Для некоторых сварадж означает власть дхармы – рамараджью. Они не могут терпеть попрание моральных принципов. Для них путь к свараджу – это путь, ведущий к мокше. Сварадж – важная веха на этом пути. Они верят, что, не пройдя его, они не смогут достичь мокши»[401].

Эти представления нашли отражение в его политической деятельности. Ганди неоднократно выступал с обращениями к соотечественникам с призывами решать конкретные политические задачи ради создания идеального общества. В его текстах встречаются упоминания о том, что необходимыми средствами достижения рамараджьи или дхармараджьи являются сатьяграха, привлечение женщин к политической борьбе, несотрудничество с правительством, бойкот соляного налога, отказ от приобретения европейских товаров (*свадеши*) и

---

[401] Ibid. Vol. 27. P. 235. Это утверждение дает нам основание не согласиться с мнением М. Т. Степанянц о тождестве у Ганди понятий «мокша» и «сварадж» (Степанянц М. Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1992. С. 12–13). Также мы не согласны с ее утверждением о нетрадиционной трактовке мокши у Ганди: «Мокша интерпретируется им не как освобождение от телесного, земного, наконец, от жизни как таковой, но напротив, как утверждение последней на соответствующих здоровых основаниях» (Там же. С. 13). Ганди приписывал мокше разные значения, и наряду с нетрадиционными трактовками (освобождение от страстей и привязанностей, постижение Бога и др.) в его текстах встречается и традиционное определение мокши как освобождения от цепи перевоплощений (CWMG Vol. 23. P. 102, Vol. 25. P. 252). Поэтому мы различаем эсхатологическое измерение в проекте Ганди.

развитие ручного прядения (*кхади*)[402]. Таким способом Ганди апеллирует к религиозным чувствам соотечественников и придает своей политической деятельности духовное значение.

Социальные проблемы, с которыми столкнулась Индия в период модернизации, можно условно разделить на две группы. К первой относятся традиционные индийские установления и обычаи, осмысленные современными незападными мыслителями как проблемные; ко второй – проблемы, связанные с модернизационными изменениями и вызванные колониальной политикой Британской империи.

Причину проблем первого типа Ганди усматривает в неверном отношении индийцев к своей традиции и, в частности, к священным текстам. Он предостерегает от буквального следования традиционным предписаниям, т. к. во-первых, «шастры утверждают некоторые неизменные принципы, в то время как некоторые другие связаны с конкретным временем и местом, и применимы только к этим обстоятельствам»[403]; во-вторых, сами тексты могут оказаться неаутентичными или в них могут содержаться дополнения или искажения. Особенно критически Ганди относится к текстам *смрити*[404], вторичным по отношению к «ведийскому канону», считающемуся в традиционной индийской мысли боговдохновенным и неоспоримым. Он считает, что искажение этих текстов отражает общую профанацию индуизма и является причиной многих социальных проблем: «Неразумно отстаивать то, что авторы различных смрити пишут о женщинах. Детские браки, ограничения для вдов и другое зло обязаны своим происхождением предписаниям смрити. Помещение женщин на один уровень с *шудрами* (представителями низшей – четвертой варны – *Е. Б.*) нанесло неописуемый вред индусскому обществу… Я считаю себя ортодоксальным индусом, и мои выпады (против индуизма – *Е. Б.*) происходят из желания очистить индуизм от дефектов и восстановить его былую славу… Я пытаюсь показать, что несовершенство смрити связано со вставными эпизодами, стихами,

[402] См.: Ibid. Vol. 18. P. 398–399; Vol. 20. P. 113; Vol. 27. P. 125–126; Vol. 43. P. 113; Vol. 45. P. 329.
[403] Ibid. Vol. 24. P. 70.
[404] *Смрити* – комплекс текстов, содержащих священное предание индуизма. Обычно противопоставляется *шрути* – священному писанию.

добавленными людьми, которых мы считаем *смритикара* (создателями смрити – *Е. Б.*) в период нашего упадка»[405]. Для определения истинности религиозного текста или традиционного установления Ганди предлагает обращаться к разуму и опыту: «Ничто не может быть принято как слово Божье, если это нельзя проверить умом или оно не может быть дано в духовном опыте»[406].

Критерием истинности при этом служит соответствие установления или текста нравственным нормам: «Если какое-либо установление в шастре противоречит истине, ненасилию и брахмачарье, оно неаутентично, какой бы ни была шастра, содержащая его. Шастры не выше разума. Мы можем отвергнуть любые шастры, которыми не может руководствоваться разум»[407].

Соблюдение этических норм Ганди ставит выше следования предписаниям текстов даже в том случае, если аутентичность последних не вызывает сомнений: «Если я узнаю, что в таких текстах, как Веды, Упанишады, Бхагавадгита, смрити и др. ясно показано, что они претендуют на божественное обоснование неприкасаемости… то ничто на этой земле, не удержит меня в индуизме»[408].

В ряду проблем, связанных с сохранением в индийском обществе традиционных норм и ценностей, для Ганди наиболее значимыми были проблемы детских браков, гендерного и кастового неравенства. Внимание к первой проблеме связано с его личным негативным опытом в этой сфере. Ганди пишет: «Куда бы я ни пошел, я вижу неизмеримые несчастья, порожденные детскими браками. Я не знаю никакой пользы от детских браков»[409]. Ганди выступает также за повторное замужество несовершеннолетних вдов, не поддерживая при этом повторное замужество женщин, овдовевших в зрелые годы[410]. Напомним, что запрет на повторное замужество вдов был законодательно отменен в 1856 г., и Ганди в этом случае отступает от основной социально-реформаторской линии мыслителей Индийского Возрождения. Объясняя свою позицию, Ганди подчеркивает, что воздержание от повторного брака должно носить свободный и

---

[405] Ibid. Vol. 14. P. 204.
[406] Ibid. Vol. 63. P. 153.
[407] Ibid. Vol. 19. P. 328.
[408] Ibid. Vol. 57. P. 7.
[409] Ibid. Vol. 31. P. 124.
[410] См.: Ibid. Vol. 30. P. 358–359.

осознанный характер, а не быть результатом принуждения. Он пишет: «Оставаться вдовой по принуждению – это грех, но поступать так по своей свободной воле – это добродетель, которая придает красоту душе и поступкам, т. к. охраняет чистоту общества. Утверждать, что пятнадцатилетняя девочка остается вдовой по своей воле – это сущая дерзость и невежество»[411]. Таким образом, Ганди наделяет воздержание от повторного замужества чертами этической ценности и придает ему рекомендательный, а не обязательный, как это было в традиционном обществе, характер.

С положением женщин связана другая важная проблема – *парда*, или затворничество. В статье «Зло парды» Ганди пишет: «Вера, что все древнее – благо, порождает множество неверных действий… Какой бы древней ни была парда, разум не может принять ее сегодня. Зло, принесенное ею, самоочевидно»[412]. Далее он перечисляет девять пунктов о вреде парды, среди которых препятствие к получению образования для самой женщины и ее детей, негативное влияние на характер (формирование застенчивости и чувства неполноценности) и на здоровье, невозможность участвовать в борьбе за сварадж и др.

Многие проблемы, связанные с установлениями индуизма, в том числе решенные на законодательном уровне предшественниками Ганди, представляют собой освященные и закрепленные традицией проявления гендерного неравенства. Однако Ганди видит причины бесправия женщин не только в традиции индуизма, но и в деятельности мужчин. Он пишет: «Я бескомпромиссен в вопросе прав женщин… Но устранение неравенства в правах (legal unequalities) будет всего лишь полумерой. Корень этого зла лежит гораздо глубже, чем думает большинство людей. Он лежит в мужской жадности к власти и женщине, и еще глубже – во взаимной похоти обоих. Мужчина всегда жаждет власти. Обладание имуществом дает ему власть»[413]. И в другом месте: «Борьба трудна для них (женщин – *Е. Б.*) и я не порицаю их. Я порицаю мужчин. Мужчины издают

---

[411] Ibid. Vol. 27. P. 362.
[412] Ibid. Vol. 41. P. 88.
[413] Gandhi M. K. Conquest of Self. – Bombay: Thacker & Co., 1943. P. 153.

законы против них. Мужчина рассматривает женщину как свое орудие труда (tool)»[414].

Осмысливая проблему кастового неравенства, Ганди в первую очередь критикует неприкасаемость. Главным образом его критика направлена против факта исключенности неприкасаемых из системы *варнашрамы*[415] и восприятия их в качестве отдельного социального слоя. Ганди пишет: «Отдельность неприкасаемых как класса – это пятно на лбу Индии. Кастовая система – это препятствие, а не грех. Но неприкасаемость – это грех и большое преступление, и если индуизм не убьет этого змея, пока еще есть время, он будет пожран им. Неприкасаемых не следует рассматривать как выброшенных за пределы индуизма»[416]. Как и в случае с критикой гендерных проблем, Ганди подчеркивает, что неприкасаемость не санкционирована священными текстами или традиционными установлениями и связана с упадком индуизма[417]. Исключение составляет его письмо А. С. Алтекару, в котором он признает наличие упоминаний о неприкасаемости в древних священных текстах, но подчеркивает, что «она была не врожденной, а приобретенной практикой»[418].

К группе социальных проблем, обострение которых вызвано модернизационными процессами, относятся проблемы бедности, безработицы и коммунализма.

Отношение Ганди к бедности амбивалентно: с одной стороны, он осознает вынужденную бедность как проблему, с другой, – возводит добровольную бедность в ранг этической ценности. «В настоящее время, – пишет он, – мы должны принять бедность как достижимый идеал и поступать соответственно – насколько мы можем»[419].

Осмысливая причины бедности в своей стране, Ганди называет ряд экономических факторов: рост безработицы, особенно среди сельского населения,

---

[414] CWMG Vol. 62. P. 157.
[415] *Варнашрама* – традиционная организация индийского общества, предписывающая комплекс правил (дхарма), регулирующих поведение представителей определенных сословий (варн) в определенные возрастные периоды (ашрамы).
[416] Ibid. Vol. 14. P. 73.
[417] См.: Ibid. P. 75. Vol. 57. P. 7.
[418] Ibid. Vol. 52. P. 157.
[419] Ibid. Vol. 27. P. 233; см. также: Vol. 71. P. 240.

упадок традиционных ремесел и сельского хозяйства, вызванные внедрением промышленного производства. Однако глубинный корень этой проблемы он видит в забвении индийским обществом этических ценностей и в избрании вслед за Западом ложного пути внешнего технического развития.

В текстах Ганди часто встречаются утверждения, что отступление от тех или иных традиционных индийских или западных нравственных норм ведет к усилению экономического неравенства и массовой вынужденной бедности. Одной из причин этих проблем он считает стремление к накоплению богатств, вызванное склонностью к чувственным удовольствиям. Ему мыслитель противопоставляет ценности воздержания и самоограничения. Отказ от чувственных удовольствий подразумевает также внешнюю простоту жизни и сдержанность в потребительском поведении[420], что, в свою очередь, должно вести к осуществлению идеала социальной справедливости. Ганди пишет: «Если бы каждый владел лишь тем, что ему необходимо, никто не испытывал бы нужды, и все жили бы в довольстве»[421]. И в другом месте: «Цивилизация в подлинном значении этого слова подразумевает не увеличение, но осознанное и добровольное сокращение желаний. Только это ведет к настоящему счастью и удовлетворенности и расширяет возможности для служения»[422].

Ганди призывает также к соблюдению таких традиционных индуистских ценностей, как *апариграха* (нестяжательство) и *астея* (воздержание от присвоения чужого имущества): «Необладание тесно связано с отказом от воровства. Вещь, в действительности не украденная, тем не менее, должна быть классифицирована как украденное имущество, если мы владеем ею без нужды в ней»[423]. Ганди пишет об астее: «Человек, соблюдающий принцип отказа от присвоения чужого имущества, займется постепенным сокращением своих желаний. Значительная часть удручающей бедности в этом мире вызвана пренебрежительным отношением к принципу воздержания от воровства»[424].

---

[420] См.: Dhebar U. N. Lectures on Gandhian Philosophy. – Annamalainagar: Annamalai University, 1963. P. 40–41.
[421] CWMG Vol. 44. P. 103.
[422] Ibid. P. 103–104.
[423] Ibid. P. 103.
[424] Ibid. P. 90.

Отметим, что брахмачарья, апариграха и астея являются частью *ямы* – первой, аскетической ступени в системе *раджа-йоги*. Также они входят в *панчамахаврату* (систему «пяти великих обетов», принятую в джайнизме), а две из них (воздержание от чувственных удовольствий и от присвоения чужого имущества) являются частью буддийского этического кодекса – *панча шилы*. Это свидетельствует о значительном влиянии традиционных индийских аскетических практик на экономические взгляды мыслителя.

В ряду причин, вызывающих экономическое неравенство, Ганди называет пренебрежительное отношение к труду ради хлеба насущного (bread labour). Он повторяет слова апостола Павла (2 Фес. 3: 10): «Как может человек, не выполняющий физического труда, иметь право есть?»[425], и называет такого человека вором[426].

Отступление от перечисленных нравственных норм, порождающее и усугубляющее экономическое неравенство, по мнению Ганди, является следствием слабости религиозной веры. Как вишнуит он придерживался идеала полного доверия адепта к Богу, характерного также и для христианства. Ганди видит в стремлении к накоплению материальных благ проявление недоверия к Богу. Он пишет: «Наше незнание или пренебрежение к Божественному закону, каждый день дающему человеку его хлеб и не более, увеличивает неравенство, со всеми сопутствующими ему невзгодами. У богатых есть излишние запасы вещей, в которых они не нуждаются…, в то время как миллионы голодных умирают от недостатка пищи»[427]. Ганди предпочитает уповать на Бога и в вопросе о справедливом распределении материальных благ, отрицая значение соответствующих экономических теорий и выступая против насильственного передела имущества, к которому призывали социалисты. Он пишет: «Бог дает каждому в соответствии с его потребностями… Опыт показывает, что в обществе существует разница в потребностях. Но мы не знаем закона, которым она управляется. Все, что можно сделать сейчас, – это попытаться сократить различия

---

[425] Ibid. P. 149.
[426] См.: Ibid. Vol. 32. P. 156; Vol. 44. P. 149.
[427] Ibid. P. 103.

настолько, насколько это возможно. Сокращение может быть осуществлено мирной агитацией и созданием общественного мнения. Его невозможно достичь применением силы»[428]. Ганди призывает полностью довериться Богу, преодолеть страх, связанный с заботой о завтрашнем дне, и отказаться от накопления излишних материальных благ. Обращаясь к евангельскому образу (Мф. 6: 25–34), он пишет: «Совершенное воплощение идеала необладания требует, чтобы человек, подобно птицам, не имел бы ни крыши над своей головой, ни одежды, и не запасал бы хлеб на завтра. Конечно, он будет нуждаться в хлебе насущном, но обеспечивать его им – это дело Господа, а не его самого»[429].

Часть вины за экономическое неравенство Ганди возлагает на неимущих. По словам Р. Дивана: «…Ганди верил, что, согласно Гите, человек не может подвергаться эксплуатации, если сам не содействует этому»[430].

Экономические процессы, сопровождающие модернизацию, привели к обострению проблемы бедности как следствия увеличения числа безработных. Развитие фабричного производства и рост городов стали причиной упадка традиционных ремесел и сельского хозяйства, что стало первой причиной появления большого числа безработных. Ганди пишет: «Причина, по которой наш средний жизненный уровень так плачевно низок, причина по которой мы становимся все беднее и беднее, заключена в том, что мы пренебрегали нашими 700 000 деревень. Мы, конечно, думали о них, но только в той степени, как их эксплуатировать»[431]. Главным образом проблема безработицы затрагивает крестьянскую часть страны: «Если он (читатель – *Е. Б.*) хочет представить костяк индийского общества, то ему следует подумать о восьмидесяти процентах населения, работающих на собственной земле и практически незанятых по крайней мере пять месяцев в году и живущих, следовательно, у черты голода»[432].

Другой причиной роста безработицы становится широкое внедрение промышленного производства. Критика машинной цивилизации, предпринятая

---

[428] Ibid. Vol. 84. P. 5.
[429] Ibid. Vol. 44. P. 103.
[430] Diwan R. Mahatma Gandhi, Amartya Sen, and Poverty // Gandhi Marg. 1999. Vol. 20. № 4. P. 431.
[431] CWMG Vol. 60. P. 462.
[432] Ibid. Vol. 21. P. 391.

Ганди, связана прежде всего с осмыслением проблемы безработицы. Он пишет: «То, против чего я протестую – это безумие из-за машинам, а не машина как таковая. Безумие из-за того, что они называют работосберегающей механизацией. Люди продолжают “экономить труд”, пока тысячи остаются без работы и выброшены на улицу умирать от голода»[433]. При этом Ганди подчеркивает, что сберегающие труд технологии особенно неприемлемы для Индии, располагающей большими человеческими ресурсами: «Есть различие между цивилизацией Востока – цивилизацией Индии – и Западом... Малонаселенная Америка, возможно, нуждается в машинах. Индия же может не нуждаться в них совершенно. Там, где есть миллионы и миллионы незанятых рабочих, нет нужды заботиться о сберегающих труд изобретениях… Причина нашей бедности – в угасании нашего производства и в вытекающей из этого безработице»[434].

Еще одной причиной безработицы, согласно Ганди, является пренебрежительное отношение к физическому труду в сочетании с широким распространением интеллектуально ориентированного образования. Он пишет: «Для большинства людей главной целью, кажется, является получение права на занятие какой-либо должности. Как правило, люди, занимающиеся разными ремеслами или профессиями, получив такое образование, оставляют свои традиционные способы заработка на жизнь и ищут другую работу и, когда преуспеют, думают, что поднялись на новую ступень. В наших школах есть мальчики, принадлежащие к разным ремесленным общинам… Но, получив образование, они вместо того, чтобы повышать стандарты своих традиционных ремесел, бросают их как что-то в сущности незначительное и считают честью стать клерками. Родители также разделяют это ложное мнение. Так, предавая касту и наиболее естественные для нас занятия, мы еще глубже погружаемся в рабство»[435].

Причину напряженности в отношениях между индусами и мусульманами Ганди видит в сохранении некоторых традиционных установлений, а ее

---

[433] Ibid. Vol. 25. P. 251; см. также: Gandhi M. K. Towards Non-Violent Socialism. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1951. P. 5.
[434] CWMG Vol. 60. P. 462–463.
[435] Ibid. Vol. 13. P. 297.

обострение в колониальный период связывает с принципом британской политики «разделяй и властвуй». Он с негодованием отмечает, что ортодоксальные индусы отказываются пить «мусульманскую» воду (т. е. принимать воду из рук мусульман), которую считают ритуально нечистой[436]. Часто причиной конфликтов между индусами и мусульманами становилось убийство последними коров – животных, священных для индусов. Для Ганди вопрос о примирении общин имел не только этическое (воплощение идеала толерантности), но и политическое значение. Впервые он стал поднимать этот вопрос в Южной Африке, понимая, что без объединения общин живущие там индийцы не смогут отстаивать свои права перед колониальными властями. Будучи политическим лидером борющейся за независимость Индии, Ганди сознавал, что коммунализм не только ослабляет освободительное движение, но и угрожает целостности нации.

Ганди был довольно пессимистически настроен в отношении проблемы примирения общин: «Я понял, еще в Южной Африке, что нет настоящей дружбы между индусами и мусульманами… Мой южноафриканский опыт убедил меня, что именно в вопросе о единении индусов и мусульман моя ахимса подвергнется самому суровому испытанию»[437]. Это признание Ганди в «Автобиографии» – произведении, выражающем глубоко личные размышления, – контрастирует с публичными выступлениями, в которых, напротив, доминирует оптимистическое настроение. Ганди обвиняет в обострении конфликтов англичан, а отношения между индусами и мусульманами характеризует как братские. Он пишет: «Я не сомневаюсь, что если британское правительство, которое разделяет нас, оказывая благосклонность одной или другой стороне в зависимости от интересов британцев, исчезло бы сегодня, индусы и мусульмане забыли бы ссоры и стали бы жить как братья, которыми они и являются»[438]. Обвинение в адрес англичан в разжигании межобщинной розни небезосновательны – примерно до 1930–х гг. – времени выхода на политическую сцену Индии поддерживаемой колониальным

---

[436] См.: Ibid. Vol. 39. P. 308.
[437] Ibid. P. 350.
[438] Ibid. Vol. 72. P. 33.

правительством Мусульманской лиги[439] – отношения между индусами и мусульманами были более мирными. Об этом, в частности, свидетельствуют их совместные выступления во время Сипайского восстания 1857–1859 гг. и халифатского движения 1919–21 гг.[440] Однако процитированное высказывание Ганди относится к 1940 г. – к периоду, когда политические отношения между индусами и мусульманами обострились настолько, что масштабные кровопролитные столкновения стали почти неизбежными. Судя по пессимистическому высказыванию из «Автобиографии», Ганди это понимал. На наш взгляд, в частых высказываниях о том, что примирение между индусами и мусульманами произойдет естественным образом вскоре после ухода англичан, выражено стремление национального лидера выдать *должное* (братские отношения между общинами) за *сущее*. При этом он преследует политические цели: ускорение ухода англичан, уменьшение кровопролития и сохранение целостности страны. Подмена сущего должным продиктована общей стратегией, избранной Ганди для достижения этих целей: как этик он обращается к совести англичан, призывая их прекратить вмешательство во внутренние дела колонии, и предлагает соотечественникам свой идеал толерантности, в основе которого – идея общества как единой семьи.

Комплекс мер, направленных на преодоление перечисленных выше социальных проблем и на улучшение внешних условий существования людей, Ганди называл *конструктивной программой*. Наиболее полно ее содержание он изложил в одноименной брошюре, впервые изданной в 1941 г.[441] В ней он определяет конечную цель конструктивной программы как достижение политической независимости: «…Конструктивная программа – это правдивый и ненасильственный путь к достижению *пурна свараджа* (полной независимости –

---

[439] *Мусульманская лига* (основана в 1906 г.) – политическая партия Индии, созданная для защиты интересов мусульман. С 1940 г. лидеры партии выступали за создание отдельного мусульманского государства – Пакистана, чего и добились в 1947 г.

[440] *Халифатское движение* (1919–22) – движение против посягательства Британии на целостность Османской империи и в поддержку турецкого султана, который считался *халифом* – главой всех мусульман-суннитов. Индусы, присоединившиеся к этому движению по призыву Ганди, называли это движение *кхилафатским* (от. хинд. «кхилаф» – «против»), т. е. «протестным», подразумевая протест против британского правления в Индии.

[441] В настоящей работе мы опираемся на второе исправленное и дополненное издание данной брошюры: Gandhi M. K. Constructive Programme. It’s Meaning and Place. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948.

Е. Б.). Ее совершенное воплощение – полная независимость. Представьте себе, что все сорок *кроров* (четыреста миллионов – *Е. Б.*) населения в полной мере занимаются конструктивной программой, которая создана для того, чтобы выстроить нацию с самого основания. Может ли кто-то поспорить с утверждением, что это должно означать полную независимость во всех смыслах этого выражения, включая изгнание иностранных правителей?»[442].

Все мероприятия, предложенные Ганди в рамках конструктивной программы, можно условно разделить на *негативные*, направленные на преодоление характерных для традиционного индийского общества ограничений, и *позитивные*, предполагающие дальнейшие улучшения в различных сферах.

К негативным мерам относится борьба Ганди за отмену неприкасаемости и преодоление гендерного неравенства, чему в брошюре посвящены отдельные главы[443]. Также в эту группу входят его проект реформирования кастовой системы и выступления за отмену обычая детских браков, хотя сам мыслитель не поднимает эти вопросы на страницах указанной работы.

Проблемы кастового и гендерного неравенства Ганди рассматривает в этическом ключе и предлагает для их решения в первую очередь не законодательные меры, а меры, направленные на изменение общественного мнения[444]. Для этого он одновременно апеллирует к совести людей, имеющих высокий социальный статус, и к чувству собственного достоинства лиц, занимающих низкое положение в обществе. Ганди пишет, обращаясь к представителям высших каст: «…Индусам *саварна* (т. е. принадлежащим к одной из четырех варн – *Е. Б.*), ставящим себя выше тех, кого они называют неприкасаемыми… или индусами *аварна* (т. е. стоящим вне варновой системы – *Е. Б.*) следует понять, что эти необоснованные претензии на превосходство не имеют санкций нигде в шастрах»[445]. Аналогичным образом он апеллирует к совести мужчин, порицая их за существующее гендерное неравенство[446].

---

[442] Ibid. P. 5.
[443] См.: Ibid. P. 9–10, 17–18.
[444] См.: Gandhi M. K. Conquest of Self. – Bombay: Thacker & Co., 1943. P. 153.
[445] CWMG Vol. 57. P. 7.
[446] См.: Gandhi M. K. Conquest of Self. – Bombay: Thacker & Co., 1943. P. 153; CWMG Vol. 14. P. 203; Vol. 62. P. 157.

Обращаясь к неприкасаемым и женщинам, Ганди часто употребляет термин «достоинство» (dignity)[447]. Борьба Ганди за их права и признание их достоинства связана с его религиозно-философским представлением о существовании божественного начала в каждом человеке.

Этими выступлениями он продолжил линию социального реформаторства эпохи Индийского Возрождения и современного ему антиколониального движения. Цели, которые он при этом преследовал, совпадают с целями его предшественников и современников, – это преодоление социального неравенства и вовлечение в освободительную борьбу широких народных масс. Однако Ганди не просто признавал за лицами, имеющими низкий социальный статус, равное достоинство, но и подчеркивал, что они более значимы для общества. Об этом свидетельствуют, в частности, термин *хариджане* (Божьи дети), изобретенный им для обращения к неприкасаемым, и признание большей моральной силы за женщинами[448]. «И насколько я знаю, – пишет Ганди, – Бог чаще может быть обнаружен в тех, кто занимает самое низкое положение (lowliest)»[449]. Такое отношение во многом связано с необходимостью развития самосознания и чувства собственного достоинства в людях с низким социальным статусом, для привлечения их к активной социальной и политической деятельности.

Особенно значимой для Ганди была проблема неприкасаемости. В традиционном индийском обществе неприкасаемые были лишены статуса человека, и их достоинство не признавалось. Мыслитель прямо указывал на связь своей деятельности, направленной на решение этой проблемы, с понятием достоинства: «Борьба против неприкасаемости – это религиозная борьба. Это борьба за признание человеческого достоинства»[450].

Мыслитель также предлагает реформировать кастовую систему: упразднить многочисленные джати и восстановить древнее четырехварновое деление общества, отказавшись при этом от принципа иерархичности сословий. Такие

---

[447] См. напр.: Ibid. Vol. 25. P. 528; Vol. 26. P. 8.
[448] См.: Датта Д. Философия Махатмы Ганди / Пер. с англ. А. В. Радугина. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959. С. 120.
[449] Цит по: Varma V. P. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya. – Agra: Lakshmi Narain Agarwal, 1959. P. 46.
[450] CWMG Vol. 26. P. 73; см. также: Юрлова Е. С. «Неприкасаемые» в Индии. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1989. С. 24.

характерные черты кастовой системы, как наследование профессии предков, ограничения межкастовых браков, совместных трапез и других форм взаимодействия между представителями различных варн Ганди не рассматривает как обязательные, но оценивает их положительно. Такие ограничения, по его словам, «гарантируют сохранение здоровья и чистоты»[451], т. е. выполняют санитарную функцию. Но главное – ограничения, регулирующие вступление в брак, по мнению мыслителя, призваны сдерживать склонность человека к чувственным удовольствиям. Он пишет: «Запрет на брак с тем, кто не принадлежит к его/ее общине, способствует самоконтролю, а самоконтроль приводит к счастью во всех случаях»[452]. Варнашрама, таким образом, предстает в интерпретации Ганди как ступень к состоянию безбрачия, которое он считает идеальным: «Индуизм достиг высшего предела самоограничения. Это, безусловно, – религия отрицания плоти ради освобождения духа... Брак – это “падение”, как и рождение – “падение”. Спасение – это свобода от рождения, а, следовательно, и от смерти тоже. Запрет на межкастовые браки и трапезы сущностно необходим для ускорения эволюции души»[453]. Варнашрама – это система, помогающая человеку не тратить силы на внешнюю деятельность (выбор профессии, поиск партнера для брака и др.), а «сохранить и сэкономить энергию»[454], необходимую для духовного развития.

Мероприятия, направленные на смягчение экономических проблем, на развитие сфер образования и здравоохранения, на преодоление межобщинной розни и улучшение положения национальных меньшинств мы условно называем позитивной частью конструктивной программы.

Смягчение экономических проблем Ганди видит в уравнивании имущественного положения богатых и бедных слоев общества[455]. Для этого нужны одновременные усилия имущих и неимущих. Богатые должны добровольно отказаться от большей части своего имущества, передать ее в

---

[451] CWMG Vol. 19. P. 330.
[452] Ibid. Vol. 13. P. 302.
[453] Ibid. Vol. 21. P. 247.
[454] Ibid.
[455] См.: Gandhi M. K. Constructive Programme. It’s Meaning and Place. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948. P. 20–21.

общественное пользование и стать таким образом «попечителями» народного благосостояния[456]. Крупные промышленные предприятия должны быть национализированы[457], а их бывшие владельцы могут продолжить работать на фабриках в качестве организаторов процесса производства. Так называемую теорию опеки (trusteeship), в рамках которой Ганди высказал эти идеи, он сформулировал еще в ранние годы и продолжал придерживаться ее в конце жизни, когда разрабатывал конструктивную программу[458].

Для решения экономических проблем обязательно соблюдение принципа добровольности, тесно связанного с ценностями свободы и ненасилия. Этот принцип в первую очередь проявляется в несогласии Ганди с социалистами, выступающими за преодоление экономического неравенства посредством насильственного перераспределения материальных благ. В статье «Кто является социалистом?» он предлагает собственное видение «истинного» социализма, основанного на ненасилии: «Такой социализм чист, как кристалл. Поэтому для своего достижения он требует кристально чистых средств. Нечистые средства приводят к нечистым результатам. Следовательно, принц и крестьянин не могут быть уравнены путем отсекания головы принца, так же как процесс отсекания не может уравнять работодателя и рабочего»[459].

Ганди отрицает значение благотворительности[460]. Он видит долг состоятельных людей по отношению к бедным в создании условий для развития различных отраслей ручного производства, что должно способствовать решению проблемы безработицы среди деревенского населения и улучшению его экономического положения. Также состоятельные члены общества должны пересмотреть свое потребительское поведение: отказаться от предметов роскоши, от покупки иностранных товаров и товаров машинного производства в пользу продукции, произведенной ручным способом. Ганди пишет: «Средство (от бедности и безработицы среди деревенского населения – *Е. Б.*) – отождествиться с

---

[456] См. напр.: Gandhi M. K. Towards Non-Violent Socialism. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1951. P. 20.
[457] См.: Gandhi M. K. Constructive Programme. It’s Meaning and Place. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948. P. 12.
[458] См.: Ibid. P. 21.
[459] CWMG Vol. 88. P. 283.
[460] См.: Diwan R. Mahatma Gandhi, Amartya Sen, and Poverty // Gandhi Marg. 1999. Vol. 20. № 4. P. 421–422.

бедным крестьянином и помочь ему повысить урожайность его земли, помочь ему производить то, в чем нуждаемся мы, и ограничить свое потребление тем, что производит он»[461].

Крестьяне для преодоления своей бедности должны заниматься ремесленным производством и, прежде всего, ручным прядением *кхади*. Ганди неоднократно называл *чаркху* – ручную прялку – лучшим средством обеспечения занятости крестьян в свободный от полевых работ период года[462]. Распространение ручного прядения также способствует децентрализации производства, что в свою очередь ведет к политической децентрализации и согласуется с идеалом «просвещенной анархии», поддерживаемым мыслителем[463].

Заниматься физическим трудом должны также представители экономической элиты и интеллигенции. Он пишет: «…Более девяти десятых человечества живут, возделывая землю. Насколько счастливее, здоровее и дружественнее стал бы мир, если бы оставшаяся часть последовала примеру превосходящего большинства, по меньшей мере, зарабатывая на собственное пропитание»[464]. В качестве возможных альтернатив земледелию Ганди предлагает заниматься прядением, ткачеством, плотничьим делом или кузнечным ремеслом[465], что в свою очередь должно способствовать возрождению ремесел и решению проблемы безработицы в Индии. Отметим, что Ганди, высоко оценивая интеллектуальный труд, не рассматривает его в качестве возможной компенсации физического, вменяя последний в обязанность всем членам общества[466].

Важное место в конструктивной программе занимают мероприятия, направленные на улучшение системы образования. Мы уже упоминали, что Ганди не одобрял западное интеллектуально-ориентированное образование, отдавая предпочтение гармоничному развитию ума, тела, нравственных качеств и

---

[461] CWMG Vol. 60. P. 463.
[462] См.: Ibid. Vol. 21. P.391; Vol. 26. P.32.
[463] См.: Gandhi M. K. Constructive Programme. It’s Meaning and Place. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948. P. 12.
[464] CWMG Vol. 44. P. 149.
[465] См.: Ibid. P. 150.
[466] См.: Ibid. Vol. 28. P. 339, Vol. 61. P. 212.

эстетических чувств[467]. Это связано не только с представлениями мыслителя о должном развитии человека, но и с его социально-философскими взглядами.

Ганди уделяет особое внимание трудовому воспитанию, которое должно, по его мнению, способствовать возрождению традиционных ремесел и поднятию престижа физической работы. «Внедрение ручного труда, – пишет он, – послужит двум целям в такой бедной стране, как наша. Оно позволит оплачивать обучение наших детей и научит их делу, занимаясь которым, они смогут зарабатывать на жизнь, и от которого могут отступить впоследствии, если захотят. Такая система должна сделать наших детей уверенными в себе. Ничто не деморализирует народ так, как то, что мы вынуждены учиться презирать труд»[468]. Ганди предлагает ориентировать систему образования на интересы крестьян – самой многочисленной и экономически незащищенной общности. В «Хинд сварадже» он пишет о колониальной системе образования: «Обычно под образованием понимают знание букв… Крестьянин зарабатывает свой хлеб честно. У него есть обыденные познания о мире… Он понимает и соблюдает правила морали. Но он не может написать собственного имени. Чего вы хотите добиться, обучая его грамоте? Сделаете ли вы его счастливее хотя бы на йоту? Вы хотите, чтобы он стал недоволен своим домом и своим участком? И даже если вы добиваетесь этого, он не нуждается в таком образовании»[469].

Проект реформирования образования, предложенный Ганди, был также направлен на решение конкретных политических задач. Мыслитель призывал отказаться от использования английского языка в качестве основного в сферах образования и науки. Это должно было повлечь за собой развитие индийских национальных языков и культуры, а также способствовать преодолению пропасти между европейски образованным меньшинством и непросвещенными массами. В «Конструктивной программе» также есть отдельная глава, посвященная вопросу образования для взрослых. Основой такого образования должно стать

---

[467] См. Глава 2 § 1 настоящей работы.
[468] CWMG Vol. 21. P. 39.
[469] Ibid. Vol. 10. P. 54.

политическое просвещение, направленное на вовлечение крестьянских масс в освободительную борьбу[470].

Для улучшения внешних условий развития людей также важны мероприятия в области гигиены и здравоохранения. По мнению Ганди, физическое здоровье человека зависит от состояния его ума (mind): «Есть неразрывная связь между умом и телом. Если бы мы обладали здоровыми умами, мы отказались бы от любого насилия и, естественным образом подчиняясь правилам здорового образа жизни, мы имели бы здоровые тела без усилий»[471]. Соответственно причину многих болезней он усматривает в «нашей небрежности и снисходительности к собственным слабостям»[472]. «Современная цивилизация» негативно влияет на здоровье людей. Развитие машинного производства и средств транспорта снижает двигательную активность людей и приводит к их физическому ослаблению[473]. Современная западная медицина направлена на устранение физических проявлений болезни, являющихся следствием отступления человека от нравственных норм, и не способствует врачеванию духа[474]. Перенаселенность в крупных городах и развитие средств транспорта способствуют распространению инфекционных заболеваний[475]. Следовательно, улучшение здоровья общества невозможно без преодоления негативных тенденций, привнесенных «современной цивилизацией». Но несмотря на критическое отношение мыслителя к научной медицине, он придает большое значение санитарии, заимствованной из западной практики. Он пишет: «Единственная вещь, которой мы можем и должны научиться у Запада, – это наука о муниципальной санитарии. И поскольку мой патриотизм исключает и не допускает вражды или злой воли, я, несмотря на все свое отвращение к западному материализму, без колебаний перенимаю у Запада все то, что для меня полезно»[476].

---

[470] См.: Gandhi M. K. Constructive Programme. It’s Meaning and Place. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948. P. 16–17.
[471] См.: Ibid. P. 18–19.
[472] CWMG Vol. 10. P. 35.
[473] См.: Ibid. P. 59.
[474] См.: Ibid. P. 35.
[475] См.: Ibid. Vol. 9. P. 479. Vol. 10. P. 26.
[476] Цит. по: Датта Д. Философия Махатмы Ганди / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959. С. 138.

В «Конструктивной программе» Ганди также рассматривает проблемы, вызванные многообразием конфессионального и этнического состава населения Индии. Он призывает к единству представителей всех религиозных общин, прежде всего, индусов и мусульман, основанному на «нерушимом сердечном союзе», а не навязанному на законодательном или политическом уровне[477].

В инициативах Ганди, направленных на улучшение внешних условий развития людей, и в тексте «Конструктивной программы» можно проследить несколько сквозных идей. Одна из них – это идея сотрудничества между людьми как способа преодоления социальных проблем. Так, сотрудничество между мужчинами и женщинами должно привести к улучшению гендерной ситуации индийского общества. Сотрудничество между представителями различных религиозных общин должно способствовать преодолению коммунализма.

Сотрудничество значимо также в решении экономических проблем. Эта мысль – одна из ключевых в книге Дж. Раскина «Последнему, что и первому». Ганди издал в 1908 г. вольный перевод этой работы в виде серии статей под общим названием «Сарводайя». Пересказывая Раскина, он указывает на наличие прямой связи между качеством работы подчиненного и его личными отношениями с руководителем[478].

Ганди часто подчеркивает, что сотрудничество между индийцами, занимающими разное социальное положение, между представителями различных каст, различных религиозных общин скрепляет единство индийского народа в борьбе за независимость. В конечном итоге переустройство взаимоотношений между людьми на началах дружбы и любви должно стать основой для положительных изменений во всех сферах жизни общества.

В «Конструктивной программе» Ганди отводит значительную роль деятельности представителей Конгресса. В предисловии к брошюре не сказано, что текст специально предназначен для конгрессистов, однако почти в каждой главе автор упоминает о значении их деятельности для решения тех или иных

---

[477] См.: Gandhi M. K. Constructive Programme. It’s Meaning and Place. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948. P. 8.
[478] См.: CWMG Vol. 8. P. 258, 269–270.

социальных проблем. Так, для преодоления конфликтов между различными религиозными общинами необходимо, чтобы «каждый конгрессист независимо от своего вероисповедания, представлял в своем лице индуса, мусульманина, христианина, зороастрийца, иудея и др., короче, каждого индуса и неиндуса. Он должен почувствовать тождество с каждым из миллионов обитателей Индостана»[479]. Для преодоления неприкасаемости конгрессисты должны культивировать дружеские отношения с неприкасаемыми и таким образом подавать пример ортодоксальным индусам[480]. К членам Конгресса Ганди также обращается с призывом способствовать преодолению гендерного неравенства[481].

Большое значение, которое Ганди придавал деятельности членов Конгресса, мы связываем не только с политическими мотивами – ИНК был ведущей партией освободительного движения – но и с социально-философскими взглядами мыслителя. В призывах, обращенных к конгрессистам, Ганди задает высокие этические требования: член Конгресса должен стремиться соответствовать идеалу сатьяграха, предложенному мыслителем. Поэтому конгрессистам как потенциальным сатьяграхам Ганди отводит роль посредников между элитами и массами в процессе развития. Члены Конгресса должны апеллировать к совести людей, занимающих высокое положение в обществе, подавать им пример уважительного отношения к угнетенным и одновременно внушать последним чувство собственного достоинства.

Реформирование системы образования, активное взаимодействие сатьяграхов с представителями различных слоев общества, улучшение внешних условий жизни должны благоприятно сказаться на развитии людей и повлечь за собой положительные изменения в сфере социальных отношений. Это в свою очередь должно способствовать развитию в остальных областях жизни общества.

Социальные отношения, по мнению мыслителя, должны строиться на этических принципах любви, ненасилия, сотрудничества и взаимоуважения. Эти отношения должны стать выражением признания абсолютной ценности каждой

---

[479] Gandhi M. K. Constructive Programme. It’s Meaning and Place. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948. P. 8.
[480] См.: Ibid. P. 10.
[481] См.: Ibid. P. 17–18.

личности: «В этой структуре, состоящей из бесчисленных деревень, будут постоянно расширяющиеся и никогда не возвышающиеся круги. Жизнь не будет пирамидой с вершиной, покоящейся на основании. Но она будет океанским кругом, в центре которого будет личность, всегда готовая погибнуть за деревню, последняя будет готова погибнуть за круг деревень, пока, наконец, все станут единой жизнью, состоящей из индивидуальностей, никогда не агрессивных в своем высокомерии, но всегда скромных, делящихся величием океанского круга, неотъемлемой частью которого они являются»[482]. Идеальной для индийского общества социальной структурой, по мнению мыслителя, должна стать реформированная варновая система.

Политический аспект своего проекта идеальной Индии Ганди представлял весьма условно. Часто он выступает за создание «просвещенной анархии», а будущую форму правления определяет как демократическую (democracy, people's raj)[483]. При этом в его текстах изредка встречаются и упоминания о допущении существования государства и возможности существования правителя (ruler, king) при условии, если он будет воплощать идеал справедливого отношения к подданным[484], которые он высказывает в контексте размышлений о рамараджье, что говорит о влиянии «Рамаяны» Тулсидаса. Однако с социально-философскими взглядами Ганди больше согласуется демократическое общественное устройство. В целом можно сказать, что в идеале «просвещенной анархии», предложенном Ганди, нашла отражение и развитие характерная черта традиционного индийского общества – слабость государственной власти при высокой степени организации и саморегулирующемся характере социальной структуры[485].

Место государства в новом обществе должен занять союз самоуправляющихся и экономически независимых деревень. Ганди пишет: «Независимость должна начинаться с низов. Так, каждая деревня будет

---

[482] CWMG Vol. 85. P. 33.
[483] См.: Ibid. Vol. 45. P. 328; Vol. 49. P. 92; Vol. 80. P. 300.
[484] См.: Ibid. Vol. 45. P. 328–329.
[485] См.: Васильев Л. С. История Востока: В 2 т. Т. 2. – М.: Высшая школа, 1993. С. 73, 79; Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1999. С. 165.

республикой или *панчаятом*[486], с полной властью. Это означает, что каждая деревня должна сама себя поддерживать и быть способной управлять своими делами, даже если ей придется противостоять целому миру. Она будет стараться защититься от любого внешнего нападения и предпочтет погибнуть, делая это»[487]. По этому утверждению хорошо видно, как мыслитель проецирует свои антропологические взгляды на социальную сферу, наделяя отдельную деревню чертами, свойственными его идеалу личности сатьяграха.

Нравственное развитие индивидов и переустройство социальных отношений на этических принципах должно привести к положительным изменениям и в экономической сфере. Духовно развитый человек не станет накапливать больше материальных ресурсов, чем ему необходимо для жизни. Он будет выполнять работу, в том числе физическую, не ради выгоды, а осознавая ценность труда. В основу экономических взаимоотношений с другими людьми он положит принципы уважения к их интересам, честности и добровольного самоограничения. Развитие значительного числа людей в этом направлении должно привести к смягчению экономического неравенства и преодолению бедности.

Модернизационные процессы и диалог цивилизаций как общий контекст бытия Ганди определили наличие в его рассуждениях о развитии общества черт, свойственных социальной рефлексии незападных интеллектуалов. Частичная приобщенность мыслителя к традиционной культуре выражается во внимании к этическому и религиозному аспектам развития. Одновременно как человек, испытавший влияние современной западной мысли, Ганди строит персоналистскую по сути концепцию социального развития. Однако субъектом этого процесса, по его мнению, выступает не любой индивид, а сатьяграх как человек, развитый нравственно и духовно. Важную роль в развитии общества Ганди отводит мероприятиям, направленным на улучшение внешних условий жизни людей. Это особенно актуально для Индии, большая часть населения

---

[486] *Панчаяты* – органы местного самоуправления в Индии. Существовали в традиционном обществе, в современной Индии возрождены в середине XX в. после достижения страной независимости.
[487] CWMG Vol. 85. P. 32.

которой испытывала в первой половине XX в. и продолжает испытывать сейчас трудности в доступе к образовательным и медицинским услугам и к необходимым для жизни материальным ресурсам.

Обращение к конкретно-историческим условиям, в которых действовал Ганди, позволяет выявить индивидуальные черты его мышления, определившие специфику его концепции социального развития. Мыслитель создавал свой проект развития индийского общества в условиях антиколониальной борьбы, поэтому в нем прослеживаются два компонента: универсальный (применимый к любым обществам) и национальный (рассчитанный на Индию). Первый компонент отражает его общие мировоззренческие и, главным образом, религиозно-философские представления. В него входит комплекс идей о значительной роли для развития общества нравственного совершенствования индивидов и переустройства социальных отношений на этических началах. Национальный компонент тесно связан с политической и социальной деятельностью Ганди. В этом компоненте нашли отражение характерные социокультурные черты индийского общества (призывы к возрождению панчаятов и реформированной варновой системы, обращение к идеалу рамараджьи и др.) и напряженное внимание мыслителя к национальным вопросам, вызванное потребностями антиколониальной борьбы.

Синтетический характер его концепции, а также сложность и многоплановость личности Ганди определили сложность его представлений о целях общественного развития. Когда на первый план выходит национальный компонент, Ганди проявляет себя как политический и общественный деятель и акцентирует внимание на освобождении от колониальной зависимости и решении социальных проблем как ближайших целях развития индийского общества. А в рассуждениях о перспективах создания идеального общества и всеобщего духовного спасения, переносящих акцент на универсальный компонент проекта, Ганди предстает как социальный философ и религиозный мыслитель.

§ 3. Развитие незападных обществ на современном этапе и проект М. К. Ганди

Концептуальные и проективные построения незападных мыслителей не только определяются условиями их существования, но также могут оказывать обратное воздействие на реальные процессы, происходящие в обществе. Осознавая проблемы родных обществ, мыслители призывают к реформированию существующих порядков; многие из них являются активными общественными и политическими деятелями и принимают непосредственное участие в жизни социума. Позже их идеи могут не только оказывать влияние на разработки мыслителей последующих поколений но также находить воплощение в реальности – прямо или опосредованно. Сопоставление процессов, происходящих в современных модернизирующихся обществах, с проектами мыслителей прошлого позволяет выявить сильные и слабые стороны их теоретических построений. Именно такое сопоставление показывает степень реализма и утопизма в проективных построениях. Реалистические идеи воплощаются в положительном опыте наиболее успешных незападных стран и оказываются актуальными для других стран третьего мира, а утопические идеи либо приводят к усугублению социальных проблем и приостановке в развитии в случае неудачных попыток воплощения, либо остаются невостребованными.

В настоящее время перед странами второго и третьего мира стоит ряд социальных проблем (бедность, гендерное неравенство, фундаментализм и др.), для решения которых их правительства обращаются к опыту Запада и к собственной традиции и недавней истории. Некритическое восприятие западных теорий и моделей развития часто оказывается неэффективным в силу их несовместимости с цивилизационным фундаментом конкретного незападного общества. Более того, отчасти дискредитировал себя сам путь, избранный Западом, – путь одностороннего наращивания научно-технического и военного потенциала без внимания к нравственной стороне развития. Издержками этого пути стали катастрофы XX в. (мировые войны, Холокост, гонка вооружений,

тоталитарные режимы) и опасность самоуничтожения человечества вследствие ядерной или экологической катастрофы.

Не меньшую опасность таит в себе чрезмерный акцент на возрождении и сохранении своей традиции. Как правило, сторонники идеи собственного уникального пути развития апеллируют к этике, противопоставляя особую «духовность» незападных обществ бездуховности/рациональности Запада[488]. Но односторонний подход к прогрессу, чрезмерно акцентирующий нравственную сторону, тоже не ведет к решению социальных проблем, т. к. не способствует материальному развитию. Более того, как правило, обращение к теме традиционных нравственных ценностей является лишь риторикой, скрывающей неприязнь к Западу. Издержками такого подхода к развитию становятся изоляционизм, распространение религиозной и национальной нетерпимости, фундаментализм, международный терроризм и т. п. Но главное – антиглобализм превращается в силу, противостоящую не только унификации культуры, но и единению человечества, без которого невозможно решение общемировых проблем.

Проблемы, порожденные издержками двух подходов к развитию, односторонне акцентирующих материальную или ценностную и культурную сферы, актуализируют вопрос о возможности преодоления этих крайностей и ценности проектов, гармонично сочетающих обе составляющие. Такого рода проекты, присутствуют в рассуждениях современных незападных мыслителей, действующих на стыке культур традиционного общества и модерна. Общим вектором их размышлений о перспективах развития собственных обществ стало стремление синтезировать лучшие, по их мнению, достижения двух культур и избежать как необдуманного копирования Запада, так и осознанной изоляции от него.

Немалую значимость для развития современного мира в целом и незападных обществ, в частности, имеет, на наш взгляд, проект М. К. Ганди, изначально

---

[488] См. подробнее: Алаев Л. Б. Модернизация или «опора на собственные слабости»? // Цивилизации. Вып. 10: Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века. – М.: Наука, 2015. С. 39–46.

ориентированный на Индию. Пафос этого проекта – в стремлении соединить нравственное совершенствование индивидов с улучшением внешних условий их жизни и преодолеть таким образом издержки односторонних подходов к развитию, оставляющих без внимания материальную или духовную сферу. Как религиозный мыслитель, Ганди акцентировал внимание на нравственном развитии, а улучшение внешних условий жизни людей не наделял самостоятельной ценностью и рассматривал лишь в качестве предпосылки достижения духовной цели – мокши. Такая расстановка акцентов, однако, не снижает значимости некоторых его идей, касающихся социального развития. Кроме того, синтетический характер проекта Ганди, сочетающего восточные и западные элементы, имеет потенциал преодоления комплекса проблем, вызванного стремлением к изоляции и неприятием современной культуры рядом незападных обществ.

Оценка степени значимости отдельных идей Ганди для современных незападных обществ предполагает обращение к опыту наиболее и наименее успешно развивающихся стран второго и третьего мира. Выявление сходства черт проекта Ганди с тенденциями развития наиболее благополучных незападных обществ позволяет оценить степень значимости его идей. Аналогичным образом, сопоставляя проект мыслителя с отрицательным опытом наименее развитых обществ, можно выявить его слабые стороны.

Внимание к личности, свойственное персоналистскому подходу Ганди и тесно связанное с этим неприятие этатизма, прежде всего обнаруживают сходство с современными тенденциями социального развития наиболее благополучных стран. Ценность этого подхода становится очевидной при обращении к опыту развития независимой Индии, где за последние несколько десятилетий наметился существенный экономический подъем и достигнуты значительные успехи в смягчении ряда социальных проблем.

Подъем Индии приходится на период с 1990-х гг., когда начались процессы большей демократизации власти, усиления рыночной модели экономики и продолжилось формирование гражданского общества, с чем, очевидно, и связаны

многие успехи страны. Так, длительные попытки правительства решить проблему бедности посредством форсирования индустриализации как залога экономического роста, а также с помощью субсидирования и распределения материальных ресурсов между бедными не привели к желаемым результатам. Ситуация стала улучшаться с начала 1990-х гг., когда была достигнута «стабилизация массива бедности»[489]. Это стало результатом изменения курса правительства с распределения готовой продукции на поддержку частного предпринимательства и создание новых рабочих мест[490].

Опыт успешно развивающихся стран, изначально избравших демократическую модель политического устройства и/или рыночную модель экономики, а также отрицательный опыт стран, прошедших через социалистические эксперименты и отказавшихся от них, также подтверждают значимость для развития всех сфер общества внимания к личности, к ее свободе, к развитию человеческого потенциала.

Для всех незападных обществ – как прошедших через период колониальной зависимости, так и сохранивших независимость, – характерна ключевая роль государственной власти в развитии экономики на начальных этапах модернизации. Однако наибольших успехов добились страны, в которых государство сделало ставку на развитие рыночной экономики, предоставляющей обществу больше свободы действий (Япония, Новые индустриальные страны (Гонконг, Республика Корея, Сингапур, Тайвань), Турция, Тунис и др.). Аналогичным образом в странах, прошедших через социалистические эксперименты и со временем отказавшихся от них в пользу создания рыночной экономики, этот выбор (отметим, сделанный при активном участии государственной власти) привел к положительным изменениям (Китай, Египет и др.).

Ганди осознавал тесную взаимосвязь между индивидуальным и социальным развитием. С одной стороны, он уделял много внимания работе, направленной на

---

[489] Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. – М.: Институт востоковедения РАН, Ариаварта-Пресс, 2005. С. 355.

[490] См.: там же. С. 356–357; Медовой А. И., Галинищева Н. В. Экономика Индии. – М.: МГИМО-Университет, 2009. С. 304.

улучшение внешних условий жизни людей, занимающих самое низкое положение в обществе. С другой, – придавал большое значение развитию их самосознания и чувства собственного достоинства, и понимал, что это должно способствовать дальнейшему улучшению их социального положения. В этой взаимосвязи нам видится своеобразный герменевтический круг: улучшение внешних условий жизни людей необходимо для развития человеческого потенциала и одновременно успешное решение социальных проблем напрямую зависит от свободы и степени социальной активности членов общества, т. е. от развития людей. Вопрос заключается в том, является ли какой-либо из двух векторов приоритетным, или же они должны реализовываться одновременно? Вовлечение людей в активную социальную деятельность напрямую зависит от степени их гражданского и правового сознания, от их уверенности в своих возможностях и развитости чувства внутреннего достоинства. Ганди не случайно апеллировал к самосознанию представителей низших слоев общества и считал его важным инструментом в решении социальных проблем.

В нашей реконструкции концепции Ганди в качестве первого необходимого основания развития обозначено улучшение внешних условий жизни людей, поскольку гражданское и правовое сознание невозможно без элементарной грамотности, дающей человеку знание о его правах и возможностях. Социальная активность во многом зависит от чувства уверенности в собственных силах в завтрашнем дне, что предполагает обеспечение хотя бы элементарных ресурсов, необходимых для жизни. Сам мыслитель хорошо понимал значимость достойных жизненных условий и в первую очередь – наличия постоянной работы, обеспечивающей стабильный заработок, независимость и позволяющей избежать голода и крайней нужды, – для уверенности человека в своих силах. При этом, являясь религиозным философом, он подразумевал под уверенностью в будущем проявление силы веры, упование на Бога. Мысль Ганди о значении преодоления безработицы для повышения самосознания людей, безусловно, не утратила своей ценности, однако недооценка им грамотности и интеллектуального труда как средства заработка и чрезмерный акцент на физической работе не согласуются с

тенденциями развития наиболее успешных обществ ни во время его жизни, ни тем более в современном мире, где ведущие страны характеризуются как постиндустриальные и информационные. А уверенность в завтрашнем дне естественно появляется у человека, имеющего стабильный доход, независимо от силы его религиозной веры.

Преодоление крайних форм социальных проблем (голода, неграмотности, отсутствия доступа к медицинскому обслуживанию и т. п.), ставящих человека в условия выживания, становится первым необходимым условием, без осуществления которого его развитие оказывается почти невозможным. Впоследствии развитие людей – распространение грамотности, повышение профессиональных навыков, улучшение здоровья, вовлечение их в политический процесс и т. п. оказывается немаловажным фактором дальнейшего улучшения внешних условий их жизни. Развитие человеческого потенциала оказывается естественным и более эффективным средством решения социальных проблем в сравнении с правительственными мерами.

Ганди придавал большое значение развитию человеческого потенциала и считал его важным фактором в решении социальных проблем и процессе развития общества. Рассмотрим этот тезис на примере трех векторов развития человека: расширения свободы, самоограничения и чувства внутреннего достоинства.

Свобода, обретаемая человеком благодаря получению образования и профессиональных навыков и дающая возможность самостоятельно зарабатывать себе на жизнь, становится более эффективным средством решения проблемы бедности, чем благотворительные программы и распределение материальных ресурсов между обездоленными. Среди современных исследователей мнения о приоритете развития человеческого потенциала придерживается индийский экономист Амартья Сен. Незападное происхождение предопределило его обращение к проблемам развития региона и одновременно позволило ему дистанцироваться от господствующих в западной науке парадигм и нетривиально

осмыслить возможные пути улучшения ситуации[491]. Более того, как человек двойной культуры – незападный мыслитель, многое воспринявший из духовного наследия Индийского Возрождения, и как сторонник *этического подхода* к развитию[492] А. Сен близок Ганди. Теоретические разработки индийского экономиста легли в основу Программы развития ООН и межстрановых ежегодных статистических исследований по определению уровня жизни людей (Human Development Index). Его тексты содержат обширный эмпирический материал о развитии Индии и других незападных стран, подтверждающий идею о приоритетном значении развития человеческого потенциала для решения социальных проблем. При этом ключевой для него является идея свободы – свободы человека *от* голода, дискриминации и болезней, а также свободы *для* активного участия в улучшении условий своей жизни. Он пишет о решении проблемы бедности: «В экономике продукты питания не раздаются по благотворительным каналам или иным системам автоматического распределения. Возможность приобрести еду *зарабатывается*. По этой причине необходимо сконцентрировать внимание не на общих запасах продовольствия в стране, а на “правомочии”, которым наделен каждый: приобрести товар в собственность и пользование. Человек страдает от голода, когда он не в состоянии реализовать свое право приобрести адекватное количество продовольствия»[493]. При этом через призму понятия «свобода» Сен предлагает рассматривать бедность «скорее как отсутствие базовых возможностей, а не просто как наличие низкого дохода»[494].

Судя по современным тенденциям, Ганди проявил дальновидность, придавая большое значение труду, дающему малоимущим возможность *самостоятельно* преодолеть свою бедность. Но одновременно выбор поля деятельности, согласно его проекту, должен быть обусловлен варновой принадлежностью индивида, что заведомо ограничивает его свободу. При этом одной из самых слабых сторон проекта Ганди является пренебрежительное отношение к развитию науки и

---

[491] См.: Скороходова Т. Г. Модернизация, развитие и свобода: Амартья Сен и наследие Бенгальского Возрождения // Цивилизации. Вып. 10: Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века. – М.: Наука, 2015. С. 219.
[492] См.: там же. С. 216–217, 226.
[493] Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. С. 185.
[494] Там же. С. 107.

элементарной грамотности, недооценка им свобод, предоставляемых формальным образованием. Ж. Дрёз и А. Сен убедительно показывают возможности, которые дает грамотность и образование человеку, живущему в современном обществе. Это возможность общаться с окружающими, гарантия занятости, возможность осознанно участвовать в демократических процедурах. Элементарные медицинские знания помогают человеку сохранить свое здоровье и предотвратить эпидемии. Без образования человек не может отстаивать свои юридические права. Развитие образования повышает социальную мобильность в обществе и способствует смягчению гендерного, экономического и кастового неравенства[495]. При этом свойственное педагогическим идеям Ганди внимание к нравственному воспитанию, безусловно, сохраняет свою значимость, а ориентация образования на обучение производственным специальностям и ремеслам, к которой он призывал, на наш взгляд, может способствовать смягчению проблемы безработицы в современной Индии.

Немалое значение для социального развития имеет свобода слова и другие демократические свободы, на что, в частности, обращает внимание Амартья Сен: «…Голод никогда не вспыхивал в независимой стране, где регулярно проводятся выборы, где существуют оппозиционные партии, выражающие критические мнения, и где прессе позволено высказываться и подвергать сомнению мудрость правительственных стратегий, не опасаясь цензуры»[496]. В данном случае индийский экономист подчеркивает регулирующую функцию свободы слова, заключающуюся в возможности общества получать информацию о деятельности правительства и беспрепятственно критиковать его, а следовательно, избегать произвола властей. Но информационная прозрачность общества, т. е. свобода доступа людей к информации – это еще и условие снижения уровня преступности, а главное – роста взаимного доверия, что является залогом расширения сотрудничества между людьми. Солидарность в свою очередь значима для укрепления этического компонента в экономических отношениях,

---

[495] См.: Dreze J., Sen A. An Uncertain Glory. India and Its Contradictions. – London: Allen Lane, 2013. P. 107–109.
[496] Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. С. 176.

иными словами, для прекращения того, что в марксистской терминологии называется «эксплуатацией человека человеком», а также для преодоления национальной и религиозной нетерпимости. В конечном итоге от степени солидарности человечества во многом зависит его готовность к решению мировых проблем. В этой связи призывы Ганди к честности, взаимному доверию и сотрудничеству не только сохраняют свою ценность, но скорее в нашу эпоху их значимость увеличивается[497].

Самоограничение как вектор развития человека в проекте Ганди предстает в двух основных формах: воздержание в чувственном и материальном – как следствие перенесения акцента на духовную сферу, и сдержанность в преследовании собственных интересов – как выражение признания интересов Другого. Пафос многочисленных призывов Ганди к самоограничению заключается в неприятии распространенного представления о развитии как экстенсивном пути создания новых технических изобретений, увеличения комфорта и накопления материальных благ, т. е. изменения среды *вокруг* человека без совершенствования *самого* человека. Этот пафос имеет не только этико-религиозный, но в первую очередь – антропологический характер. Издержками экстенсивного пути развития в масштабах страны или всего мира становятся тоталитарные режимы, наращивание военных мощностей, экологические проблемы и др. В масштабе личности такой путь может приводить к падению уровня культуры, характерному для «общества потребления». Иллюзия развития как накопления материальных ценностей заставляет поддавшихся ей людей сосредотачивать усилия на приобретении вещей и благ, занятии высоких должностей и прочих действиях, увеличивающих престиж в обществе. Состязательность как принцип сосуществования людей в обществе не лишена конструктивного смысла, поскольку является стимулом к развитию. Но на наш взгляд, она не должна быть доминирующей ни в одном обществе; тем более – в

---

[497] Тема солидарности является одной из центральных также в рассуждениях о развитии Р. Тагора, С. Л. Франка и Иоанна Павла II (К. Войтылы) (см.: Скороходова Т. Г. Реализм *versus* утопизм: социально-философские размышления Рабиндраната Тагора и Семена Франка // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 2 (8). С. 92–102; Иоанн Павел II Постижение любви: [сборник трудов] // сост. Е. Б. Рашковский, предисл. Е. С. Твердисловой, пер.: И. Баранов и др. – Москва: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2011. С. 127–183).

современном мире, где большинство стран страдает от тяжелейших социальных проблем. Состязательность, уместная в благополучных обществах, в странах третьего мира и в масштабах человечества, стоящего перед лицом глобальных угроз, должна уступить место солидарности и сотрудничеству.

Первая – аскетическая – форма самоограничения переносит вектор развития из горизонтальной плоскости (увеличения комфорта, накопления материальных благ, приращения научных знаний и др.) в вертикальную (нравственное развитие человека). При этом Ганди как религиозный мыслитель задает слишком высокую нравственную норму, очевидно не осуществимую для большинства, не склонного к аскетическому образу жизни. Более того, крайние формы самоограничения плохо совместимы с реалиями современного общества с рыночной экономикой. Сдержанность в потребительском поведении или даже добровольная бедность, к которой призывал мыслитель, очевидно, не может способствовать материальному процветанию (к чему сам Ганди и не стремился). Наибольшего материального процветания добились страны, ставшие на путь развития рыночной экономики, а нормальное функционирование рынка, в свою очередь, невозможно без принятия ценностей «общества потребления». А. Н. Федоровский показывает, как изменение потребительского поведения способствовало материальному благополучию Японии: «Там еще в 1960 г. был реализован “план Икэда”, предусматривавший удвоение за десять лет национального дохода при параллельном удвоении доходов граждан. Этот курс… предполагал одновременно изменение поведения и населения, и государства. *Население отказывалось от характерного для японцев потребительского воздержания* (курсив мой – *Е. Б.*) и низкооплачиваемой работы “на государство”... Государство создавало предпосылки для утверждения приоритета интересов массового потребителя. Тем самым формировалась опора на два источника роста: инвестиционный и потребительский спрос. Но главное, укреплялось доверие между государством, бизнесом и населением, обеспечивалась социальная стабильность в обществе»[498].

---

[498] Феномен НИС: Эволюция и современность // Мировая экономика и международные отношения. 2012. № 7. С. 67.

Несмотря на то, что принятие идеала добровольной бедности не может способствовать материальному благополучию общества, сдержанность в потребительском поведении все же имеет определенное конструктивное значение. Она ценна как противовес другой крайности – склонности к «состязательным приобретениям» (А. Сен) и «демонстративному потреблению». Последнее приводит не только к снижению общего уровня культуры, но также становится препятствием на пути к экономическому процветанию. Амартья Сен отмечает, что «парадоксальный феномен недоедания в богатых странах – даже в США, – очевидно, как-то связан с необходимостью тратиться на эти состязательные приобретения (т. е. приобретения ради достижения определенного социального статуса, но не являющиеся жизненно необходимыми)»[499].

Самоограничение как признание ценности и прав Другого значимо для стабильности любого общества. Являясь внешним проявлением уважения к Другому, эта форма самоограничения становится залогом координации совместной деятельности людей в обществе, т. е. сотрудничества. Признание человека иной национальности, иного вероисповедания, иных убеждений именно в качестве *Другого*, а не *Чужого*[500] приобретает существенную значимость в полиэтнических и поликонфессиональных обществах, к которым относится и Индия, особенно – в последние десятилетия, отмеченные подъемом фундаменталистских и националистических настроений во всем незападном мире.

Немалую роль в улучшении социальной ситуации играет развитие самосознания и чувства собственного достоинства людей, особенно – представителей низших социальных слоев. Именно развитое чувство собственного достоинства, сопровождающееся ощущением своей равной онтологической, не зависящей от социального статуса, ценности с другими людьми делает человека субъектом общественной жизни. Благотворительные программы, направленные на поддержку незащищенных слоев, при всем их гуманистическом значении не способны внушить человеку уверенности в своих

---

[499] Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. С. 110.

[500] См. напр.: Лысенко В. Г. Познание Чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.

силах, которая необходима, чтобы он взял на себя инициативу по улучшению своего положения. Такие меры, как прямое распределение материальных ресурсов среди неимущих, создание квот в учебных заведениях и структурах власти для лиц с низким социальным статусом и др. акцентируют отчужденность получателей благ от остальной более благополучной части общества. Это ведет к формированию у них иждивенческой психологии, обостряет чувство неуверенности в себе и препятствует сотрудничеству между людьми с различными социальными статусами. Мы, в отличие от Ганди, не склонны полностью отрицать значение благотворительности. Однако опыт решения социальных проблем в наиболее развитых незападных странах показывает, что привлечение к активной общественной жизни лиц с низким социальным статусом является более эффективной мерой улучшения их положения, чем благотворительные государственные программы.

Показательным примером, подтверждающим этот тезис, является улучшение положения женщин, связанное с повышением их социальной активности. А. Сен отмечает изменение подхода к решению проблемы гендерной асимметрии, произошедшее в различных странах в последние десятилетия: «До недавних пор задачи, стоявшие перед женскими движениями, заключались в первую очередь в достижении лучшего обращения с женщинами – более «честного» и непредвзятого. Внимание в основном уделялось *благосостоянию* женщин – и такая цель была более чем оправданна. Постепенно, однако, задачи видоизменялись, «вэлферовский»[501] подход расширился, в него была включена получившая особое значение активная *деятельность* женщин. Ныне в глазах как мужчин, так и женщин последние являются не пассивными получателями все более увеличивающихся пособий, а активными участницами перемен: энергичными сторонниками социальных трансформаций, которые способны изменить жизнь *не только* женщин, но и мужчин»[502].

---

[501] От англ. *welfare* – благосостояние, благоденствие.
[502] Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. С. 213.

Эту тенденцию С. Н. Джха и М. Ш. Оджха прослеживают на индийском материале и представляют деятельность правительства, направленную на решение гендерных проблем, как последовательную смену двух подходов: ориентированного на *благополучие* (welfare approach) и на *развитие* (development approach)[503]. Изменение курса правительства произошло в середине 1970-х гг. – в период правления Индиры Ганди. По мнению исследователей, «Подход, ориентированный на благополучие, хотя и похвален, все же предполагает рассмотрение женщин как пассивных получательниц благ и услуг по благотворительным программам, и скорее подчеркивает их роль матерей, чем участниц процесса развития»[504].

Подход, ориентированный на развитие, предполагает вовлечение женщин в политическую деятельность, для чего за ними резервируются места в органах управления различных уровней[505]; развитие женского образования; решение вопросов, связанных с трудовой занятостью женщин и др. Главным результатом мероприятий, проводимых в рамках подхода, ориентированного на развитие, стало пробуждение самосознания индийских женщин: «Сегодня женское движение вступило в новый этап развития. Его главная заслуга состоит в том, что ему удалось довести до миллионов женщин сведения об их законных правах»[506].

Социальная активность женщин, вызванная усилением их самосознания и чувства собственного достоинства в свою очередь является важным фактором развития общества. А. Сен подчеркивает, что «…переменные, связанные с активностью женщин (в данном случае – с женской грамотностью), часто играют куда более важную роль в обеспечении общественного благоденствия (в частности, выживаемости детей), чем переменные, связанные с общим уровнем зажиточности в обществе»[507]. Успешное решение проблемы снижения рождаемости также в большей степени зависит от повышения социального

---

[503] Jha S. N., Ojha M. Sh. Gender in Development // Social Development in Independent India. Paths Tread and the Road Ahead. – New Delhi: Pearson Longman, 2008. P. 204–208.
[504] Ibid. P. 205.
[505] См.: Никифорова Е. Г. Гендерный фактор в политической жизни современной Индии // Мировая экономика и международные отношения. 2014. № 8. С. 103.
[506] Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. – М.: Институт востоковедения РАН, Ариаварта-Пресс, 2005. С. 379.
[507] Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. С. 222.

статуса женщины, чем от экономического благополучия региона или от запретительных мер, предпринимаемых государственной властью. В качестве примера А. Сен обращается к опыту индийского штата Керала, где за счет повышения статуса женщины и распространения женского образования удалось значительно снизить темпы прироста населения. В Керале этот показатель значительно ниже, чем в более богатых штатах Северной Индии или в Китае, где длительное время действует государственная программа принудительного сокращения рождаемости[508].

Развитие самосознания лиц с низким социальным статусом во многом зависит от предварительного улучшения их жизненных условий – освоения грамотности, позволяющей им участвовать в демократических процедурах и узнать о своих правах, а также обеспечения трудовой занятости, гарантирующей постоянный доход и дающей чувство уверенности в завтрашнем дне. Впоследствии деятельность инициативных и ответственных людей способствует решению социальных проблем и становится залогом возникновения гражданского общества.

Улучшение внешних условий жизни социально незащищенных слоев населения должно, согласно Ганди, стать залогом их нравственного развития. Общество, в котором большинство составляют нравственно развитые личности, представлено у мыслителя как идеал. Идеальный характер этой и следующей за ней – эсхатологической ступеней его проекта значительно осложняет задачу их сопоставления с реальным развитием Индии и других незападных стран. Тем не менее, можно обозначить некоторые черты сходства между идеалом Ганди и реальностью современных незападных обществ. Идеальное общество, образ которого сконструировал мыслитель, должно состоять из нравственных, сильных, независимых, способных к самоорганизации и наделенных правосознанием личностей – сатьяграхов. Ключевым для этого образа является акцент на способности развитых индивидов к самоорганизации, идея независимости общества от государства, а в предельном варианте – отсутствия государственной

[508] См.: там же. С. 242, 245.

власти (просвещенная анархия). Общество сатьяграхов предстает как «идеальная демократия», в которой все властные функции выполняют сами граждане.

Призывы Ганди к проявлению инициативы «снизу», к созданию подлинного демократического общества «от основания» содержательно близки к распространенному в современной американской политологии понятию grassroots (англ. букв. «корни травы», автор – А. Дж. Беверидж). Последнее означает комплекс движений различной направленности (экологических, гендерных, правозащитных и др.), организованных по инициативе граждан для отстаивания собственных прав и интересов. Ключевым моментом здесь является независимость деятельности личностей от правительственных решений, что роднит этот концепт с понятием «гражданское общество». В современной отечественной и зарубежной науке нет единой трактовки этого термина[509]. На наш взгляд, к идеалу Ганди наиболее близок восходящий к построениям А. де Токвиля подход к гражданскому обществу, в рамках которого его определяют как медиатора между частной и публичной сферами, область свободного проявления личной инициативы и силу, противостоящую огосударствлению общественной жизни[510].

Гражданское общество как плод развития новоевропейской политической культуры тесно связано с такими феноменами модерна как рыночная экономика, демократия, правовое государство, свободы слова, печати и совести и др. Иными словами, оно возникает в особом контексте – в обществах, в которых достигнут определенный уровень гарантии прав и свобод индивидов. Е. Б. Рашковский в качестве условий существования гражданского общества называет: «1) Принцип общезначимого эгалитарного права… 2) Принцип правоогражденной собственности граждан… 3) Принцип несводимой и общественно признанной внутренней свободы человека»[511]. Прибавим к этому определенный уровень

---

[509] См. напр.: Жичкина С. Е. К вопросу о понятии гражданского общества // Вестник Южно-Уральского гос. ун-та. Серия: Право. 2010. № 18 (194). С. 17–18.
[510] См.: Капустин Б. Г. Гражданство и гражданское общество. – М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2011. С. 83–85.
[511] Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 152.

развития политического, правового и общественного сознания индивидов, т. е. необходимость существования личностей особого типа – *граждан*[512].

Все эти предпосылки стали обозначаться в большинстве незападных стран лишь в последние десятилетия; соответственно именно к этому периоду можно отнести начало формирования в них гражданского общества. Становление современных правовых, государственных и экономических институтов мы считаем лишь внешним условием возникновения гражданского общества, вторичным по отношению к изменению психологии индивидов – к развитию их инициативности, независимости и готовности брать на себя ответственность за риски, связанные со свободой самоопределения. Участие индивида в общественной жизни предполагает его вовлеченность в различные социальные группы. Именно группы становятся инструментами отстаивания интересов их участников, в том числе посредством давления на правительство с целью принятия или отмены тех или иных законов. Однако, как отмечает, Е. Б. Рашковский, гражданское общество предполагает свободное (т. е. не предписанное извне, например, фактом рождения) определение человеком своих групповых связей; что отличает этот тип общества от традиционного, авторитарного и тоталитарного типов[513]. Прочность примордиальных (клановых, общинных, кастовых) связей в модернизирующихся обществах, связанная с сохранностью традиционных отношений, в определенной степени сковывает инициативу человека в создании и участии во вторичных группах. Другое препятствие для становления гражданского общества таится в глубоких, слабо осознаваемых мечтаниях индивидов и групп в модерных и особенно в модернизирующихся странах «о возврате к традиционным формам общественной жизни: к меньшей свободе, к меньшей ответственности, к меньшему риску, к меньшей огражденности чужой собственности, – но к большей прикрытости и защищенности»[514].

---

[512] См.: Куценков А. А. Индийское гражданское общество – имя существительное // Разговор с Мариной и Олегом Плешовыми: политические символы и реалии Южной Азии. – М.: ИВ РАН, 2010. С. 239.
[513] См.: Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 162.
[514] Там же. С. 153.

Насколько сатьяграх как образ развитого человека, предложенный Ганди, соответствует идеальному типу гражданина – общественно активной личности, склонной к проявлению инициативы и свободно определяющей свои социальные связи? С одной стороны, Ганди мыслил сатьяграха как человека, не зависящего от общественного мнения и готового противопоставить свою волю воле коллектива, политических элит или даже всего человечества. Индивидуалистический характер его проекту сообщает также слабый интерес мыслителя к семейным ценностям[515]. Напомним, что Ганди выступал за безбрачие, а в поздние годы из-за конфликта со старшим сыном отказался от отцовства по отношению к нему[516]. То есть в своем проекте Ганди отказывается от такой характерной для традиционного общества черты, как прочность семейно-родственных связей. В то же время он призывает к возрождению варновой системы, что отдаляет его проект от концепта «гражданское общество», поскольку означает невозможность свободы определения своей личной (выбор брачного партнера) и профессиональной судьбы. При общем индивидуалистическом характере проекта Ганди, при сходстве его идеала человека с понятием «гражданин» в его проекте обнаруживается традиционалистская составляющая, что не позволяет полностью отождествить его образ идеального общества с концептом «гражданское общество».

Мысль Ганди о постепенном ослаблении роли государственной власти в жизни общества совпадает с тенденциями развития наиболее благополучных европейских стран. Следовательно, есть вероятность, что сходные тенденции могут проявиться и в ориентирующихся на Запад передовых незападных странах. Пока же об ослаблении государственной власти в Индии говорить рано.

В ряду политических идей мыслителя значимо его представление о должном соотношении государственной власти и религии. С одной стороны, Ганди придерживался принципа «*Сарва дхарма самбхав*» – уважения ко всем религиям. Д. Б. Абрамов трактует этот принцип шире и включает в него требование равной

---

[515] Оговоримся, что здесь мы употребляем термин «семья» в общепринятом смысле, поскольку Ганди понимал под семьей все человечество.

[516] См. напр.: Кашин В. П. Махатма Ганди и его дети // Азия и Африка сегодня. 2006. № 3. С. 44–48.

удаленности различных религиозных общин от власти[517]. Вместе с Ганди этому принципу следовали влиятельные мыслители и политики Дж. Неру, Б. Р. Амбедкар, С. Радхакришнан и др., а при обретении Индией независимости он был положен в основу Конституции. Одновременно Ганди заявлял о тесной взаимосвязи политики и религии, что плохо согласуется с его идеей о том, что никакая религиозная община не должна доминировать над остальными. Два эти условия едва ли могут быть воплощены одновременно, поскольку правящая партия либо позиционирует себя как светская и дистанцируется от вопросов религии (ИНК), либо представляет определенную религиозную общину (индусская БДжП). Однако если принять во внимание универсализм религиозных представлений Ганди, то можно предположить, что, заявляя о тесной связи политики и религии, мыслитель имел в виду не конкретную религию, а скорее общий для всех основных религий свод этических правил. На наш взгляд, его политические идеи могли быть воплощены, если бы к власти пришла многоконфессиональная партия[518], которая согласовывала бы свою деятельность с нравственными нормами, сформулированными в различных религиозных учениях, что в истории независимой Индии не произошло. Приверженность Ганди принципу равной удаленности различных религиозных общин от власти свидетельствует о предвидении мыслителем опасности прихода к власти традиционалистски и националистически настроенного правительства, представляющего определенную религиозную общину. Особенно опасны последствия такого события в поликонфессиональных обществах, к которым относится Индия.

Экономический аспект проекта Ганди в части идеализации потребительской сдержанности и добровольной бедности, а также курса на самообеспечение деревень, т. е. фактически на натуральное хозяйство, явно не совпадает с линией развития, избранной Индией, равно как и большинством незападных стран. Однако значимость сохраняет его идея о приоритете в борьбе с бедностью

---

[517] См.: Абрамов Д. Б. Светское государство и религиозный радикализм в Индии. – М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 47.
[518] Именно такой партией является ИНК.

мероприятий по обеспечению занятости населения над благотворительными программами.

В целом в развитии независимой Индии прослеживаются совпадения с отдельными пунктами проекта Ганди – в основном с универсальной частью его проекта, вобравшей в себя западогенные философские идеи. Одну из причин этого мы видим в сложности процесса модернизации, в ходе которого одни элементы традиции сохраняются как более устойчивые, другие уходят в прошлое как менее совместимые с современными политическими и экономическими моделями. Так, Ганди полагал, что кастовый иерархизм удастся легко преодолеть, а на практике именно эта черта традиционного индийского общества оказалась одной из самых устойчивых. Напротив, традиционные индуистские этические ценности, на которые опирался Ганди, такие как нестяжательство, самоограничение, ненасилие и др. показали свою неустойчивость. К примеру, он сделал ахимсу центральным принципом своей политической борьбы, полагая, что приверженность этой нравственной ценности традиционно присуща его соотечественникам. На практике же оказалось, что ненасилие присуще психологии индийцев в меньшей степени, чем полагал Ганди. Об этом, в частности, свидетельствуют многочисленные кровопролитные столкновения, вызванные конфликтами на религиозной почве. Более того, характерная для индуизма идея непривязанности к плодам своего труда, значимая для экономических взглядов Ганди, несовместима с рыночной моделью экономики. Доминирование подобных установок в общественном сознании становится тормозом экономического развития. Напомним, что сам Ганди не ставил экономическое процветание целью развития общества, а лишь стремился к преодолению крайних форм вынужденной бедности.

Отсюда возникает значимый вопрос: какова роль национальной традиции в модернизации незападных обществ? С ним тесно связан другой вопрос – как влияет открытость/изоляционизм незападных обществ на их развитие? В последние десятилетия во всем незападном мире наблюдается тенденция к возрождению собственных культурных ценностей, описываемая категориями

«взрыв идентичности», «взрыв этничности», «этнический ренессанс» и т. п. Главным образом усиление националистических настроений является реакцией этих обществ на распространение евро-американской культуры в ходе глобализации. По словам С. И. Лунёва, «Наступление европейской техники, науки, образования и массовой (американизированной) культуры в настоящий момент не ведет к созданию одноцивилизационного мира, а напротив, вызывает на Юге своеобразную реакцию отторжения. Данное отторжение может принять форму исламского фундаментализма, африканского негритюда, воинствующего индуизма и прочее»[519]. Опыт таких замкнутых стран, как Бутан и КНДР показывает неэффективность изоляции для развития всех сфер жизни общества. Не в пользу культурной изоляции говорит и сравнительно низкий уровень развития образования и науки в современном исламском мире[520].

Трудно оценить степень открытости/изолированности общества, идеальный образ которого Ганди предлагает в своем проекте. С одной стороны, развивая идеи *свадеши*, мыслитель видит идеальное общество как союз независимых и обеспечивающих себя деревень, что явно предполагает экономическую изоляцию. Одновременно он призывает опираться на традиционные индуистские ценности, возрождать национальную культуру и языки, воздерживаться от использования внешних атрибутов «современной цивилизации». На первый взгляд, он мыслит идеальное общество если не как изолированное, то, по крайней мере, как остающееся в стороне от основных тенденций развития современного мира. С другой стороны, имплицитно присутствующие в его проекте западные идеи и свойственная его мысли религиозная толерантность сообщают его образу идеальной Индии определенную степень открытости для общения с миром. Призывы Ганди к сохранению собственной традиции, отказу от использования иностранного языка, к воздержанию от приобретения иностранных товаров и др. продиктованы потребностями антиколониальной борьбы и связаны с его неприятием Запада как носителя «современной цивилизации». Однако его проект

---

[519] Лунев С. И. Дифференциация стран Востока в современном мире // «Третий мир»: спустя полстолетия / Отв. ред. – В. Г. Хорос, Д. Б. Малышева. – М.: ИМЭМО РАН, 2013. С. 80.
[520] См.: там же. С. 66.

имеет и универсальную часть, выраженную в надежде мыслителя на то, что большинство стран изберут путь «истинной цивилизации» и поэтому можно предположить, что в этих условиях изоляция Индии будет бессмысленной. Соответственно степень изолированности/открытости индийского общества, к которой призывает Ганди, зависит от того, говорит ли он о ближайшем будущем или об отдаленных перспективах развития. И если призывы к сохранению собственной традиции выражены у него явно, то предположение о том, что в его представлениях об отдаленных перспективах развития мира не предполагается культурная изоляция различных стран, нам приходится делать, следуя логике его концепции общественного развития.

Ганди создавал свой явно выраженный образ самодостаточного и изолированного общества в условиях антиколониальной борьбы и во многом ориентировался на ее потребности. Условия развития независимой страны существенным образом отличаются от таковых в колониальном обществе. Поэтому любые попытки отдельных стран изолироваться от западного мира, сопряженные с неприятием модернизационных изменений (Бутан, Мьянма, Иран при Р. аль-Хомейни) или связанные с социалистическими экспериментами (КНДР, Куба) оказываются губительными для их развития.

Что касается вопроса о пользе возрождения традиционных национальных ценностей для социального развития, то в этом случае определяющим оказывается характер самих этих ценностей. Он, в свою очередь, зависит от цивилизационной основы конкретного общества. Обратившись к терминологии Ш. Н. Эйзенштадта, обозначим два типа обществ: 1) потусторонне-ориентированные и 2) посюсторонне-ориентированные. К первой группе Эйзенштадт относит буддийскую и индийскую цивилизации и оговаривается, что «отрицание мирской жизни индуизмом не было таким всеобъемлющим, как в буддизме»[521]. Ярким примером посюсторонне-ориентированной цивилизации является конфуцианская. В остальных обществах ориентация на наш земной или

[521] Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1999. С. 164.

трансцендентный мир выражена менее явно и их положение можно условно назвать промежуточным.

Есть особый тип цивилизаций, в котором «напряженность между трансцендентным и мирским порядками» (Ш. Н. Эйзенштадт) разрешается через активизацию посюсторонней деятельности. Эйзенштадт относит к этому типу исламскую цивилизацию[522]. Также к этому типу, на наш взгляд, можно отнести и христианскую цивилизацию в ее протестантском варианте. Внимание к делам этого мира, свойственное конфуцианской и в меньшей степени исламской цивилизациям сообщает им определенное сходство с современным Западом как очагом модернизации. Оно во многом объясняет экономические успехи Японии, следующих по ее пути Новых индустриальных стран, а также недавние достижения Китая. Напряженное внимание к сохранению традиционных ценностей характерно для всего периода модернизации этих обществ. Напомним, что в этих странах модернизация с самого начала проходила под лозунгом «восточные ценности – западная техника». А недавно там приобрела популярность «теория восточных ценностей», согласно которой именно опора на конфуцианскую традицию и культивирование соответствующих психологических черт (трудолюбия, организованности, ответственности, почтения к старшим) позволила достичь этим обществам экономического процветания[523]. Однако, как убедительно показал А. Сен, концепция «азиатских ценностей» уязвима для критики, поскольку Восток разнороден и нет единого для всех стран набора ценностей[524]. Безусловно, сохранение и возрождение конфуцианских ценностей способствует экономическому процветанию, что, в свою очередь, немаловажно для социального развития.

Напротив, возрождение большинства ценностей индуистской и буддийской потусторонне-ориентированных цивилизаций едва ли может способствовать социальному развитию, поскольку в культурах этого типа благополучию человека в его земной жизни уделяется значительно меньше внимания. Л. В. Васильев

---

[522] См.: там же. С. 187.

[523] См. напр.: Лунев С. И. Процессы демократизации и Южная Азия // Разговор с Мариной и Олегом Плешовыми: политические символы и реалии Южной Азии. – М.: ИВ РАН, 2010. С. 282–385.

[524] См.: Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. С. 255–257.

пишет: «…Буддистов трудно воодушевить и заставить с энтузиазмом строить светлое будущее. Китайцев или мусульман – легче, как, к слову, и европейцев. Те, кто привык не очень-то ценить земную жизнь и в чьи цивилизационные ценности входит видеть светлое будущее в иной жизни, не проявляют подобного энтузиазма»[525].

Возрождение традиционных индийских ценностей, к которому стремился Ганди, очевидно, не могло бы способствовать созданию благополучного и процветающего общества. Примером может послужить ценность отсутствия привязанности к результатам собственного труда – центральная идея учения карма-марги, к воплощению которой призывал Ганди. О несовместимости этой идеи с экономическим развитием свидетельствует, в частности, опыт социалистических стран. Л. С. Васильев так описывает положительные изменения, произошедшие в китайском обществе в конце 1980-х гг.: «Эти достижения измеряются не столько миллионами тонн или штук той или иной продукции, сколько принципиально новым образом жизни людей, их раскованностью и устремленностью вперед, желанием приложить свои усилия ради общей и зримой для всех пользы, ради укрепления быстро развивающейся экономики Китая, ради будущего страны… При этом то лучшее, что вышло в Китае на передний план, во многом опиралось на оживившиеся традиции, включая тысячелетиями воспитанную культуру труда – труда заинтересованного, оплаченного, приносящего пользу себе и другим, в конечном счете всем»[526].

Потустороннюю ориентацию несут не только отдельные индуистские ценности, содержащееся в проекте Ганди, но также и его определение всеобщего духовного спасения как конечной цели развития общества. Тем не менее, мыслителю свойственна и высокая степень внимания к проблемам земного бытия человека, что обусловлено западогенными идеями в его философии. Одновременно с открыто высказанным призывом к возрождению традиционных индуистских ценностей в его мысли неявно присутствует обращение к некоторым

---

[525] Васильев Л. С. История Востока: В 2 т. Т. 2. – М.: Высшая школа, 1993. С. 399.
[526] Там же. С. 383.

современным западным ценностям, берущим начало в евангелической традиции. Позицию Ганди можно условно определить как противоположную лозунгу «восточные ценности – западная техника», под которым проходит модернизация восточноазиатских стран. При явно выраженном отрицании западной техники в философии Ганди имплицитно присутствует обращение к современным западным ценностям. Именно наличие в его проекте западогенных ценностей сообщает ему определенное сходство с положительным опытом развития Индии и наиболее благополучных незападных стран. Мы говорим о положительном опыте, поскольку отрицательный опыт развития этих стран отчасти обусловлен сохранением и возрождением традиционных ценностей. Пристальное внимание обществ к собственным цивилизационным ценностям таит в себе две опасности, препятствующие их развитию, в частности, социальному развитию. Первая опасность заключается в бездумном сохранении устоявшихся обычаев и норм вследствие инертности традиционных обществ. Вторая опасность состоит в разрушительном потенциале ревайвализма и тесно связанных с ним национализма и религиозного фанатизма. Очевидно, Ганди осознавал эти опасности, о чем говорит его реформаторский настрой в отношении индуизма и религиозная толерантность.

Отдельно стоит упомянуть об идеях Ганди, представляющих значительную ценность, но не воплотившихся в опыте развития Индии и других незападных стран. Главной из них является идея приоритета этической сферы над остальными. Так, религиозная, национальная и расовая толерантность, на которой настаивал мыслитель, несет в себе большой потенциал для решения проблем коммунализма, фундаментализма и других подобных явлений. Идея ненасилия в современном мире означает уже не просто высокую этическую ценность, но ее воплощение становится единственным условием недопущения самоуничтожения в ходе возможной ядерной войны, о чем предупреждал в последние годы жизни сам Ганди.

Модернизация незападных обществ – сложный процесс, в ходе которого одни традиционные ценности сохраняются, другие уходят в прошлое. При этом

сохранившиеся элементы традиции могут как способствовать развитию общества, так и стать тормозом этого процесса. Во многом это зависит от способности ключевых элементов культурных традиций приходить в согласие с общими тенденциями современного развития. Одна из центральных тем рассуждений Ганди о перспективах развития своего общества – это проблема сохранения традиционных ценностей. Он видел должный путь развития независимой Индии как альтернативный «современной цивилизации», т. е. пути современного Запада в его технократическом аспекте. Отсюда многочисленные расхождения между его проектом и реальностью развития страны. В частности, Ганди опирался на традиционные индуистские ценности, оказавшиеся неустойчивыми в новых условиях, и недооценивал прочность кастового иерархизма, сохраняющегося поныне.

Обращение Ганди к традиционным ценностям и призывы дистанцироваться от «современной цивилизации» сообщают его проекту некоторое сходство с современными антиглобалистскими тенденциями эволюции незападного мира. Однако в действительности его проект является альтернативным двум крайностям в отношениях с Западом: необдуманного копирования его моделей и теорий развития и изоляции от него как способа сохранения собственной культурной идентичности. Частичное совпадение реального пути наиболее благополучных незападных обществ с универсальной частью проекта Ганди свидетельствует о значимости некоторых из присутствующих в нем западогенных идей (внимания к личности, к развитию человеческого капитала, онтологической трактовки социального равенства и внутреннего достоинства человека), а также об определенной степени предвидения мыслителем основных тенденций будущего развития передовых стран незападного ареала. Идея тесной взаимосвязи между развитием индивидов и социальным развитием, высказывавшаяся Ганди, во многом предвосхищает современную концепцию человеческого капитала в ее социальном измерении, а идеал общества, состоящего из сильных, независимых и наделенных развитым правосознанием личностей – появление гражданского общества.

При этом этическое ядро проекта Ганди не нашло воплощения ни в опыте Индии, ни других незападных обществ. Являясь религиозным мыслителем, он ориентировал свой проект на духовное и нравственное совершенствование индивидов как первое и обязательное условие развития общества, не оставляя без внимания и вопрос об улучшении внешних условий жизни людей. Однако на практике большинство из незападных стран следуют по одному из двух путей: либо ориентируются на западную модель развития с ее рыночной экономикой и этикой «общества потребления», либо, не принимая эту этику, стремятся возродить и укрепить собственные традиционные ценности и дистанцируются от современных векторов развития. Первый путь способствует экономическому росту и решению многих социальных проблем. Однако социальное благополучие является существенным, но недостаточным условием для нравственного развития индивидов и, следовательно, для развития культуры. Второй путь приводит к частичной культурной изоляции, к необоснованной национальной гордости, к комплексу обиды и как следствие – к росту фундаменталистских настроений. Отвергая этику «общества потребления», эти страны, как правило, одновременно отвергают и лучшие достижения западной цивилизации, что негативно сказывается на их социальном развитии. Пример следования «срединному пути» являют наиболее успешные страны Восточной Азии, умело сочетающие соблюдение традиционных этических принципов с заимствованием лучших достижений современного Запада.

Сопоставляя современные тенденции эволюции модернизирующихся обществ с концепцией социального развития и проектом Ганди, мы расцениваем последние как социально-философское обоснование баланса между активными действиями по усовершенствованию институтов и условий жизни людей и вниманием к развитию личности. Идеи Ганди не нашли прямого воплощения в опыте Индии и других незападных обществ, однако, находя аналоги его построениям в реальности различных модернизирующихся стран, мы можем выявить сильные и слабые стороны его проекта. Поэтому сравнение социально-философских построений Ганди с положительным опытом наиболее

благополучных незападных стран и сопоставление его рассуждений с современными теориями развития, позволяет определить наиболее реалистичные и актуальные в современных условиях идеи его проекта. Это в свою очередь дает основания предположить, что наиболее предпочтительный путь развития для любого незападного общества заключается в сочетании внимания к личности, к развитию человеческого потенциала – с вниманием к сохранению высоких этических ценностей, независимо от их западного или восточного происхождения – без чего невозможно подлинное развитие как человека, так и обществ. Однако, как это свойственно религиозным мыслителям, Ганди задал слишком высокую этическую планку, с чем и связано основное расхождение между его теоретическими построениями и реальностью современных незападных обществ.

Заключение

В теме социального развития модернизирующихся стран одним из ключевых является вопрос о взаимосвязи социальной рефлексии, субъектами которой выступают незападные мыслители, и реальных процессов, происходящих в обществе. Формируясь на стыке культур традиционного общества и модерна и многое воспринимая из западной социальной мысли, интеллектуалы используют полученное знание для осмысления наличной социальной действительности родных обществ (*сущее*) и разработки путей их преобразования (*должное*). Поскольку западогенные идеи и теории занимают существенное место в философских рассуждениях незападных мыслителей, изучение их представлений о социальной динамике предполагает знание соответствующих концепций в западной мысли. Развитие общества включает в себя социальное развитие – процесс переустройства социальной структуры и изменения межличностных и межгрупповых отношений. Персоналистский подход к социальному развитию выявляет вопрос о взаимной обусловленности двух составляющих этого процесса: улучшения внешних условий жизни людей и их личностного совершенствования.

Проблема социального развития приобретает особую значимость в незападных модернизирующихся обществах. Это связано с появлением субъектов социальной рефлексии, а также с кризисным состоянием переходных обществ, число проблем в которых увеличивается: к традиционным нормам и установлениям, осмысленным в новых условиях как проблемные, прибавляются проблемы, вызванные модернизационными процессами.

Задачу преодоления социальных проблем, и другие вопросы, связанные с поиском способов интеграции родных обществ в современный мир, пытаются решать в своих проективных построениях незападные мыслители. Общий контекст их бытия – взаимодействие западной и незападной цивилизаций в ходе модернизации – определяет сходство черт их социально-философских построений, что позволяет говорить о феномене или идеальном типе (М. Вебер) незападного интеллектуала. Одновременно они могут в той или иной степени

воздействовать на социум: непосредственно – принимая участие в жизни общества, или опосредованно – оказывая влияние на мыслителей и деятелей будущих поколений. Формирование и деятельность на стыке незападной и западной культур сообщают философским построениям интеллектуалов синтетический характер, а непосредственное участие в жизни родного общества позволяет им видеть его проблемы изнутри. Поэтому их проекты по сравнению с западными теориями развития обладают рядом преимуществ: большей гибкостью, многоплановостью и ориентированностью на конкретную социальную действительность.

Их построения являются альтернативными двум крайностям отношения незападных обществ к Западу: необдуманному копированию его моделей и теорий развития, а также стремлению к культурной изоляции и сохранению собственной традиции. При этом выбор в пользу сотрудничества с Западом или изоляции от него – это вопрос не только цивилизационного взаимодействия, но и приоритетности технико-экономической или духовно-нравственной составляющих в процессе общественного развития. Синтетические проекты незападных мыслителей, таким образом, обладают потенциалом для преодоления издержек, связанных с попытками воплощения характерных для Запада односторонних теорий прогресса, игнорирующих культурную и нравственную сферу, а также свойственного незападному миру пренебрежительного отношения к материальной сфере.

Одним из характерных примеров такого рода построений является концепция социального развития М. К. Ганди. Как незападный мыслитель он формировался в контексте взаимодействия двух культурных миров, что определило его внимание к проблеме развития общества и синтетический характер философских представлений. Свойственные его мышлению адогматизм, рационализм и критический характер позволили ему увидеть несовершенство традиционного индийского и современного западного обществ, что в свою очередь заставило дистанцироваться от обоих и искать иной вариант развития, основанный на принципе сочетания лучших, по его мнению, элементов двух культур. При этом

отчужденность Ганди от общества современности (modernity) выразилась в неприятии технико-экономического подхода к прогрессу, игнорирующего этическую сторону этого процесса; а отчужденность от традиционного общества – в преодолении свойственного ему социоцентризма. Вместе эти два фактора определили внимание мыслителя к человеку и персоналистский подход к развитию общества.

Как мыслитель, испытавший двойное культурное влияние, Ганди уделяет внимание двум аспектам индивидуального развития: призывает к духовному и нравственному совершенствованию и выступает за улучшение условий жизни социально-незащищенных слоев. Однако приоритетным он считает нравственное совершенствование индивидов. Сущность этого процесса мыслитель понимает религиозно: как обнаружение человеком высшего божественного начала в себе и обуздание своей низшей природы. Внутреннее развитие должно повлечь за собой изменение внешнего поведения человека, что является выражением его признания божественного начала в Другом. Идеал духовно развитой, свободной, социально активной и ответственной личности Ганди воплотил в образе сатьяграха. Главная роль в развитии общества, которую мыслитель отводит сатьяграхам, сближает его концепцию с некоторыми российскими и западными теориями, также придающими большое значение деятельности выдающихся личностей. Так, перспективной темой представляется сравнение концепта «сатьяграх» с такими категориями, как «интеллигенция», «творческое меньшинство» (А. Бергсон, позднее – А. Дж. Тойнби) и «харизматическая личность» (М. Вебер).

Нравственное совершенствование значительного числа людей, превращение их в сатьяграхов становится в представлениях Ганди залогом переустройства общественных отношений на этических началах, т. е. социального развития. Это в свою очередь должно повлечь за собой положительные изменения во всех остальных сферах жизни общества.

Ганди сознавал сложность приобщения к развитию инертного большинства. Для устранения внешних препятствий к развитию – улучшения условий жизни людей и смягчения социальных проблем – он предложил комплекс мер,

названный конструктивной программой. Надежды на преодоление нравственной и психологической инертности индивидов, т. е. их нежелания развиваться Ганди связывает с деятельностью сатьяграхов, являющихся главными субъектами социального развития. Поэтому мы определяем сатьяграху не только как тактику достижения конкретных целей – политических, социальных, правовых и др. – но, прежде всего, как взаимно соотнесенное развитие двух вовлеченных в нее сторон – сатьяграха и его оппонента.

Множественность испытанных Ганди влияний и синтетический характер его мировоззрения определили наличие в его проекте должного развития общества двух компонентов – национального и универсального. Первый компонент ориентирован на Индию и тесно связан с участием Ганди в антиколониальной борьбе. К нему относятся призывы мыслителя к возрождению некоторых социокультурных элементов традиционного индийского общества (варнашрамы, панчаятов). Второй компонент проекта отражает видение мыслителем перспектив развития любого общества, а также человечества в целом. Он включает в себя комплекс идей, воспринятых из незападной и западной мысли, а его основным содержанием является представление о приоритетности нравственного аспекта индивидуального и общественного развития.

Национальный и универсальный компоненты проекта соотносятся с различными целями развития общества. Когда на первый план выходит национальный компонент, Ганди сосредотачивает внимание на необходимости преодоления социальных проблем индийского общества и достижения страной независимости. А при переносе акцента на универсальный компонент он рассуждает о перспективах создания идеального общества и всеобщего духовного спасения как конечной цели развития человечества. При этом религиозный характер мышления Ганди и наличие в его проекте развития общества сотериологической и эсхатологической составляющих, а также его многочисленные заявления о неверии в возможность создания Царства Божьего на земле задают реалистический тон его философским построениям. Распространенное в исследованиях марксистского направления мнение об

утопизме Ганди мы связываем с акцентом на второй промежуточной цели общественного развития в его проекте – создании идеального общества. Религиозная направленность его мышления определяет и чрезвычайно высокую нравственную норму, которую он задает для своих последователей, что в свою очередь становится серьезным препятствием для практического воплощения его идей.

Первоначально Ганди ориентировал свои построения, касающиеся улучшения внешних условий жизни людей как ближайшей цели развития на Индию, однако возможно сопоставление представлений мыслителя с опытом эволюции незападных обществ с целью выявления сильных и слабых сторон его проекта. Персоналистский подход мыслителя, определивший внимание к развитию человеческого потенциала и нравственному совершенствованию индивидов, коррелирует с основными тенденциями эволюции наиболее благополучных стран. Развитие человеческого потенциала, как убедительно показали исследования А. Сена, является необходимым условием для преодоления социальных проблем. И поэтому значимо приобщение каждого человека к развитию посредством обеспечения всеобщего доступа к получению образования, медицинских услуг и необходимого для жизни минимума материальных ресурсов. Еще больший потенциал содержит в себе развитие самосознания индивидов, их уверенности в себе, чувства внутреннего достоинства, инициативности и социальной ответственности.

Сопоставление проекта Ганди с процессом развития современных незападных стран показало приоритетную значимость западогенных идей, содержащихся в его философии: внимания к личности, онтологической трактовки социального равенства и внутреннего достоинства человека, социальной ответственности и инициативности индивида и др. Вместе с тем ряд идей из национальной части проекта, связанных с попытками мыслителя сохранить и возродить традиционные элементы, не нашел воплощения в опыте развития современной Индии. Все это свидетельствует о необходимости для стран второго

и третьего мира обращаться к опыту Запада и о губительности любых попыток культурной изоляции.

Несмотря на явно выраженные призывы Ганди дистанцироваться от «современной цивилизации», его проект нельзя назвать изоляционистским и традиционалистским. Во-первых, в нем содержатся идеи, воспринятые из современной западной мысли, что сообщает ему определенную степень культурной универсальности. Во-вторых, дистанцированность Ганди от Запада как главного носителя «современной цивилизации» является выражением его неприятия одностороннего технико-экономических подхода к прогрессу. Как религиозный мыслитель он отдает приоритет нравственному аспекту социального развития. При этом, в отличие от традиционалистов, националистов и фундаменталистов, акцентирующих особую «духовность» Незапада с целью демонстрации своего превосходства над «рациональным» Западом и обоснования своей изоляции от него, Ганди не оставляет без внимания и вопрос об улучшении внешних условий жизни людей и преодолении социальных проблем.

Рассуждения Ганди о развитии общества значимы для поиска путей решения проблем, стоящих не только перед незападными странами, но и перед всем миром. Наметившаяся в последние десятилетия в развивающихся странах тенденция к культурной изоляции становится не просто тормозом их эволюции, но способствует разобщенности человечества. Последнее особенно опасно в условиях современного глобального кризиса. Поэтому особую ценность приобретают идеи солидарности, сотрудничества и толерантности, содержащиеся в проекте Ганди.

Концепции социального развития незападных мыслителей, являясь частью современного социально-философского знания, проливают дополнительный свет на смысл, содержание и перспективы развития современных незападных обществ. Сопоставление этих концепций с действительностью, выявляет не только меру востребованности идей и проектов в реальности, но и объективное воплощение их ведущих векторов и смыслов в жизни обществ. Помимо этого можно увидеть, как именно существующая в этих концепциях ориентация на культурно-

цивилизационные социальные ценности высвечивает объективную недостаточность сугубо рационалистического, социально-экономического и технологического прогресса для успешной динамики развивающихся стран в глобализирующемся мире.

Библиография

Источники

1. Ганди М. К. Моя вера / Пер. с англ. – М.: Йога Экс-Пресс, 2009. – 256 с.
2. Ганди М. К. Моя жизнь / Пер. с англ. – М.: Наука, 1969. – 612 с.
3. Махатма Ганди [Избранные труды] / Сост. и авт. предисл. В. А. Василенко. – М.: Изд. Дом Шалвы Амонашвили, 1998. – 224 с.
4. Gandhi Mahatma. Freedom's Battle. Being a Comprehensive Collection of Writings and Speeches on the Present Situation. – Madras: Ganesh & Co, 1922. – 341 p.
5. Gandhi Mahatma. Hind Swaraj or Indian Home Rule. – Madras: G. A. Natesan & Co, 1921. – 110 p.
6. Gandhi Mahatma. The Collected Works. In 100 vols. – New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994.
7. Gandhi Mahatma. The Wheel of Fortune. – Madras: Ganesh & Co, 1922. – 160 p.
8. Gandhi M. K. All Men are Brothers: Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as Told in His Own Words. – Paris: UNESCO, 1958. – 196 p.
9. Gandhi M. K. Conquest of Self. – Bombay: Thacker & Co., 1943. – 286 p.
10. Gandhi M. K. Constructive Programme. It's Meaning and Place. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948. – 31 p.
11. Gandhi M. K. Self-restraint v. Self-indulgence. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1947. – 232 p.
12. Gandhi M. K. Speeches and Writings. – Madras: G. A. Natesan, 1922. – 848 p.
13. Gandhi M. K. The India of My Dreams. – Bombay: Hind Kitabs LTD. 1949. – 128 p.
14. Gandhi M. K. The Pilgrims' March their Messages. – Madras: Ganesh & co, 1921. – 135 p.
15. Gandhi M. K. Towards New Education. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1953. – 103 p.

16. Gandhi M. K. Towards Non-Violent Socialism. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1951. – 165 p.

17. Gandhi M. K. Truth is God. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 2003. – 116 p.

18. Teachings of Mahatma Gandhi // Ed. by Chander J. P. – Lahore: The Indian Printing Works, 1945. – 621 p.

Литература

19. Абелев Г. И. О достоинстве в жизни и науке // Абелев Г. И. Очерки научной жизни. – М.: Научный мир, 2006. С. 247–257.

20. Абрамов Д. Б. Светское государство и религиозный радикализм в Индии. – М.: ИМЭМО РАН, 2011. – 187 с.

21. Айзенштадт С. Н. Цивилизационные измерения социальных изменений. Структура и история // Цивилизации. Вып. 4. – М.: МАЛП, 1997. С. 20–33.

22. Айзенштадт Ш. Н. Конструктивные элементы великих революций: Культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993. Т. 1, Вып. 2. С. 190–212.

23. Алаев Л. Б. «Сатьяграха» Махатмы Ганди (вместо послесловия) // Переломные эпохи истории. – М.: Витэкс, 2004. С. 305–318.

24. Алаев Л. Б. Модернизация или «опора на собственные слабости»? // Цивилизации. Вып. 10: Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века / отв. ред. А. О. Чубарьян; [сост. О. В. Воробьева]. – М.: Наука, 2015. С. 31–51.

25. Альбедиль М. Ф. Индия: беспредельная мудрость. – М.: Алетейа, 2005. – 416 с.

26. Альбедиль М. Ф. Индуизм. Главная религия Индии. – СПб.: Питер, 2006. – 208 с.

27. Амоголонова Д. Д. Социально-философские взгляды Мохандаса Карамчанда Ганди: истоки, развитие, политические опыты: Автореф. дис. … канд. филос. н. Улан-Удэ, 1996. – 18 с.

28. Аникеева Е. Н. Общечеловеческие ценности и индийское философское наследие // Человек как философская проблема / Отв. ред. Н. С. Кирабаев. – М.: Изд-во УДН, 1991. С. 34–43.

29. Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. – М.: Мысль, 1973. – 558 с.

30. Аряева Ю. Е. Индийский секуляризм: единство в многообразии // Индийские исследования в странах СНГ. – М.: ИВ РАН, 2007. С. 271–289.

31. Асмолов К. В. Азиатские ценности как дорога к прогрессу. Чем объяснить то, что рывок из третьего мира в первый сделали только страны, входящие в конфуцианский культурный регион? // Взаимодействие мировых цивилизаций: Сб. ст. участников X Московской науч. конф. Москва, РУДН, 28–29 мая 2009 г. – М.: РУДН, 2009. С. 5–21.

32. Бенджамин Т. С. Ганди: человек и дело его жизни // Индия. 1990. № 3-6 (106-109). С. 3–5.

33. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. – 384с.

34. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.

35. Библер В. С. О логической ответственности за понятие «диалог культур» // АРХЭ: Ежегодник культурологического семинара. Вып. 2. М., 1996. С. 125–144.

36. Болдуин Дж. М. Духовное развитие с социологической и этической точки зрения. Т. 2 / пер. с англ. – М.: Либроком, 2011. – 200 с.

37. Брагина Е. Массовая бедность как феномен афро-азиатского ареала // Мировая экономика и международные отношения. № 3. 2012. С. 68–76.

38. Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. – М.: Изд-во МГУ, 1967. – 284 с.

39. Бубер М. Из открытого письма Махатме Ганди // Сионизм в контексте истории: Хрестоматия. Книга 2 / Ред. А. Херцберга. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1992. С. 212–216.

40. Булгаков В. Ф. Толстой, Ленин, Ганди. – Прага: Пламя, 1930. – 51 с.

41. Бурмистров С. Л. Гандистский утопический проект: социально-философский анализ // Восток: Афро-азиатские общества: история и современность. 2006. № 4 . С. 55–69.

42. Бурмистров С. Л. Социальный проект Махатмы Ганди и западное утопическое мышление // Запад – Восток – Россия: философия в компаративистской перспективе. – СПб.: Из-во СПбГУ, 2005. С. 43–48.

43. Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. – М.: Восточная литература, 1999. – 256 с.

44. Бэттлер А. Общество: прогресс и сила (критерии и общие начала). – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 328 с.

45. Ванина Е. Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. – М.: Восточная литература, 2007. – 375 с.

46. Васильев Л. С. История Востока: В 2 т. Т. 2. – М.: Высшая школа, 1993. – 495 с.

47. Васильев Л. С. Модернизация как исторический феномен (о генеральных закономерностях эволюции). – Москва: Либеральная миссия, 2011. – 188 с.

48. Виноградов А. В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. – М.: НОФМО, 2008. – 364 с.

49. Власова О. В. Формирование представлений о чести и достоинстве личности в истории развития общества: эволюционно-правовое измерение // Вестник ПАГС. 2011. № 3. С. 44–50.

50. Волков Л. Б. Теория модернизации – пересмотр либеральных взглядов на общественно-политическое развитие. (Обзор англо-американской литературы) // Критический анализ буржуазных теорий модернизации. Сб. обзоров. – М.: ИНИОН АН СССР, 1985. С. 25–92.

51. Емельянов Б. В., Кемеров В. Е., Коновалова Н. П. Восток и Запад: динамика диалога. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. – 225 с.

52. Восточная и Южная Азия в современном мире (Внутриполитические и внешние факторы развития). Реф. сб. – М.: ИНИОН РАН, 2010. – 268 с.

53. Гавров С. Н. Модернизация во имя империи. Социокультурные аспекты модернизационных процессов в России. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 352 с.

54. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – 367.

55. Гессе Г. Игра в бисер // Собрание сочинений в 4-х тт. Т 4 / Пер. с нем. – СПб.: Северо-Запад, 1994. – 543 с.

56. Горев А. В. Махатма Ганди. – М.: Международные отношения, 1984. – 320 с.

57. Григорьева Т. П. Мудрецы, правители и мастера // Человек и мир в японской культуре. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1985. С. 135–165.

58. Гусейнов А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72 – 81.

59. Датта Д. Философия Махатмы Ганди / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959. – 147 с.

60. Девяткин С. В. Искусство сатьяграхи // Опыт ненасилия в XX столетии / под ред. Р. Г. Апресяна. – М.: Аслан, 1996. С. 16–65.

61. Делюсин Л. Модернизация и демократия // Азия и Африка сегодня. 1997. № 5 (478). С. 2–6.

62. Древо индуизма. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – 559 с.

63. Евстигнеева Л. П., Евстигнеев Р. Н. Догоняющее развитие: современная трактовка. – М.: Институт экономики РАН, 2012. – 45 с.

64. Ерекшева Л. Г. Религия и социокультурные системы: индийская модель развития // В Индию духа…: сб. ст., посв. 70-летию Р. Б. Рыбакова. – М.: Восточная литература, 2008. С. 139–153.

65. Железнова Н. А. Глобализация: индийский ответ на мировой вызов // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 54–66.

66. Жичкина С. Е. К вопросу о понятии гражданского общества // Вестник Южно-Уральского гос. ун-та. Серия: Право. 2010. № 18 (194). С. 15–19.

67. Жордис К. Махатма Ганди / Пер. с франц. – М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2013. – 327 с.

68. Заболотный В. М. Мохандас Карамчанд Ганди // Деятели национально-освободительного движения: политические портреты. Вып. 1. – М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1989. С. 7–27.

69. Иващенко А. С. Истоки, содержание и сущность гандизма // Вестник Адыгейского государственного ун-та. Серия 1. 2009. № 3. С. 24–30.

70. Индийская конституция в прошлом и настоящем. Из истории развития конституционного процесса в Индии (1919-1950): Учеб. пособие / Под. ред. Л. В. Митрохина. – Рязань: Ин-т права и экономики Минюста России, 2000. – 205 с.

71. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – 950 с.

72. Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. – М.: Институт востоковедения РАН, Ариаварта-Пресс, 2005. – 592 с.

73. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. Альбедиль М. Ф. и Дубянского А. М. – М.: Республика, 1996. – 576 с.

74. Иоанн Павел II Постижение любви: [сборник трудов] // Сост. Е. Б. Рашковский, предисл. Е. С. Твердисловой, пер.: И. Баранов и др. – Москва: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2011. – 269 с.

75. Иоселева М. А. Проблема личности в индуизме // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Мат. науч. конференции. С.-Петербург, 7–10 февраля 2007 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 237–244.

76. Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995. – 528 с.

77. Капустин Б. Г. Гражданство и гражданское общество. – М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2011. – 224 с.

78. Карелова Л. Б., Чугров С. В. Глобализация: японские интерпретации социокультурных процессов // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 44–53.

79. Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: Комплект, 1993. – 351 с.

80. Касты в Индии / Отв. ред. Г. Г. Котовский. – М.: Наука, 1965. – 348 с.

81. Кашин В. П. Борьба М. К. Ганди против политики индусского коммунализма в Индии в 1918–1939 гг.: Автореф. дис. … канд. ист. н. М., 1984. – 16 с.

82. Кашин В. П. Махатма Ганди и его дети // Азия и Африка сегодня. 2006. № 3. С. 44–48.

83. Кашин В. П. Махатма Ганди о России // Кашин В. П. Колосс Чандрагупты. – М.: ВК, 2009. С. 50–66.

84. Ким О. В. Теория модернизации: между европоцентризмом и множеством «модерностей» // Вестник Томского гос. ун-та. История. 2012. № 1 (17). С. 89–94.

85. Классен Х. Дж. М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации. – М.: Логос, 2000. С. 6–23.

86. Клеман К. Ганди / Пер. с франц. – М.: Астрель, АСТ, 2005. – 176.

87. Князева Е. В. Эволюция экономической роли государства в Индии. Политико-экономические аспекты // Индия 1988. Ежегодник. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1990. С. 5–15.

88. Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. – М.: Наука, 1969. – 235 с.

89. Концепция модернизации в зарубежной социально-политической теории, 1950–1960 гг.: Сб. переводов / Сост. и пер. Николаев В. Г.; Отв. ред.: Ефременко Д. В., Мелешкина Е. Ю. – М.: ИНИОН РАН, 2012. – 212 с.

90. Коротаев А. В. Социальная эволюция: факторы, закономерности, тенденции. – М.: Восточная литература РАН, 2003. – 276 с.

91. Коротаев А. В. Тенденции социальной эволюции // Общественные науки и современность. 1999. № 4. С. 112–125.

92. Коротаев А. В., Крадин Н. Н., Лынша В. А. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации. – М.: Логос, 2000. С. 24–83.

93. Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. – 190 с.

94. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. – 272 с.

95. Крашенникова Н. А. Правовая культура современной Индии: инновационные и традиционные черты. – М.: Норма: Инфра-М, 2011. – 304 с.

96. Кудрявцев М. К. Кастовая система в Индии. – М.: Наука, 1992. – 264 с.

97. Кузнецов В. В. Власть духа как сущность человеческого достоинства // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2006. Т. 7. № 21-1. С. 21–33.

98. Кузык Б. Н., Шаумян Т. Л. Индия–Россия: стратегия партнерства в XXI веке. – М.: Институт экономических стратегий, 2009. – 1224 с.

99. Куценков А. А. Индийское гражданское общество – имя существительное // Разговор с Мариной и Олегом Плешовыми: политические символы и реалии Южной Азии. – М.: ИВ РАН, 2010. С. 234–278.

100. Куценков А. А. Эволюция индийской касты. – М.: Наука, 1983. – 326 с.

101. Лебедева Н. Индия на пути к статусу великой державы // Азия и Африка сегодня. 2006. № 10. С. 3–7.

102. Лекторский В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм. // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 3–10.

103. Леонтьев К. Н. Храм и Церковь. – М.: АСТ, 2003. – 636 с.

104. Литман А. Д. Интерес Махатмы Ганди к России и СССР – существенный аспект его мировоззрения // Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1989. С. 4–22.

105. Литман А. Д. Современная индийская философия. – М.: Мысль, 1985. – 399 с.

106. Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3-х т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – 479 с.

107. Лунев С. И. Дифференциация стран Востока в современном мире // «Третий мир»: спустя полстолетия / Отв. ред. – В. Г. Хорос, Д. Б. Малышева. – М.: ИМЭМО РАН, 2013. С. 64–85.

108. Лунев С. И. Процессы демократизации и Южная Азия // Разговор с Мариной и Олегом Плешовыми: политические символы и реалии Южной Азии. – М.: ИВ РАН, 2010. С. 279–300.

109. Лысенко В. Г. Познание Чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.

110. Льюс Э. Без оглядки на богов: Взлет современной Индии / Пер. с англ. – М.: ИРИСЭН, Мысль, 2010. – 395 с.

111. Любимцев К. В. Парадигма модернизации в социальной теории // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2007. № 4. С. 41–49.

112. Мартышин О. В. Политические взгляды Ганди. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1970. – 299 с.

113. Медовой А. И., Галинищева Н. В. Экономика Индии. – МГИМО-Университет, 2009. – 352 с.

114. Мезенцева О. В. Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени // Универсалии восточных культур. – М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 122–140.

115. Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в индийской философии Нового времени // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Наука. Восточная литература, 1993. С. 106–120.

116. Меликов В. В. Неоиндуизм: протяженная двойственность (религиозно-философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Ганди) // Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. – М.: Наука, 1985. С. 222–237.

117. Мень А. В. История религии (В поисках Пути, Истины и Жизни) в 7 тт. Т. 1. – М.: Слово, 1991.

118. Мень А. В. Трудный путь к диалогу. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2001. – 453 с.

119. Меняева М. П. Идея ненасилия в контексте философии культуры (Л. Н. Толстой, М. Ганди и Э. Фромм) // Вестник Челябинской гос. академии культуры и искусств. 2009. № 1. 23–29.

120. Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития. – М.: Наука, 1987. – 304 с.

121. Назарет П. А. Ганди – выдающийся лидер современности / Пер. с англ. – М.: Наука – Вост. лит., 2014. – 293 с.

122. Назаретян А. П. Векторы исторической эволюции // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С. 112–126.

123. Намбудирипад Е. М. Ш. Махатма Ганди и гандизм / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. – 198 с.

124. Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака / под ред. Рейснера И. М., Гольдберга Н. М. – М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1958. – 593 с.

125. Неру Д. Открытие Индии / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1955. – 650 с.

126. Неру Дж. Автобиография / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1955. – 654 с.

127. Никифорова Е. Г. Гендерный фактор в политической жизни современной Индии // Мировая экономика и международные отношения. 2014. № 8. С. 101–109.

128. Нисбет Р. Прогресс: история идеи / Пер. с англ. – М.: ИРИСЭН, 2007. – 557 с.

129. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. – 896 с.

130. Оруэлл Дж. Размышления о Ганди // Ганди М. Революция без насилия. – М.: Алгоритм, 2012. С 41–48.

131. Панова Л. Н. Диалог культур в России середины XIX в.: Автореф. дис. … канд. культурологии. М., 2011. – 25 с.

132. Петухова Т. В. Толстовство и гандизм: опыт социокультурного анализа // Россия в многополярном мире: поиск путей инновационного и креативного развития: сб. науч. тр. IV Всеросс. науч-практ. конф. – Ульяновск: УлГТУ, 2010. С. 165–171.

133. Платон. Сочинения в четырех томах / Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. Т. 1.

134. Побережников И. В. Модели модернизации в контексте макроисторических подходов // Уральский исторический вестник. 2010. № 3 (28). С. 47–56.

135. Побережников И. В. Модернизация: теоретико-методологические подходы // Экономическая история. Обозрение. Вып. 8. М., 2002. С. 146–168.

136. Побережников И. В. Модернизация: теоретические и методологические проблемы // Экономическая история. Обозрение. Вып. 7. – М., 2001. С. 163–169.

137. Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. – М.: РОССПЭН, 2006. – 240 с.

138. Побережников И. В. Теория модернизации: основные этапы эволюции // Проблемы истории России. Вып. 4. – Екатеринбург, 2001. С. 217–246.

139. Полонская Л. Р. Махатма Ганди: Смысл жизни. Святой или политический деятель? // Новая и новейшая история. 1991. № 4. С. 26–32.

140. Померанц Г. С. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. – М.: Республика, 1995. С. 3–14.

141. Померанц Г. С. Выход из транса. – М.: РОССПЭН, 2010. – 583 с.

142. Псху Р. В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. – М.: РУДН, 2007. – 302 с.

143. Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби (опыт критического анализа). – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1976. – 200 с.

144. Рашковский Е. Б. Индия: лик цивилизации (аналитический обзор) // Мировая экономика и международные отношения. 2003. № 3. С. 66–73.

145. Рашковский Е. Б. Исход – книга о свободе и достоинстве человека в Боге // Решение. 2004. № 7. С. 14–15.

146. Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – 208 с.

147. Рашковский Е. Б. Науковедение и Восток. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1980. – 190 с.

148. Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1990. – 203 с.

149. Рашковский Е. Б. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII-XIX столетий. – М.: Новый Хронограф, 2005. – 253 с.

150. Рашковский Е. Б. Сатьяграха: революция ненасилия // Путь. 1993. № 4. С. 142–173.

151. Рашковский Е. Б. Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 376 с.

152. Рашковский Е. Б. Что же такое развитие? (Заметки историка) // Мировая экономика и международные отношения. 2010. № 12. С. 74–86.

153. Рашковский Е. Б., Хорос В. Г. Мировые цивилизации и современность (к методологии анализа) // Восток–Запад–Россия. Сборник статей. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 36–66.

154. Реклю Э. Эволюция, революция и идеалы анархизма / Пер. с фр. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – 104 с.

155. Роллан Р. Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии. Вселенское Евангелие Вивекананды. Махатма Ганди. Собр. соч. Том XX. / Пер. под редакцией М. А. Салье. – Л.: Художественная литература, 1936. – 348 с.

156. Русско-индийские отношения в 1900–1917 гг. Сборник архивных документов и материалов. – М.: Восточная литература, 1999. – 527 с.

157. Рушди С. Ганди сегодня // Рушди С. Шаг за черту. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2010. С. 214–221.

158. Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. – 184 с.

159. Рыбаков Р. Б. Возвращение Махатмы Ганди. – М.: Восточный университет, 2008. – 107 с.

160. Рыбаков Р. Б. Ненасильственная борьба за мир без насилия (Ахимса в индийской традиции и в учении М. К. Ганди) // Пацифизм в истории. Идеи и движения мира. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 1998. С. 122–148.

161. Сапронова М. А. Арабский Восток на современном этапе: эволюция институтов власти и модернизация традиционного общества // Вестник Томского гос. ун-та. 2009. № 318. С. 125–132.

162. Саталкина Т. В., Серебряный А. Я. Европейские источники мировоззрения Ганди // Историческая мысль в современную эпоху: Материалы II межвуз. истор. чтений. – Волгоград: Перемена, 1997. С. 92–96.

163. Сеа Л. Философия американской истории / Пер. с исп. – М.: Прогресс, 1984. – 352 с.

164. Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2004. – 432 с.

165. Серебряный С. Лев Толстой в восприятии М. К. Ганди // Вопросы литературы. 2009. № 5. С. 333–362.

166. Симония Н. А. Страны Востока: пути развития. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1975. – 384 с.

167. Синха Н. К., Банерджи А. Ч. История Индии. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1954. – 440 с.

168. Скворцов Л. В. Социальный прогресс и свобода: К анализу теоретических истоков кризиса буржуазного сознания. – М.: Изд-во политической литературы, 1979. – 190 с.

169. Скворцова Е. Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией // Вопросы философии. № 7. 2012. С. 52–63.

170. Скороходова Т. Г. «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 163–173.

171. Скороходова Т. Г. Англофильство бенгальских интеллектуалов: путь к себе от признания Другого // Вопросы философии. № 6. 2013. С. 118–128.

172. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – 320 с.

173. Скороходова Т. Г. Гендерные аспекты социального реформаторства в эпоху Бенгальского Возрождения // VI Социологические чтения студентов, аспирантов и преподавателей. Сб. науч. тр. – Пенза, ПГПУ, 2004. С. 120–129.

174. Скороходова Т. Г. Два Ответа на британский Вызов: «брахманское возрождение» и Бенгальский Ренессанс // Религиоведение. 2008. № 1. С. 77–87.

175. Скороходова Т. Г. Диалогическая герменевтика как метод понимания Другого в философии Бенгальского Возрождения // Культура и искусство. 2015. № 4. С. 373–383.

176. Скороходова Т. Г. Методология исследования проблемы понимания Другого и диалога в незападных модернизирующихся обществах (на примере Бенгальского Возрождения) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 4 / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2010. С. 87–105.

177. Скороходова Т. Г. Метод понимания западной культуры восточными мыслителями Нового времени (на примере Бенгальского Возрождения) // XVI Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов. Сб. науч. тр. – Пенза: ГУМНИЦ ПГУ, 2014. С. 36–47.

178. Скороходова Т. Г. Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815–1857). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. – 320 с.

179. Скороходова Т. Г. Модернизация, развитие и свобода: Амартья Сен и наследие Бенгальского Возрождения // Цивилизации. Вып. 10: Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века. – М.: Наука, 2015. С. 215–242.

180. Скороходова Т. Г. Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 141–151.

181. Скороходова Т. Г. Проблема социального развития: реалистический подход С. Л. Франка // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. 2012. № 27. С. 125–130.

182. Скороходова Т. Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). – СПб.: Алетейя, 2008. – 372 с.

183. Скороходова Т. Г. Реализм *versus* утопизм: социально-философские размышления Рабиндраната Тагора и Семена Франка // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 2 (8). С. 92–102.

184. Скороходова Т. Г. Теоретические положения культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби в методологии анализа Индийского Возрождения // X Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов: Межвуз. сб. науч. тр. – Пенза: ПГПУ. 2008. С. 237–252.

185. Современная философия: Словарь и хрестоматия. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. – 511 с.

186. Соловьев В. С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. – 480 с.

187. Соловьева В. Л. Теория модернизации в контексте развития общественной мысли в XX веке // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. 2009. № 110. С. 312–316.

188. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / Пер. с англ. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.

189. Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль: тексты. / Под. ред. В.И. Добренькова. – М.: Изд-во Международного ун-та Бизнеса и Управления, 1996. С. 372–392.

190. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

191. Социально-философский анализ модернизации: теории, модели, опыт / Отв. ред. В. Г. Федотова. – М.: ИФ РАН, 2013. – 221 с.

192. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские / Пер. с англ. – Мн.: Современный литератор, 1999. – 1408 с.

193. Степанянц М. Т. Махатма Ганди: «Апостол ненасилия» // Век глобализации. 2009. № 1. 155–162.

194. Степанянц М. Т. Социокультурные основания модернизации Индии // Полис. Политические исследования. 2012. № 1. С. 26–42.

195. Степанянц М. Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1992. – 40 с.

196. Супрунова Л. Л. Опыт модернизации образования в Индии. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 248 с.

197. Ткачева А. А. «Новые религии» Востока. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1991. – 216 с.

198. Ткачева А. А. Соотношение идей духовной общности религий и индуистского мессианства в мировоззрении М. К. Ганди // Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1989. С. 23–37.

199. Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

200. Тулси Дас. Рамаяна, или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – 968 с.

201. Ульяновский Р. А. Три лидера великого индийского народа. – М.: Политиздат, 1986. – 229 с.

202. Успенская Е. Н. Антропология индийской касты. – СПб.: Наука, 2010. – 558 с.

203. Устян В. Г. Возникновение и развитие проблемы достоинства человека в святоотеческой мысли периода апологетов // Научные ведомости Белгородского гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Право. 2009. № 8. С. 188–199.

204. Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Восточная литература, 1994. – 224 с.

205. Фасенкова Л. В. Глобальный эволюционизм как мировоззрение // Глобальный эволюционизм (Филос. анализ). – М.: ИФ РАН, 1994. С. 36–51.

206. Федоришин М. С. Диалог мировоззрений // Человек и мир в японской культуре. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1985. С. 247–257.

207. Федотова В. Г. Модернизация и культура // Знание. Понимание. Умение. 2012. № 4. С. 139–147.

208. Федяев А. Н. Социально-философские идеи непротивления злу насилием // Вестник Чувашского ун-та. 2010. № 2. С. 123–128.

209. Феномен НИС: Эволюция и современность // Мировая экономика и международные отношения. № 7. 2012. С. 64–77.

210. Филипченко Ю. А. Эволюционная идея в биологии. Исторический обзор эволюционных учений XIX века. – М.: Наука, 1977. – 227 с.

211. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

212. Франк С. Л. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 800 с.

213. Фролова Е. А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 11–18.

214. Хабермас Ю. Политические работы / Пер. с нем. – М.: Праксис, 2005. – 368 с.

215. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2003. – 416 с.

216. Хазанов О. В. Модернизация индийской традиции и становление нового религиозно-исторического сознания // Вестник Томского гос. ун-та. 2004. № 281. С. 107–119.

217. Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству / Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2005. – 264 с.

218. Хайек Ф. А. фон. Конкуренция, труд и правовой порядок свободных людей (фрагменты сочинений). – СПб.: Пневма, 2009. – 200 с.

219. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / Пер с англ. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2009. – 365 с.

220. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей: мистика и этика. – М.: Алетейя, 2002. – 288 с.

221. Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Собр. соч. в 7 тт. Т. 6. – М.: Гос. изд. худ. литературы, 1957. С. 115–170.

222. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.

223. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного / Отв. ред. Л. И. Рейснер, Н. А. Симония. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1984. – 582 с.

224. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.

225. Юрлов Ф. Н., Юрлова Е. С. История Индии. XX век. – М.: ИВ РАН, 2010. – 920 с.

226. Юрлова Е. С. «Неприкасаемые» в Индии. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1989. – 223 с.

227. Юрлова Е. С. Индия: гендерные проблемы на рубеже XXI века // Социологические исследования. 1998. № 12. С. 83–88.

228. Юрлова Е. С. Индия: женщины на пути перемен // Азия и Африка сегодня. 2008. № 9 (614). С. 13–17.

229. Юрлова Е. С. Индия: касты и межкастовые отношения живут и изменяются // Азия и Африка сегодня. 2006. № 11. С. 13–19.

230. Юрлова Е. С. М. К. Ганди и участие хариджанов в национально-освободительном движении // Индия 1987. Ежегодник. – М.: Наука. Глав. ред. вост. литературы, 1988. С. 259–276.

231. Юрлова Е. С. Между двух миров: трагедия далитов // Азия и Африка сегодня. 2003. № 4 (549). С. 27–32.

232. Юрлова Е. С. От Махатмы Ганди к Мартину Лютеру Кингу: борьба против кастовой дискриминации в Индии и расизма в Америке // В Индию духа…: сб. ст., посв. 70-летию Р. Б. Рыбакова. – М.: Восточная литература, 2008. С. 479–527.

233. Юрлова Е. С. Социально-экономическое положение далитов: достижения и проблемы // Индия: общество, власть, реформы: Памяти Г. Г. Котовского. – М.: Вост. лит., 2003. С. 216–238.

234. Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ. – М.: РОССПЭН, 2012. – 671 с.

235. Яковлев А. И. Страны Востока: синтез традиционного и современного. – М.: Восточный университет, 2007. – 168 с.

236. Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. – СПб.: Лань, 1999. – 524 с.

237. Abraham G. Gandhi and Tolstoy. A study of Gandhi's Intellectual Developments considered within the framework of Hermeneutic Philosophy. – Durban: University of Natal, 1982. – 68 p.

238. Bakker J. I. (Hans). Toward a Just Civilization: a Gandhian Perspective on Human Rights and Development. – Toronto: Canadian Scholars' Press, 1993. – 144 p.

239. Carpenter E. Civilization: its Cause and Cure. And other essays. – London: George Allen & Unwin LTD., 1921. – 304.

240. Chalapathi Rau M. Gandhi and Nehru. – Bombay, New York: Allied Publishers, 1967. – 152 p.

241. Chatterjee M. Gandhi's Religious Thought. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983. – 194 p.

242. Desai M. The Gospel of Selfless Action or The Gita according to Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1946. – 390 p.

243. Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. – Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962. – 365 p.

244. Dhebar U. N. Lectures on Gandhian Philosophy. – Annamalainagar: Annamalai University, 1963. – 58 p.

245. Diwan R. Mahatma Gandhi, Amartya Sen, and Poverty // Gandhi Marg. 1999. Vol. 20. № 4. P. 421–444.

246. Dreze J., Sen A. An Uncertain Glory. India and Its Contradictions. – London: Allen Lane, 2013. – 434 p.

247. Dubey O. P. Gandhian Approach to Growth and Development // Gandhi. Practial Idealism and Strategies of Inclusion / Ed. by M. P. Dube. – New Delhi: Pentagon Press, 2011. P. 307–312.

248. Eisenstadt S. N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. № 1. P. 1−29.

249. Gandhi: Maker of Modern India? / Ed. by M. D. Lewis. – Boston: D. C. Heath and Company, 1965. – 113 p.

250. Gandhian Model of Development and World Peace / Ed. by R. P. Misra. – New Delhi: : Concept Pub. Co., 1989. – 283 p.

251. Gangal S. C. Gandhian Thought and Techniques in the Modern World. – New Delhi: Criterion Publications, 1988. – 187 p.

252. Ganguli B. Gandhi's Social Philosophy: Perspective and Relevance. – New York: John Wiley & Sons, 1973. – 453.

253. Gangrade K. D. Gandhian Approach to Development and Social Work. – New Delhi: Concept Publishing Company, 2005. – 271 p.

254. Gangrade K. D. Gandhian Ideal Development and Social Change: Theory and Practice. – New Delhi: Northern Book Centre, 1991. – 164 p.

255. Gore M. S. Social Development: Challenges Faced in an Unequal and Plural Society. – Jaipur: Rawat Publications, 2003. – 397 p.

256. Halbfass W. India and Europe: an Essay in Understanring. – New York: State University of New York Press, 1988. – 449 p.

257. Hendrick G. The Influence of Thoreau's "Civil Disobedience" on Gandhi's Satyagraha // The New England Quarterly. 1956. Vol. 29. № 4. P. 462–471.

258. Human Development Report 2014. Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience. – New York: United Nations Development Programme, 2014. – 225 p.

259. Iyer R. N. The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi. – Delhi: Oxford University Press, 1973. – 449 p.

260. Jerome S. M. Mahatma Gandhi and Authority // Divyadaan. 1999. № 10/2. Pp. 175-187.

261. Jha S. N. The Health Scenario // Social Development in Independent India. Paths Tread and the Road Ahead. – New Delhi: Pearson Longman, 2008. P. 95–109.

262. Jha S. N., Ojha M. Sh. Gender in Development // Social Development in Independent India. Paths Tread and the Road Ahead. – New Delhi: Pearson Longman, 2008. P. 203–230.

263. Khalakdina M. Human Development in the Indian Context: a Socio-cultural Focus. Vol. 2. –New Delhi: SAGE Publications, 2011. – 402 p.

264. Koppedraer K. Gandhi's "Autobiography" as Commentary on the "Bhagavad Gita" // International Journal of Hindu Studies. 2002. Vol. 6. № 1. P. 47–73.

265. Kripalani J. B. Gandhi. His Life and Thought. – New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1970. – 508 p.

266. Laffont J-J. Regulation and Development. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 268 p.

267. Muzumdar H. T. Mahatma Gandhi – Peaceful Revolutionary. – New York: Charles Scribner's Sons, 1952. – 127 p.

268. Paiva J. F. X. A Conception of Social Development // Social Service Review. 1977. 51 (2). P. 327–336.

269. Paiva J. F. X. Excuse Me, I Wish to Be Inboxed… // Social Development Issues. 1993. 15 (1). P 22–23.

270. Parekh B. Gandhi. A Very Short Introduction. – New York: Oxford University Press, 2001. – 140 p.

271. Prasad M. Social Philosophy of Mahatma Gandhi. – Gorakhpur: Vishwavidyalaya Prakashan, 1958. – 342 p.

272. Rahman A. Trimurti: Science, Technology and Society. A Collection of Essays. – New Delhi: People's Publishing house, 1972. – 315 p.

273. Raju P. A. Gandhi and His Religion. – New Delhi, Concept Publishing Company, 2000. – 150 p.

274. Ramana Murti V. V. Buber's Dialogue and Gandhi's Satyagraha // Journal of the History of Ideas. 1968. Vol. 29. № 4. P. 605–613.

275. Reynolds R. A Quest for Gandhi. – New York: Doubleday & Company INC, 1952. – 215 p.

276. Roy R. Self and Society: A Study in Gandhian Thought. – New Delhi: Sage Publicatinos, 1985. – 205 p.

277. Ruskin J. Unto this last: four essays on the first principles of political economy. – London: G. Allen, 1903. – 199 p.

278. Sankaran Nair C. Gandhi and anarchy. – Madras: Tagore & Co., 1922. – 262 p.

279. Shahani R. Mr.Gandhi. – New York: Macmillan, 1961. – 211 p.

280. Sharma A. K. Gandhian Perspectives on Population and Development. – New Delhi: Concept Publishing Company, 1996. – 271 p.

281. Singh R. B. Gandhian Approach to Development Planning. – New Delhi: Concept Publishing Company, 2006. – 278.

282. Soni S. K., Kapoor S. Gandhi's Concept of Freedom // Gandhi Marg. 1992. Vol. 13. № 4. P. 443–453.

283. Srinivasan R. Western Influences on Gandhi // Economic and Political Weekly. 1969. Vol. 4. № 20. P. 847–849.

284. Stanley Jones E. Mahatma Gandhi: an Interpretation. – New York: Abingdon – Cokesbury Press, 1948. – 160 p.

285. Stepaniants M. T. Gandhi and the World Today: A Russian Perspective. – New Delhi: Rajendra Prasad Academy, 1998. – 84 p.

286. Tendulkar D. G. Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi. – Bombay: Vithalbhai K. Jhavery & D. G. Tendulkar, 1951–1954. In 8 vols. Vol I.

287. Tidrick K. Gandhi: a Political and Spiritual Life. – London: I. B. Tauris & Co., 2006. – 380 p.

288. Van Doren Ch. The Idea of Progress. – New York: Frederick A. Praeger, 1967. – 497 p.

289. Varma V. P. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya. – Agra: Lakshmi Narain Agarwal, 1959. – 308 p.

290. Vyas A. Mahatma Gandhi and Social Stratification. – Meerut: Archana Publications, 2000. – 91 p.

291. Weber T. Gandhi as Disciple and Mentor. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 279 p.

292. Wolpert S. Gandhi's Passion. The Life and Legasy of Mahatma Gandhi. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2001. – 308 p.

293. Zacharias H. C. E. Renascent India from Rammohan Roy to Mohandas Gandhi. – London: G. Allen & Unwin ltd., 1933. – 304 p.