
Родство по крови и родство по духу: М. К. Ганди о мотивах отказа Арджуны от сражения *

© 2019 г. Е.А. Битинайте

Российский университет дружбы народов, Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

E-mail: bihelenite@gmail.com

Поступила 20.06.2018

Статья посвящена проблеме различения «своих» и «чужих» в философии М. К. Ганди. Наиболее остро этот вопрос поставлен в его интерпретации первой главы Бхагавадгиты. Нежелание Арджуны участвовать в сражении против родственников предстает символическим воплощением неспособности обычного человека ощутить свою духовную связь со всеми окружающими, в том числе с теми, с кем он не соединен кровными узами. Разделение общества на «своих» и «чужих» мыслитель называет заблуждением, без преодоления которого невозможна духовная эволюция индивида. Понимая последнюю в духе философии веданты, Ганди настаивает на необходимости раскрытия каждым своего подлинного «Я» (*атмана*), сопричастного внутренней сути всего явленного — Абсолюту (*Брахману*). Постепенно расширяя границы понятия «семья» до масштабов всего человечества, индивид таким образом постигает свою духовную близость окружающим людям, что помогает ему ощутить сопричастность всему сущему и Самому Богу. Рассуждая на эту тему, Ганди также касается проблемы согласования персонального духовного пути человека с интересами и чаяниями его ближних. Философ настаивает на понимании любви и дружбы как поддержки Другого в его душевном росте, немислимой без определенной строгости по отношению к нему. Одновременно Ганди заявляет о свободе индивида, вольного разорвать семейные узы, если они становятся препятствием на его духовном пути.

Ключевые слова: М. К. Ганди, Бхагавадгита, духовная эволюция, кровное родство, духовное родство, семья, любовь, дружба.

DOI: 10.31857/S004287440005747-6

Цитирование: *Битинайте Е.А.* Родство по крови и родство по духу: М.К. Ганди о мотивах отказа Арджуны от сражения // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 222–229.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ). Проект «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», № 16-18-10427.

Статья представляет собой развёрнутый вариант доклада, прочитанного на конференции «XXXIX Зографские чтения: Проблемы интерпретации традиционного индийского текста» (Санкт-Петербург, 15–18 мая 2018 г.).

Blood Kinship and Spiritual Kinship: M. K. Gandhi about Reasons of Arjuna's Refusal to Fight *

© 2019 г. Elena A. Bitinayte

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), 6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation.

E-mail: bihelenite@gmail.com

Received 20.06.2018

The article deals with the problem of distinction between “relatives” and “strangers” in M. K. Gandhi’s philosophy. This question was raised the most evident in his interpretation of the first chapter of Bhagavad-Gita. Arjuna’s unwillingness to fight against his kinsmen is shown as the symbolical representation of common man’s incapacity to feel his spiritual connection with all people, including those, who are not his blood relatives. The thinker considers division of society into “relatives” and “strangers” as error, without overcoming of which one’s spiritual evolution is impossible. Understanding the last in Vedantic sense, Gandhi insists that it is necessary for each person to reveal his true “Self” (Atman) which is congenerous to Absolute (Brahman) as the inner essence of all existent. Gradually expanding the term “family” to all humanity, a person comprehends this way his internal closeness with people around him; and this helps him to feel his connection with all beings and with God Himself. Talking about this, Gandhi also deals with the problem of coordination one’s personal spiritual path with the interests and aspirations of his neighbors. The thinker insists on understanding love and friendship as a support for Other in growth of his soul, which is impossible without definite rigor to him. At the same time Gandhi claims that a person is free and have a right to break his family’s bounds if they turn into obstruction in his spiritual path.

Key words: M. K. Gandhi, Bhagavad-Gita, spiritual evolution, blood kinship, spiritual kinship, family, love, friendship.

DOI: 10.31857/S004287440005747-6

Citation: Bitinayte, Elena A. (2019) “Blood Kinship and Spiritual Kinship: M. K. Gandhi about Reasons of Arjuna’s Refusal to Fight”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2019), pp. 222–229.

Бхагавадгита на протяжении многих столетий остаётся одним из центральных явлений духовной жизни индийского общества. Начиная с XIX в., представители новых интеллектуальных элит, испытывавшие влияние Запада, стали обращаться к поэме в числе других значимых традиционных текстов для обоснования своих реформаторских идей в социальной и политической сферах [Бхагавадгита 1999, 126–131; Скороходова 2012; Палишева 2012; Vauly 2013, 5–8; Chakrabarty, Majumdar 2013, 71–76]. Такого рода нетривиальные трактовки священного текста представляют особый исследовательский интерес, поскольку позволяют глубже проследить связи между этико-религиозными и социально-политическими воззрениями конкретного мыслителя, а значит, полнее представить картину его философских взглядов.

* The study is supported by Russian Science Foundation grant “Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”, project № 16-18-10427.

Огромное значение учению Бхагавадгиты придавал Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948). Впервые он ознакомился с текстом поэмы в английском переводе Эдвина Арнольда в студенческие годы [Sinha 2013, 39–41]. Бхагавадгита стала его настольной книгой, о значении которой красноречиво свидетельствует следующее заявление мыслителя: «Когда мне казалось, что этот глоток воздуха – последний, Гита была моим утешением» [Gandhi 1966, 249]. Ганди опубликовал собственный вольный перевод поэмы на гуджарати под заглавием «Анасакти-йога» (1929 г.) [Gandhi 1970^a, 90–133; Gandhi 1971, 85–86] и оставил множество комментариев к ней и статей о ней: «Смысл Гиты» (1925 г.), «Беседы о Гите» (серия статей, февраль–ноябрь 1926 г.¹), «Гита и Рамаяна» (1929 г.), «Письма о Гите» и др. [Gandhi 1968^a, 315–321; Gandhi 1969^a, 94–376; Gandhi 1970^b, 245–246; Gandhi 1972, 111–149].

Не связывая сражение на Курукшетре с реальными историческими событиями, мыслитель трактует сюжет аллегорически – как описание вечного противостояния сил добра и зла в человеке [Gandhi 1972, 111; Chakrabarty, Majumdar 2013, 79]. Все герои поэмы предстают олицетворениями тех или иных добродетелей и пороков, а Кришна воплощает духовную суть человека, его *атман* [Gandhi 1969^a, 102, 109; Jack 1966, 320]. Особенно сложной для понимания и многоплановой предстает фигура Арджуны. Противопоставляя его Дурьодхане, Ганди представляет героя символом всех светлых сил в душе человека: «Дурьодхана ехал на колеснице адхармы, а Арджуна – дхармы. Описанное здесь сражение, следовательно, это сражение между дхармой и адхармой» [Gandhi 1969^a, 95]. Помимо этого он воплощает идеал человека, жаждущего познания, идущего к цели через ошибки и сомнения, и ученика, смиряющегося и подчиняющегося в конечном итоге воле учителя [Gandhi 1972, 112]. По словам Ганди, «Арджуна представлен как искатель, как человек, верящий в атмана и соблюдающий дисциплины ямы-ниямы... Человек получает право задавать вопросы и искать разъяснений, лишь если он практикует брахмачарью и всегда следует истине, только в этом случае его вопросы заслуживают ответов. Арджуна проявил эту готовность; у него был подлинный дух покорности и смирения» [Gandhi 1969^a, 105]. Но описанное здесь ученичество – это послушание мудрости внутреннего Учителя, внимание к собственному внутреннему голосу, а не подчинение другому человеку, играющему роль наставника. В статье «Индуизм» Ганди признает, что верит в институт *гуру*, но далее отмечает: «...в нашу эпоху миллионы должны обходиться без гуру, поскольку редко можно встретить сочетание совершенной чистоты и совершенной учености» [Gandhi 1966, 246]. Внутреннее ученичество в понимании мыслителя – это обращение отдельной человеческой души к Всеобщему духовному началу, с которым она связана. Отношения Кришны и Арджуны в этом контексте предстают как отношения Абсолюта, проявленного в человеке, и его индивидуальной души. Ганди пишет: «Принц йогинов, Господь Кришна, вселенский атман, живущий в сердцах всех нас, будет всегда обитать там, чтобы вести Арджуну, человеческую душу; и наши Божественные побуждения, олицетворяемые пандавами, всегда будут торжествовать над демоническими импульсами, представляемыми кауравами» [Gandhi 1968^b, 339]. Отождествляя Кришну с атманом, мыслитель открывает перспективу универсального пути духовной эволюции личности как преодоления привязанности к собственному «я» и подчинения своих эгоистических устремлений Божественной воле. «Мы должны отождествить себя с Арджуной и верить, что Кришна правит нашей колесницей» [Gandhi 1969^a, 108].

Сомнения Арджуны суть препятствия на его пути к Истине, а значит – и на духовном пути любого человека. Главное сомнение героя, открывающее повествование, – это выбор между действием и бездействием, между сражением и отказом от него (Бхг. I, 26–47). Интерпретируя этот эпизод, Ганди в первую очередь сосредоточивает внимание на формулировке, в которой Арджуна обращается к своему возничему [Gandhi 1969^a, 98]. Герой не спрашивает, *обязательно ли он должен сражаться*, а задается вопросом, *против кого* он должен биться (Бхг. I, 22). «Он несчастен, – подчеркивает философ, – не от мысли об убийстве, а от мысли, кого требуется убить» [Gandhi 1969^a, 99]. Важно, что Арджуна «не питал отвращения к битве как таковой» [Gandhi 1969^a, 98], он – великий воин, без колебания вступавший до этого во многие сражения, в том числе – против родственников. Но в тот момент его разум оказался затуманен слепой привязанностью, и он

потерял мужество [Gandhi 1968^a, 319; Gandhi 1969^a, 100]. Таким образом, Ганди видит ошибку Арджуны в непонимании универсальности моральных принципов, их обязательности для соблюдения всеми и по отношению ко всем. Отказ Арджуны убивать родственников мог быть оправдан лишь при условии его неприятия насилия в любых формах по отношению к кому бы то ни было.

Будучи убежденным пацифистом Ганди, разумеется, возражал против прямолинейной трактовки текста как восхваления насилия и войны. Однако эта тема предполагает отдельное исследование. Поэтому, не останавливаясь подробно на вопросе о том, как мыслитель обосновывал свою убежденность в ненасильственной сути учения Гиты², обратимся к его представлениям о семье и родственных связях. Очевидно, что призывы Ганди к безбрачию и общий аскетический характер его философии не согласуются со свойственным индийскому традиционному обществу превознесением всего связанного с семейной жизнью и продолжением рода. В таком обществе, по словам М.Ф. Альбедиль, «полноценным человеком признается именно глава семьи, домохозяин и продолжатель рода. Человек, не вступивший в брак без серьезных на то оснований, каковыми могли быть, например, физические недостатки, считался не совершившим жертвоприношения и мог снискать лишь презрение к себе со стороны членов общины» [Альбедиль 2005, 364]. Ганди же призывает пренебрегать родственными связями в случаях, когда они препятствуют следованию моральным убеждениям. Проводя параллель между возглавляемым им в начале 1920-х гг. политическим движением *несотрудничества* с колониальными властями и учением Бхагавадгиты, он заявляет, что поэма «является проповедью несотрудничества между силами тьмы и света» [Gandhi 1965, 115]. Ганди настаивает на том, что Арджуна, несмотря на хорошие отношения с наставником Дронаचारьей и двоюродным дедом Бхишмой, должен быть готов убить обоих как присоединившихся к стороне зла [Gandhi 1969^a, 103]. Кроме того, мыслитель не раз с восхищением приводит примеры мифологических персонажей и исторических личностей, которые разорвали кровные узы ради следования особому духовному пути. «Индусская религиозная традиция... служит явным доказательством долга несотрудничества. Прахлада разорвал связь со своим отцом, Мирабаи — с мужем, Бибхишан — со своим жестоким братом» [Gandhi 1965, 116]. То же он говорит о Христе: «Он не побоялся внести раскол в семьи ради моральных принципов и сам в полном одиночестве противостоял могуществу Римской Империи» [Gandhi 1965, 126].

Однако полный разрыв отношений с семьей — это крайняя мера, допустимая лишь в исключительных случаях. Обязательным для всех Ганди считал лишь преодоление психологической привязанности к родным, отказ от собственнического отношения к ним, основанный на понимании условности кровных уз и ошибочности восприятия некой группы людей в качестве «своих»³.

Тезис о примате морали над кровными узами прослеживается также в убежденности Ганди в универсальности его метода *сатьяграхи* (санскр. «упорство в том, что истинно»). Человек должен быть готов отстаивать свои убеждения перед лицом любого сообщества, в том числе — в кругу семьи.

Подобные убеждения мыслителя стали поводом распространения представления о нем как о безжалостном «домашнем тиране», не считавшемся с мнением жены и детей и погубившем своего старшего сына [Кашин 2006; Назарет 2014, 255]. Однако было бы неверным считать такой нетривиальный взгляд Ганди на родственные связи проявлением морального догматизма, а его самого — бесчувственным человеком. Напротив, в его «Автобиографии» мы можем найти множество примеров благоговейного, эмоционально окрашенного употребления слова «семья» и понятий, отражающих родственные связи. Так, не принимая титул «Махатма» (санскр. «великая душа»), Ганди предпочитал, чтобы его называли «*бхаи*» (брат) или «*бану*» (папа); описывая южноафриканский период своей жизни, он нередко упоминает, что в его доме на правах членов семьи жили друзья, а свое обращение с подчиненными по адвокатской конторе сравнивает с отношением к сыновьям и дочерям [Gandhi 1970^a, 214, 224–226, 248]. Его идеал — это восприятие всего человечества в качестве одной большой семьи [Gandhi 1970^a, 247]. Любое предпочтение, оказываемое на основании кровного родства, и небрежение к другому человеку как «чужому» представлялось Ганди недопустимым отклонением от этого идеала [Gandhi 1970^a, 272]. Так, еще в

Южной Африке он принял решение расходовать все свои будущие сбережения на благо общины, что вызвало недовольство старшего брата, упрекнувшего Мохандаса в нежелании поддерживать семью. В оправдание своего поступка младший брат заявил: «Стоит хоть немного расширить значение слова “семья”, и мудрость моего шага станет очевидной» [Gandhi 1970^a, 212].

Человек постигает свою сопричастность окружающим не только путем расширения представлений о семье, но и с помощью дружбы и любви. Под ними Ганди подразумевает не слепую привязанность к приятелям и возлюбленным, снисходительное отношение к их несовершенствам и безусловную поддержку всех их начинаний, а мудрое соучастие в их душевном росте немислимое без определенной строгости в отношении к ним. Он пишет: «Моя цель – дружба со всем миром, и я могу сочетать величайшую любовь с интенсивным противостоянием несправедливости» [Chandler (ed.) 1945, 237]. Называя сатъяграху «силой любви» (Love-force), он подчеркивает, что последняя призвана преображать любящего и любимого, а не доставлять им удовольствие. Также любовь помогает понять ложность разделения общества на «врагов» и «друзей» и удерживает мир от распада [Bishop 1967, 322].

Ганди обращает пристальное внимание на проблему различия «своих» и «чужих», интерпретируя Бхагавадгиту. Однако мыслитель не останавливается на идеале равного обращения с представителями обеих категорий и видит в наставлениях Кришны призыв к проявлению большей строгости по отношению к близким. Он говорит: «Первое, что нужно держать в уме – это что Арджуна впадает в заблуждение, проводя различие между родственниками и чужаками. Чужаков можно убивать, даже если они не являются угнетателями, а родственников нельзя убивать, даже если они являются таковыми. Мой сын, даже если он пьяница, унаследует мое имущество... Гита говорит: “Нет, это неверно. Мы не вправе указывать осуждающим перстом на других. Нам следует в первую очередь отмечать ошибки родных людей”» [Gandhi 1969^a, 103]. Далее он высказывает ту же мысль, но более прямолинейно и жестко: «Гита не допускает различия между чьими-то родственниками и остальными. Если кто-то должен убить, ему следует убить своих родных в первую очередь» [Gandhi 1969^a, 103].

Это трудное для понимания утверждение, на первый взгляд не согласующееся с приверженностью Ганди ненасилию, можно попытаться толковать следующим образом. Проповедуя идеал непривязанности к родственникам, мыслитель одновременно осознавал трудность его осуществления. Большинство людей привило понятие «мое» и «чужое» и воспринимать всё, подпадающее под первую категорию, в качестве, условно говоря, продолжения самих себя. Их бережное отношение к родным часто продиктовано эгоистическим в сущности желанием уберечь себя от душевных страданий, вызванных болью близкого человека. Но обретение духовного освобождения, как его понимают индусы, немисливо без преодоления ложной привязанности к понятиям «я» и «мое». Одним из средств осуществления этого Ганди считал аскетическую строгость к себе. Строгость к близким, к которой призывал мыслитель, таким образом, может быть понята как важный шаг на пути преодоления привязанности к ним, а значит, и ко всему, что держит душу в оковах земного мира, в том числе – к своему низшему «я».

Именно эту мысль Ганди считает стержневой для учения Бхагавадгиты. Он называет человеческое сердце Курукшетрой – полем ежедневных нравственных сражений. «Большинство этих сражений, – уточняет он, – разгорается из-за различия между “моим” и “твоим”, между родственниками и чужаками. Поэтому... Господь говорит Арджуне, что притяжение (*raga*) и отторжение (*dvesha*) лежат в корне греха. Когда я рассматриваю человека или вещь как “своих”, *raga* овладевает моим умом; а когда я смотрю на него как на чужака, на ум приходит отвращение или ненависть. Следовательно, мы должны забыть различие между “моим” и “твоим”» [Gandhi 1972, 113]. Причем Ганди подчеркивает, что в отличие от других священных текстов, содержащих аналогичную мысль, Бхагавадгита не просто постулирует необходимость преодоления такого рода привязанности, но подробно разъясняет, как осуществить это на практике.

Понимание Ганди кровного родства и семьи неотделимо от его религиозных взглядов и размышлений о духовной эволюции человека. В этом контексте восприятие всего

человечества как единой семьи предстает важным условием постижения всеобщего духовного единства. Еще в юности, когда его религиозные взгляды только начали складываться, Ганди интуитивно пришел к мысли о духовном родстве всех людей, раскрывающемся в перспективе их соотнесенности с Богом. Он вспоминает о неприятии христианских догматов при знакомстве с Библией в студенческий период: «Если у Бога могли быть сыновья, то все мы были бы Его сыновьями. Если Иисус был подобен Богу или самим Богом, то все люди были бы подобны Богу и могли быть Самим Богом» [Gandhi 1970^a, 112–113]. Эта юношеская интуиция становится стойким убеждением в зрелые годы: «Я верю в абсолютное единство Бога и, следовательно, также человечества. Что с того, что у нас много тел? Душа у нас при этом одна» [Gandhi 1967, 199].

Важнейшим средством, помогающим человеку преодолеть эгоизм и постичь свою сопричастность всему сущему, а значит, достичь духовного освобождения — *мокши*, Ганди считал, наряду с упомянутым выше аскетизмом, самоотверженное служение обществу. Именно социальное служение мыслитель подразумевал под *анасакти-йогой* — йогой незаинтересованного действия, составляющей, по его мнению, суть учения Гиты. Он пишет: «Конечная цель человека — это познание Бога, и вся его активность — политическая, социальная и религиозная — должна подчиняться конечной цели созерцания Бога. Непосредственное служение всем людям становится обязательной сферой приложения усилий просто потому, что единственный путь найти Бога — это видеть Его во всех Его творениях и быть одним с ними. Это может быть осуществлено только через служение всем» (цит. по: [Kripalani 1970, 338]). Непременное условие социального служения — благожелательное отношение ко всем. Ганди настаивает на необходимости особой поддержки людей с низким социальным статусом и часто говорит об их моральном превосходстве⁴, но не допускает при этом разделения на «своих» и «чужих».

Постоянная сосредоточенность мыслителя на вопросах морали и религии не означает, однако, его отвлеченности от привычной для нас действительности. Он подчеркивает, что физические возможности человека ограничены и вслед за высоким идеалом служения каждому выдвигает более скромную и достижимую цель — служение ближнему. Ганди признает: «Я так устроен, что могу служить только моим непосредственным соседям, но в своем тщеславии я претендую на открытие, что должен с помощью своего тела служить каждому человеку в мире» [Gandhi 1963, 28]. Аналогичным образом, провозглашая идеал семьи как родства всех представителей человечества в духе, он одновременно отдает себе отчет в трудности осуществления этого на практике. Не довольствуясь обыденным пониманием семьи как сожительства людей, соединенных узами кровного родства и брака, с одной стороны, и не будучи способным лично взаимодействовать с каждым из представителей человеческого рода, с другой, мыслитель находит альтернативу этим двум крайностям в организации духовных коммун — *ашрамов*. Оговоримся, что выбор в пользу санскритского термина для обозначения этих сообществ не означает прямой преемственности индийской традиции, ведь Ганди решился на организацию первых коммун в Южной Африке под влиянием западных мыслителей, не принимавших модернизационных изменений. Однако независимо от того, ориентировался ли он в большей степени на индийские или западные образцы, его ашрамы, в первую очередь, отвечали его представлению о примате духовного родства над кровным. Это были небольшие сообщества неопородные по социальному, национальному и религиозному составу, включавшие как семьи, так и холостых мужчин и незамужних женщин, объединенных в стремлении следовать общим моральным принципам и идеалам [Dhawan 1962, 167–168]. Именно такая организация совместной жизни соответствовала представлениям Ганди о подлинной семье.

Обращаясь к сюжету Бхагавадгиты, Ганди раскрывает свое понимание духовной эволюции человека в его взаимной соотнесенности с окружающими. Оно вполне согласуется с традиционным индийским, а точнее — ведантистским представлением, о достижении мокши посредством преодоления всех эгоистических желаний и привязанностей, открывающего возможность постижения своей сопричастности всему сущему и Богу. Очевидно, это неосуществимо без преодоления привязанности к родственникам. Заявляя о примате духовного родства над кровным, Ганди не призывает к всеобщему отшельничеству и безбрачию, а предлагает пересмотреть как современные западные, так и традиционные

индийские представления о семейной жизни. В западном браке, заключаемом по обоюдному согласию, он видит лишь легализацию чувственных удовольствий и небрежение к духовной стороне отношений между супругами. Однако нельзя сказать, что его устремления ограничиваются лишь призывами к сакрализации семейных отношений, ведь в традиционном индийском понимании родственные и брачные узы священны, но и это не удовлетворяет мыслителя. Он говорит не просто об одухотворении семейной жизни, но настаивает на необходимости внесения в нее аскетического элемента. Он как бы распространяет принцип *карма-марги* – сосредоточенной деятельности, соединенной с эмоциональной отстраненностью от происходящего, – на сферу семейных отношений. Преодоление привязанности к родственникам в этом случае означает не разрыв отношений с ними, а отказ от восприятия их как особой привилегированной группы и от связанного с этим пренебрежения остальными как «чужими». Если в индийской традиции семейное состояние – *грихастха* – обособлено в отдельный период жизни человека, то Ганди, условно говоря, пытается соединить его с тремя оставшимися – аскетическими – стадиями. Его идеал – это сообщество людей, объединенных в стремлении к мокше, связанных добровольным самоотверженным служением друг другу и сознающих свое глубинное духовное родство независимо от того, соединены ли они кровными и брачными узами или нет. Однако в тех случаях, когда этот идеал не может быть достигнут и связь с семьей препятствует духовной самореализации индивида, Ганди призывает к разрыву отношений с родственниками, подобно тому, как Кришна призывал Арджуну к сражению с ними.

Примечания

¹ В 1928 г. под таким же заглавием был опубликован короткий фрагмент дневниковых записей секретаря Ганди – Махадева Десаи [Gandhi 1969⁶, 444–446].

² В аллегорическом толковании поэмы, предложенном Ганди, война предстает символом тщетности внутренней борьбы и всей земной жизни человека. Учение Гиты дано людям, чтобы помочь им преодолеть бессмысленность воплощённого состояния и обрести духовное освобождение. См., например: [Бхагавадгита 1999, 130; Chakrabarty, Majumdar 2013, 80].

³ Подобный опыт «монашества» в семье, но уже в пространстве христианской культуры пережил в подростковом возрасте Антоний Сурожский (Андрей Блум). Вот как передает этот эпизод Г.С. Померанц: «Духовник потребовал подготовиться к уходу из семьи. Андрей долго мучился, наконец, он сказал: “Я готов. Куда мне идти?” – “Как куда? Домой”, – ответил духовник. Так сложилась эта своеобразная форма монашества, без попирания сыновней любви» [Померанц, Миркина 2015, 313].

⁴ Наиболее ярко убежденность Ганди в особом духовном статусе людей, занимающих низкое общественное положение, проявилась в изобретении им термина *хариджане* (санскр. «Божьи люди») для обращения к неприкасаемым.

Источники – Primary Sources and Translations

Бхагавадгита 1999 – Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания В. С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999 (*Bhagavad-Gita*, Russian Translation).

Chander, Jag Parvesh, ed. (1945) *Teachings of Mahatma Gandhi*, The Indian Printing Works, Lahore.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1963) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 10, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1965) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 18, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1966) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 21, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1967) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 25, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1968^a) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 28, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1968^b) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 29, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1969^a) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 32, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1969^b) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 35, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1970^a) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 39, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

- Gandhi, Mohandas Karamchand (1970⁶) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 40, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1970⁶) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 41, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1971) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 43, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1972) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, in 100 vols., Vol. 49, Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

Ссылки – References in Russian

- Альбедиль 2005 – *Альбедиль М.Ф.* Индия: беспредельная мудрость. М.: Алетея, 2005.
- Кашин 2006 – *Кашин В.П.* Махатма Ганди и его дети // *Азия и Африка сегодня*. 2006. № 3. С. 44–48.
- Назарет 2014 – *Назарет П.А.* Ганди – выдающийся лидер современности. Пер. с англ. Г.Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2014.
- Палишева 2012 – *Палишева Н.В.* Бхагавад-гита как один из религиозных компонентов индийской националистической доктрины колониального периода // *Карпицкий Н.Н.* (ред.). Бхагавад-гита в истории и в современном обществе: материалы V Всероссийской научной конференции с международным участием. Томск, 2012. С. 334–337.
- Померанц, Миркина 2015 – *Померанц Г.С., Миркина З.А.* Работа любви. Лекции, прочитанные на рубеже веков. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
- Скорородова 2012 – *Скорородова Т. Г.* Обращение к Бхагавад-гите мыслителей Бенгальского Ренессанса: мотивы и интерпретация // *Карпицкий Н.Н.* (ред.). Бхагавад-гита в истории и в современном обществе: материалы V Всероссийской научной конференции с международным участием. Томск, 2012. С. 194–202.

References

- Albedil, Margarita F. (2005) *India: Infinite Wisdom*, Aleteya, Moscow (in Russian).
- Bayly, Christopher Alan (2013) “India, the Bhagavad Gita and the World”, Kapila, Shruti; Devji, Faisal (ed.) *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge University Press, New York, pp. 1–24.
- Bishop, Donald H. (1967) “Gandhi and the Concept of Love”, *Gandhi Marg*, Vol. 11, № 4, pp. 317–324.
- Chakrabarty, Dipesh; Majumdar, Rochona (2013) “Gandhi’s Gita and Politics as Such”, Kapila, Shruti; Devji, Faisal (ed.) *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge University Press, New York, pp. 66–87.
- Dhawan, Gopinath (1962) *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Navajivan Publishing Trust, Ahmedabad.
- Jack, Alexander (1966) “The Swift Charioteer”, *Gandhi Marg*, Vol. 10, № 4, pp. 318–325.
- Kashin, Valery P. (2006) “Mahatma Gandhi and his Children”, *Asia and Africa Today*, № 3, pp. 44–48 (in Russian).
- Kripalani, Jivatram Bhagwandas (1970) *Gandhi. His Life and Thought*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi.
- Nazareth, Pascal Alan (2011) *Gandhi’s Outstanding Leadership*, Sarvodaya International Trust, Bangalore (Russian translation 2014).
- Palisheva, Natalya V. (2012) “Bhagavad-Gita as One of Religious Components of Indian Nationalistic Doctrine in Colonial Period”, Karpitski, Nikolay N. (ed.) *Bhagavad-Gita in the History and in the Modern Society: Materials of 5th All-Russian Scientific Conference with International Participation*, Tomsk, pp. 334–337 (in Russian).
- Pomerants, Grigory S.; Mirkina, Zinaida A. (2015) *Labour of Love. Lectures which were Given at the Turn of the Century*, The Centre of Humanitarian Initiatives, Moscow, Saint Petersburg (in Russian).
- Sinha, Mishka (2013) “The Transnational Gita”, Kapila, Shruti; Devji, Faisal (ed.) *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India*, Cambridge University Press, New York, pp. 25–47.
- Skorokhodova, Tatiana G. (2012) ‘The Treatment for “Bhagavadgita” by Thinkers of the Bengal Renaissance: Motives and Interpretation’, Karpitski, Nikolay N. (ed.) *Bhagavad-Gita in the History and in the Modern Society: Materials of 5th All-Russian Scientific Conference with International Participation*, Tomsk, pp. 194–202 (in Russian).

Сведения об авторе

БИТИНАЙТЕ Елена Алексеевна –
Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Управления научной и инновационной политики РУДН.

Author’s information

BITINAYTE Elena A. –
CSc in Philosophy, senior researcher of Department of Research and Innovation Policy, RUDN University.