

---

---

## Разворот в будущее: история и настоящее время в философской мысли Свами Вивекананды

© 2024 г. Т.Г. Скороходова

Пензенский государственный университет, Пенза, 440026, ул. Красная, д. 40.

E-mail: skorokhod71@mail.ru

Поступила 11.01.2024

Идея возрождения в бенгальской социальной мысли в статье интерпретирована в контексте постоянного присутствия в индийской философии Нового времени «чаадаевской парадигмы». Философия кризиса Свами Вивекананды сопоставима с идеями и подходами «Философических писем» П.Я. Чаадаева. На основе герменевтического анализа текстов Вивекананды в исследовании описан разворот в будущее в его мышлении об истории Индии и ее состоянии в настоящем. Идея возрождения предложена в статье «Проблема современной Индии и ее решение» и других лекциях и статьях Вивекананды как знак переориентации мысли и практики на будущее и отвержения реставрации прошлого в современной ему Индии. Размышляя об индийской и всемирной истории, философ повторяет идеи Чаадаева в их приложении к Индии: описание истории как развития мысли и человеческого духа, поиск достижений индийской цивилизации, анализ ее роли и места в мировой истории, ее взаимодействия с другими народами в контексте проблемы «Восток – Запад», критика упадка Индии в настоящем. У Вивекананды органически объединяются либеральный вектор свободного действия для позитивных трансформаций и консервативный вектор опоры на высшие духовные и культурные достижения Индии. Разворот от истоков индийской истории к ее смыслу и цели лег в основу философского понимания истории Индии.

**Ключевые слова:** индийская философия Нового времени, П.Я. Чаадаев, «чаадаевская парадигма», философия кризиса, философия истории Индии, Свами Вивекананда, смысл и цель истории.

DOI: 10.21146/0042-8744-2024-12-193-210

Цитирование: Скороходова Т.Г. Разворот в будущее: история и настоящее время в философской мысли Свами Вивекананды. *Свами Вивекананда. Проблема современной Индии и ее решение* / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2024. № 12. С. 193–210.

# The Turn to Future: History and Present in Philosophical Thought of Swami Vivekananda

© 2024      Tatiana G. Skorokhodova

*Penza State University, 40, Krasnaya str., Penza, 440026, Russian Federation.*

*E-mail: skorokhod71@mail.ru*

Received 11.01.2024

An idea of renaissance in Bengal social thought is interpreted in the article in the context of permanent presence of “Tchaadaev’s paradigm” in Modern Indian philosophy. Swami Vivekananda’s philosophy of crisis is comparable to Pyotr Tchaadaev’s ideas and approaches in his *Lettres Philosophiques*. Based on hermeneutic analysis of texts by Vivekananda, the turn to the Future in his thinking about history of India and its condition in Present is described in the research. The idea of renaissance was offered in *Problem of Modern India and its Solution* as well as the other lectures and articles by Vivekananda as the sign of reorientation of thought and practice to the Future and rejection of restoration of the Past in Modern India. Thinking on Indian and the World history, the philosopher repeated the Tchaadaev’s ideas as applied to India, such as description of history as development of thought and human spirit, searching for the achievements of Indian civilization, analyzing its role and place in the World human history, its interaction with other peoples in the context of the ‘East – West’ problem and the critics of the present India’s decline. Vivekananda unites organically a liberal vector of free action for positive transformations with a conservative one to be based on highest spiritual and cultural achievements of India. The turn from the origin of India’s history to its meaning and purpose had become the foundation to a philosophical understanding of Indian history.

**Keywords:** Modern Indian philosophy, Pyotr Tchaadaev, “Tchaadaev’s paradigm”, philosophy of crisis, Swami Vivekananda, meaning and purpose of history.

DOI: 10.21146/0042-8744-2024-12-193-210

Citation: Skorokhodova, Tatiana G. (2024) “The Turn to Future: History and Present in Philosophical Thought of Swami Vivekananda, Swami Vivekananda, *Problem of Modern India and its Solution*, Trans. by Skorokhodova, Tatiana G.”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2024), pp. 193–210.

История социальной мысли эпохи национально-культурного ренессанса в Индии XIX – начала XX в. [Bhushan, Garfield 2017] знает целый ряд текстов, перекликающихся с идеями и смыслом произведений русского философа П.Я. Чаадаева. Созданные разными авторами и в разные периоды Бенгальского Возрождения [Dasgupta 2011; Dasgupta 2012], они объединены общим настроением и ходом мысли, который обобщенно можно назвать «чаадаевским началом», а если принять во внимание содержание общественной проблематики в произведениях бенгальских интеллектуалов, то и «чаадаевской парадигмой», как это сделали отечественные ученые [Рашковский, Хорос 1988, 134, 137–138, 141–142]. В 1839 г. появился индийский аналог первого «Философического письма» Чаадаева – лекция Кришномохана Банерджи «О природе и важности исторических исследований» [Банерджи 2024]. Серьезный резонанс имела в 1876 г. лекция Сурендронатха Банерджи «Исследование индийской истории» [Банерджи 2012], обновившая прозвучавший у Кришномохана свыше трех десятилетий назад императив

научного постижения индийцами собственной истории ради морального и социально-политического возрождения страны и самообретения [Рашковский 1986, 115–117]. В 1899 г. появился еще один «по-чаадаевски» звучащий текст «Проблема современной Индии и ее решение», – статья религиозного философа и общественного деятеля Свами Вивекананды (1863–1902), открывшая первый номер нового бенгальского журнала «Удбодхан» («Возрождение»). Предлагая ее перевод читателям, попробуем выяснить природу этого стойкого присутствия чаадаевской проблематики в бенгальской интеллектуальной традиции Нового времени. Условно отнесем к ней место Индии в мировой истории и ее достижения, универсальное отношение «Восток – Запад» (присутствующее как «Индия и Запад»), критическое понимание настоящего и вопрошание о будущем вместе с идеей возрождения страны.

Объяснение природы «чаадаевской проблематики» в индийской мысли лежит, на мой взгляд, в характере бенгальской социальной философии, вырабатывающейся в течение XIX в. практически с чистого листа, так как традиции социальной мысли в Индии отсутствовали. Благодаря знакомству с европейской философией и освоению научного гуманитарного знания бенгальские интеллектуалы обратились к постижению собственного социума, его состояния и динамики в исторической ретроспективе. Это позволило, во-первых, научиться видеть социальные проблемы в форме несовпадения сущего и должного там, где традиционное мышление видеть их неспособно, и, во-вторых, критически осмысливать реальность Индии в соотношении ее с Другими – странами и цивилизациями, культурами и обществами. Бенгальская социальная мысль – порождение восприятия окружающей реальности как кризиса, вызванного появлением в Индии Другого в лице британцев с их институтами, культурой и цивилизацией, а также прекращением привычного и непротиворечивого существования традиционного общества, замкнутого на самом себе. Диалог интеллектуала с Западом и его культурой порождает вопросы к Своему, новое открытие Своей страны для себя и развертывание «философии кризиса» (Мартин Бубер, Г.С. Померанц), под эту категорию подходит и парадигма мышления, сформулированная в России усилиями Чаадаева в восьми «Философических письмах» (ФП).

В чаадаевской «философии кризиса» отчетливо выражены пространственное и временное измерения ситуации, в которой общество обнаруживает и осмысливает себя. Координаты пространства, где располагается Россия, у П.Я. Чаадаева задавало отношение «Восток – Запад»: она находится на пересечении цивилизационных пространств от Китая до стран Европы и вынуждена определять свое место в настоящем мире. В бенгальской мысли очевидна принадлежность Индии к Востоку, а ее отношение к Западу – предмет живого интереса и пример самоопределения в диалоге с Другим. Временное измерение бытия России у Чаадаева задано ее присутствием в мировом историческом процессе с древности до настоящего времени и необходимостью выяснения смысла ее истории. В бенгальской мысли историческое измерение бытия Индии только недавно открыто и с серьезными затруднениями осознается, однако вопрос о ее месте и роли во всемирной истории тщательно обсуждается в тесной привязке к настоящему.

Творческое меньшинство (А. Бергсон) Бенгальского Возрождения от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора оказалось способно к мышлению в своеобразной «чаадаевской парадигме» или по меньшей мере к проявлению «чаадаевского начала» в мысли и реформаторской практике, поскольку было носителем интеллектуального феномена, который вслед за поэтом Георгием Ивановым можно назвать «талантом двойного зрения». Он заключается в способности видеть привычную индийскую реальность одновременно изнутри, глазами уроженца страны, и извне, с позиции ее европейских правителей и исследователей. Если первое видение дает возможность обнаружить несовпадение родных/традиционных идеалов и ценностей с наличной реальностью жизни общества на фоне знания о древнем наследии и должном, то второе беспощадно высвечивает неприглядные стороны традиционного общества, вполне признавая его достоинства и культурные достижения. Сочетание двух видений в одном подходе

и создает революционную трансформацию сознания и мышления каждого представителя бенгальской интеллектуальной элиты, решительно критикующей реальную социальную жизнь Индии и предлагающей преодолеть все неприглядное и отжившее ради перспективы будущего.

Органической частью трансформации мышления было изменение модели восприятия исторического времени с циклической (круговой), возвращающей к прошлому, на линейную, ориентированную на будущее. Отсюда в бенгальской мысли постоянная констатация «печального положения вещей, которому подчинены у нас сердца и умы всех вообще» [Чаадаев 1989, 15], то есть *упадка*, переживаемого страной в настоящее время.

Родоначальник большинства ренессансных процессов в Индии Раммохан Рай (1772–1833), одним из первых явивший талант двойного зрения, отчетливо сформулировал свое понимание ситуации Индии, воспринимая реальность как социальный упадок, ядром которого является упадок морали, а с нею – духовной жизни. «Идолопоклонство», обрядоверие и ритуализм индуистской общины обернулись, по мнению Раммохана, масштабным всплеском социального зла: от зараженности сознания суевериями и предрассудками, что ввергают «огромную часть индийского народа в общественные и семейные неудобства и лишают их полезных устремлений» [Roy 1982 II, 315], и до бесчеловечных обрядовых практик сати [Ibid., 354, 352].

Мысль об упадке предполагает в прошлом некоторое развитое состояние, если не расцвет (пик развития) и, казалось бы, не противоречит традиционному в индийской цивилизации представлению о регрессе во времени, то есть постепенному движению от высшего и совершенного состояния мироздания, гармонического равновесия *дхармы* (закона вселенной), которая тождественна истине, к ее упадку вплоть до полного разрушения в железном веке (Кали-юге). Однако несмотря на представление Раммохана Рая об изначальном монотеизме – истинной религии и основе духовной и социальной жизни в Древней Индии – и его постепенном превращении в политеизм, повлекший за собой упадок морали и замедление духовного развития, мыслитель был далек от признания фатальной неизбежности вырождения. Сожалея о том, что ради вымышленных божеств его единоверцы склонны «попирать всякие человеческие и социальные чувства», и расценивая это состояние как «моральное унижение расы... которая... способна к лучшим действиям, расы, чья восприимчивость, терпение и мягкость характера *приведут к лучшей, достойной ее судьбе*» [Ibid. I, 74], он показывал, что изменение к лучшему настоящей ситуации возможно, и из сострадания к соотечественникам и «чувства долга, которое один человек испытывает в отношении другого», стремился «сделать все... чтобы избавить их от обмана и рабства и содействовать их утешению и счастью [Ibid. V, 116]. Отсюда возникает идея возрождения как «усовершенствования» – национального в целом и в разных областях жизни, от духовной до светской (просвещение, культура, политика) [Ibid. II, 316, 472–473], и как развития [Ibid., 446]. Из мысли о лучшем будущем народа у Раммохана появляется идея возможности возрождения: «Я начинаю думать, что нечто похожее на Европейский Ренессанс может иметь место здесь, в Индии», – говорил он в 1830 г. в беседе с миссионером А. Даффом, цит. по: [Kopf, Joarder 1977, 4].

С этих пор мысль об упадке в настоящем становится сквозной идеей у младших современников Р. Рая (Г.В.Л. Дерозию и «Молодая Бенгалия»), затем у всех его духовных наследников. Идея эта открывает императивы пробуждения, реформирования и возрождения. У всех них идея ренессанса – знак переориентации мышления и практики на будущее, в том числе в мышлении о стране и народе в истории: каким бы величественным и достойным ни представлялось прошлое, бенгальские интеллектуалы никогда не призывали к его реставрации в настоящем. Их идея ренессанса онтологически мыслится как бытие сейчас, в настоящем, с опорой на веками проверенные исторические достижения и культурно-духовное наследие прошлого и бытие для будущего. Иными словами, идея возрождения как преодоления упадка и выхода на путь развития являет собой значимый разворот в будущее, совершаемый в общественной

мысли Бенгальского Возрождения в моделировании исторического времени и понимания и хода истории (линейного восприятия вместе с обращением к перспективе развития), и в попытке переориентировать жизнь и социальную практику общества с прошлого на будущее. Если традиционное общество ориентируется на воспроизведение прошлого в настоящем, невзирая на его трансформации, то бенгальские интеллектуалы не мыслят выход общества из упадка без наделения будущего смыслом – целеполагания в настоящем. В бенгальской «философии кризиса» разворот в будущее оказывается одним из ключевых векторов; и вместе с тем это часть «чаадаевской парадигмы», которая у ее российского основателя была отчетливо высказана, например, в «Апологии сумасшедшего»: «...Теперь нужно стараться лишь постигнуть нынешний характер страны в его готовом виде, каким его сделала сама природа вещей, и извлечь из него всю возможную пользу. [...] ...Мы можем принять участие в его (человеческого духа. – Т.С.) дальнейших трудах; прошлое уже нам не подвластно, но будущее зависит от нас» [Чаадаев 1989, 151]. В сопряжении с устремленностью в будущее в этой парадигме есть и императив постижения собственного прошлого для понимания и себя, и настоящего: «Пора бросить ясный взгляд на наше прошлое, и не затем, чтобы извлечь из него старые истлевшие реликвии, старые идеи, поглощенное временем... но для того, чтобы узнать, как мы должны относиться к нашему прошлому» [Там же, 149].

В период культурного национализма в Бенгалии 1860–1890 гг. в общественной мысли усилилось острое переживание настоящего бытия в истории в свете начавшегося постижения индийцами истории и культурного наследия Индии ради поиска опоры развития в современности, а также в свете попыток объяснить настоящую инертность и зависимость соотечественников. К концу XIX в. в Индии развертывание национализма способствовало проявлению в индуистской среде традиционалистских настроений охранительства, защиты индуизма с его обычаями и институтами. Действия и выступления традиционалистов явно подходили под определение религиозной реакции, и они не были носителями консервативных воззрений, которые проявлялись у интеллектуалов – представителей неоиндуистской мысли. Последних, по меткому наблюдению историка Шушобхана Шоркара, отличала «битва в умах» – между вестернизмом и традиционализмом, между либерализмом и консерватизмом.

Неудивительно, что расширение диапазона знаний об истории Индии с древности уже в конце века привело к первым попыткам ее философской рефлексии; похожим образом в России после изучения ее истории в период Просвещения от В.Н. Татищева до Н.М. Карамзина возникла историософия П.Я. Чаадаева [Новикова, Сиземская 2006, 19]. В Бенгалии философию истории Индии впервые создал Свами Вивекананда [Скороходова 2022].

Выходец из образованной элиты *бходролок* (букв. «джентльмены») и семьи, принадлежавшей к высшей из небрахманских каст *каятха* (писцы), молодой Норендронатх Дотто (хинди Датта) см.: [Костюченко 1977, Ишервуд 1999] прошел путь от духовных исканий в реформаторском движении «Брахмо Самадж» во главе с Кешобчондро Сеном (1838–1884) до агностицизма. Затем он присоединился к ученикам неортодоксального проповедника Рамакришны Парамахамсы (1836–1886), у которого и получил знание по всем беспокоившим его вопросам веры и высших истин. После кончины учителя его любимый ученик стал монахом и несколько лет странствовал по всей Индии, наблюдая жизнь ее народа, общаясь с учеными и священнослужителями разных регионов. Движимый стремлением облегчить жизнь и страдания соотечественников, под именем Свами Вивекананды он отправился в США, где участвовал в работе Всемирного Парламента религий в Чикаго (1893 г.) и выступал с лекциями перед американской и европейской аудиториями. По сути, он исполнил миссию просветителя на Западе: рассказал широкой аудитории о культуре, религии и философии Индии, опроверг устойчивые стереотипы и заблуждения, говорил о реальном ее состоянии и проблемах. Погружение в мир Запада, понимание его социума и культуры стали для Вивекананды не меньшим стимулом анализа реалий Индии, нежели английское

образование с одной стороны и духовное руководство Рамакришны – с другой. Вернувшись в 1897 г. в Индию, Вивекананда развернул духовно-просветительскую работу, обращаясь к индийской аудитории; он основал Миссию Рамакришны для распространения идей учителя и содействия гуманитарному и социальному возрождению Индии. Наряду с этим Вивекананда последовательно проповедовал необходимость социальных преобразований, позволяющих преодолеть традиционализм и разные формы зависимости людей и стать на путь пробуждения и развития. Именно как социальный мыслитель, представитель «философии кризиса», носитель критического начала Вивекананда недооценен в гуманитарной науке.

Фундаментальным принципом парадигмы философии индийской истории, которую создает Вивекананда, и общей «философии кризиса» у бенгальских интеллектуалов оказался стремление к истине и, соответственно, отторжение ложных идей и представлений об истории и о любой стороне общественной жизни. Древнее ведийское речение *satyam eva jayate*, «Только истина побеждает», взятое Раммоханом Раем и его «Брахмо Самаджем» как главный принцип, цитируемый и в статье Вивекананды [Vivekananda 1998–2002 IV, 407], резонирует с высказываниями П.Я. Чаадаева – от размышлений в 8ФП о проявлении истины в современности и истории, о единстве [Чаадаев 1989, 133–138] до императива «Теперь мы прежде всего обязаны Родине истиной» в «Апологии сумасшедшего» [Там же, 150], вместе с острым нежеланием закрывать глаза на ее недостатки и тем самым обманывать ее [Там же, 172]. Но если для Чаадаева предельная полнота и высота истины воплощена в христианстве и Новом Завете, то у Вивекананды истина не привязана к конкретной духовной традиции и универсальна для всех народов, стран и культур. Индуизм, восходящий к истине «вечного отношения души человека с Богом», воплощенной в откровении Вед, представлен истинной религией, ставящей высшие цели [Vivekananda 1998–2002 III, 173]. «Она учит, что истинен один Бог, а этот мир ложен и быстротечен, что все ваше золото – только пыль, что вся ваша власть конечна, и жизнь сама по себе часто есть зло... Наша религия истинна, потому что прежде всего она учит отречению и покоится на мудрости тысячелетий» [Ibid., 180]. На этой высоте истины невозможна ни слепая восторженная идеализация всего, что считается Своим, ни предвзятая критика всего, что считается Другим и стигматизируется как чуждое. Истина об Индии, которую желает постичь Вивекананда, словно открытый нерв проходит через все его размышления о прошлом и настоящем страны и организует парадигму критического мышления.

Не меньше на размышления индийского философа влияют его метафизические концепции: поскольку природный и социальный миры Вивекананда понимает в качестве различных проявлений Вечного Брахмана (Абсолюта адвайта-веданты), единого Бога, который прошел через время, пространство и причинность и таким образом стал вселенной [Ibid., 130, 128], то жизнь людей, общества и цивилизации во времени представляют собой движение к Богу и совершенствование, духовный рост; духовное развитие общества направляется обычно выдающимися личностями, открывающими истину народам, и в большинстве это великие религиозные идеи. Поэтому история – это история духа и история личностей, подобных Иисусу и Будде [Ibid. VIII, 226, 228; II, 229]. «Если мы читаем историю наций между строк, то всегда обнаруживаем, что их возвышение приходит благодаря росту числа таких людей; а упадок начинается тогда, когда стремление к бесконечному... прекращается» [Ibid., II, 65]. Нетрудно вычитать из этого высказывания традиционный регресс духовной жизни и упадок *дхармы* по индуистским представлениям, однако мыслитель скорее оптимистически видит ход человеческой истории и потому подчеркивает преодолимость упадка. Осознавая относительный характер прогресса в «материальной» и социальной истории человечества [Ibid. I, 112–114; VI, 379], Вивекананда убежден в подлинности духовного прогресса в истории человечества. Смысл и содержание прогресса, а в конечном итоге цель истории составляет движение к свободе, преодоление зависимости и обретение свободы как совершенного состояния [Ibid. II, 125–126; V, 287].

В структуре статьи «Проблема современной Индии» отражен разворот в будущее, который Вивекананда обращает к современникам: он ставит вопрос о содержании истории Индии, предлагает интерпретацию ее древности в соотнесении с историей Другой древности – Европы, переходит к критике социальных зол и состояния общества в настоящем и затем показывает перспективу – императив движения в будущее, не дающий готовых ответов на множество вопросов, но требующий деятельного участия всех «мудрых и великодушных людей, которые любят свою родину» [Vivekananda 1998–2002 IV, 408]. В этом тексте, наряду с другими, разворачивается «чаадаевская» проблематика.

Подобно П.Я. Чаадаеву в его 1ФП, Вивекананда задается вопросом о смысле индийской истории внутри всеобщей соотнесенности с другими народами (в его терминологии – «расами» человеческого рода), следуя вектору российского собрата по мысли: открыть истину о себе, не создавая «ложного представления о себе самих», но понимая, «каково занимаемое нами в общем строе место» [Чаадаев 1989, 19, 21]. Несмотря на явный недостаток знания об истории политической и истории действий в Индии – истории, именно в этом качестве привычной европейцам, но мало интересной соотечественникам, – Вивекананда сразу задает понимание истории Индии с древности в качестве истории духа и мысли. Фактически он согласен с прозвучавшим в «Философии истории» Г.В.Ф. Гегеля обобщением: «Так как у индусов нет истории как историографии, то у них нет и истории как деяний (*res gestae*), то есть нет развития, благодаря которому устанавливалось бы истинно политическое состояние» [Гегель 1938, 154]. История, реально здесь присутствующая, – история движения одного из древних сообществ людей к высотам духа перед появлением цивилизации и после ее возникновения. Религиозная литература, поэзия, философия и наука, все наследие древней культуры для Вивекананды лучше всего свидетельствует о действии «гигантских сил и их разнообразных трудов» древнего народа [Vivekananda 1998–2002: III, 309], а по сути – исторические источники. Это то самое содержание «увлекательной эпохи в истории народов», их юности, периодов, «когда вырабатываются самые яркие воспоминания, свои чудеса, своя поэзия, свои самые сильные и плодотворные идеи», о чем в 1ФП говорил Чаадаев, связывая их созданием необходимых общественных устоев [Чаадаев 1989, 19].

Возникновение и расцвет индийской цивилизации Вивекананда связал с появлением на субконтиненте ариев – откуда бы они ни пришли и какими бы ни были их облик и происхождение (тем более что средств и оснований для доказательства гипотез мыслитель не видит) [Vivekananda 1998–2002 IV, 400]. Современные индийцы являются духовными наследниками «той древней индийской расы» (в других текстах Вивекананды встречается вариант «индусской» расы, без идеологических коннотаций, хотя и с привязкой к вере, религии и культуре эпохи Вед см.: [Вивекананда 2019, 196–197]. В ряде текстов философ подчеркивает, что эта раса сложилась благодаря смешению разных народов – дравидов и других аборигенных племен, татар и ариев, которые стали ассимилирующей силой с тех пор, как обосновались на постоянное жительство в Индии [Vivekananda 1998–2002 VI, 159]. В специальной работе «Арии и тамилы» Вивекананда описывал Индию как пространство встречи разных народов, где сформировалось индийское человеческое сообщество (*Indian humanity*) – благодаря тому, что арии открыли метод включения всех в сообщество «силой развитой культуры» – *варнашрамачару*, или так называемые касты [Ibid. IV, 496], хотя они в дальнейшем превратились в тормоз общественного развития. Он отверг выдвинутые на Западе теории, включая лингвистические, об ариях и дравидах и заявил, что под именем «арийской расы» выступает смешение двух больших рас – санскритоязычной и тамилоязычной, с общей ведийской (индуистской) религией; при этом тамилы имеют еще более древнее, чем арии, происхождение – шумеро-аккадское, очевидно, их культура была «материнской», а санскритоязычная – «отцовской». И древняя «смешанная» раса стала создателем цивилизации [Ibid. IV, 400, 301].

История Индии с древности соотнесена у Вивекананды с историей других народов и поставлена в контекст дихотомии Восток – Запад, благо арии оказали решающее

влияние на развитие первого, а у истоков второго стали *явана*, называвшие себя греками [Vivekananda 1998–2002 IV, 401]. Нередко обращаясь к теме развития и *взаимодействия* в истории ариев и греков, двигавших вперед развитие целого мира и подтверждавших «узы всеобщего братства среди людей» [Ibid.], Вивекананда показывал глубокое понимание духа Другого народа, который мыслится как жизненно необходимый, достойный и равный, несмотря на всю инаковость, укорененную в истории и традициях. На его фоне легче понять самих себя – так же Чаадаев предлагал соотечественникам понимать свои особые черты, соотнося их с «атмосферой Запада», его историей и духовной жизнью, спроецированной в социальный мир [Чаадаев 1989, 21–22]. Немногочисленный, но сильный и красивый народ Древней Греции преуспел в создании развитой цивилизации, науки и культуры и решительным образом способствовал интеллектуальному развитию Европы вплоть до современности, когда по его стопам начали следовать и жители Востока, в частности бенгальцы [Vivekananda 1998–2002 IV, 401]. Более того, Вивекананда подчеркнул в древней истории эпохи Александра Македонского момент встречи «индийской философии с греческой энергией»: смешавшись, они затопили почти половину земного шара духовными потоками и так способствовали развитию сначала Ближнего Востока, затем современной европейской цивилизации [Ibid., 402]. Отсюда и высокая оценка духовного наследия Индии, благодаря которому с древности, участвуя в общей истории человечества, она смогла многому его научить – тому, что отличает природу мышления и духа страны: «глубокое размышление», «отречение» от плодов труда, стремление к знанию о внутренней сути Я и к духовной свободе вместо мирских преходящих благ [Ibid.]. Преподая этот чаадаевский «великий урок миру» [Чаадаев 1989, 21, 26], Индия, как впрочем, и Древняя Греция, ушла со сцены истории, хотя ее «дети, их труды и мысли продолжают существовать» [Vivekananda 1998–2002 IV, 402].

Мысль об «уроке другим народам», то есть о месте Индии в мировой истории, ее роли в общей истории человечества – одна из излюбленных у Вивекананды. Еще по возвращении в Индию в 1897 г. в Коломбо он назвал ее *пунья-бхуми*, «землей кармы», которая одухотворяет с древнейших времен все стороны света и является источником древнейших религий и философии, а религия – единственное занятие в жизни ее народов [Ibid. III, 104, 107]. О том, что у каждого народа есть миссия, особый смысл (фр. *raison d'être*) для воплощения в жизни мира, Вивекананда говорит в разных контекстах; миссия Индии – «оберегать, хранить, накапливать... всю духовную энергию расы, и эту сконцентрированную энергию распространять далее, наводняя ею весь мир» [Ibid., 108–109]. Смысл ее бытия в мире – духовное послание о единстве всего сущего и единой Истине, названной разными именами, о гармонии многообразных форм почитания Бога и другие высокие уроки – о мягкости, воздержанности, терпимости, симпатии и братстве [Ibid., 113–114, 115]. Среди замыслов философа была книга «Послание Индии миру» о достижениях в области духа и опыте объединения народов и племен в общей культуре [Ibid. IV, 309]. Но перенесение акцента на духовную и интеллектуальную историю Индии в описании ее достижений никак не отменяет вопроса о ее настоящем, а также необходимости самой усваивать важные уроки.

Нельзя не отметить в размышлениях Вивекананды в контексте отношения «Индия и Запад» своеобразную инверсию представления о Европе, заданного Чаадаевым в ФП, где вся ее история – «религиозное развитие» в духе христианства, в котором и политические преобразования, и социальное развитие были следствием поисков истины и моральной жизни [Чаадаев 1989, 30–31]. Европа и Америка – это развитые дети *яванов*, наследники их природы, сильной и активной, направляемой стремлением к удовольствию, приемлющей внешний мир в его полноте, любящей политическую независимость и устремленной к созданию рая на земле и достижению земных благ [Vivekananda 1998–2002 IV, 402]. Философ высоко ценит цивилизацию и культуру Европы и Северной Америки, способных к динамичному экономическому, социальному и особенно политическому развитию, к обеспечению внешнего благополучия людей

и их счастья, но видит за ними и духовную жизнь. Вивекананда представляет Индию средоточием религиозной истории при всем его глубоком почтении к христианству. Европа современная испытывает духовный кризис под натиском науки, материализма и атеизма, но в целом Запад пробуждается и стремится к познанию духа; выходом из кризиса может стать обращение к индийским религиям – индуизму и буддизму [Vivekananda 1998–2002 IV, 436, 348–349].

Однако прежде чем продолжить исполнение высокой миссии в истории, Индии необходимо осмыслить настоящее. В «Проблеме современной Индии» Вивекананда называет ее центром, где должно снова произойти слияние индийской и европейской духовных сил, для которого снова пришло время, но «современные обитатели земли Бхараты не проявляют славы древних ариев» [Ibid., 402]. Должно ли из этого следовать восстановление (реставрация) древности? Вивекананда поднимает ряд риторических вопросов о возможных следствиях этого, предполагая малообещающие ответы: ни ритуалы древности, ни возрождение норм религиозного права, ни обращение к буддизму, ни ужесточение кастовых правил не сработают на пользу общества и тем более его духовного состояния. «Дать окончательный ответ на все эти вопросы исключительно трудно», – замечает философ, принимая во внимание культурное и региональное разнообразие своей страны [Ibid., 403–404]. В других выступлениях перед индийской аудиторией 1897–1899 гг. Вивекананда смело и по-чаадаевски строго обличал все известные ему социорелигиозные обычаи и пороки, которые считал категорически несовместимыми не только с современностью, но и с человечностью – от детских браков, подчиняющих несовершеннолетних девочек произволу взрослых мужей и поощряющих ранее деторождение, и гендерной дискриминации женщин [Ibid., 341–342, 230–231] до общего состояния кастовой системы с «дьявольской системой неприкасаемости» [Ibid. III, 180]. Из-за того, что все общество погрязло в исполнении предписаний по сохранению ритуальной чистоты, нормальная религиозная жизнь почти утрачена: «Мы просто “неприкосновенцы” (don't-touchists). Наша религия – на кухне. Наш Бог – горшок для варки, и наша религия – “Не прикасайся ко мне, я святой!”. Если это перейдет в следующее столетие, каждый из нас окажется в психиатрической лечебнице» [Ibid., 167]. Пороки должны быть изжиты, их консервация губительна, хотя Вивекананда и не готов разрушать институты и традиции, поскольку в них воплощен опыт столетий и они удовлетворяют потребностям социума. «Когда перестанет существовать эта необходимость, они умрут естественной смертью» [Ibid., 312], – говорил философ, предлагая свой метод «конструктивного реформирования», целенаправленного труда по усовершенствованию всего общества [Ibid., 219–220] сверху донизу, с тем чтобы «поднять чандалу до уровня брахмана» [Ibid., 295] и распространить повсеместно образование. Иными словами, это работа со всем населением, включая бедные угнетенные слои, без кастовых и гендерных различий [Ibid., 133–134]. И сила критики Вивекананды, и его требования «нового урегулирования социальной организации» Индии и конструктивной работы реформ на основе собственной духовной природы, но с усвоением опыта Запада [Ibid., 133–134, 222], вызывают ассоциации с критикой крепостного состояния (рабства) большинства населения у П.Я. Чаадаева во 2ФП: «Как могло случиться, что самая поразительная черта христианского общества как раз именно и есть та, от которой русский народ *отрекся на лоне самого христианства?* (курсив мой. – Т.С.) Откуда у нас действие религии наоборот?» [Чаадаев 1989, 40].

В «Проблеме современной Индии» Вивекананда описывает настоящее состояние общества в терминах «Бхагавадгиты» и философии *санкхья* как недостаток *гун* (качеств) *саттва* (чистота сознания) и *раджас* (активность) и называет его океаном *тамаса* (темного невежества), в который погружается страна [Vivekananda 1998–2002 IV, 405]. В настоящей, *реальной* Индии господствуют невежество и пренебрежение к труду – социальный паразитизм брахманов-ортодоксов, навязывающих жестокие обычаи и строгие ритуалы зависимому населению, догматизм и косность традиционной учено-сти, отсутствие самокритики и самостоятельного мышления у приниженных масс.

И большинство *тамасических* проявлений, по мысли Вивекананды, сопряжено с деятельностью брахманской варны, к которой он неизменно критичен, хотя и признает ее исторические заслуги. Тема упадка *достойнства* брахманов из-за их «вопиющего невежества и гордыни» продолжается в требовании не принимать предписанного от рождения статуса: «Каждый, кто заявляет, что он – брахман, должен доказать свои притязания (!), в первую очередь сначала проявлением духовности, а затем возвышением других до того же уровня» [Vivekananda 1998–2002 IV, 300]. Сходным образом Чаадаев задавался вопросом о причинах того, что в России христианское духовенство и церковь не только «не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой», то есть против закрепощения христианского (!) народа, и критиковал склонность соотечественников пренебрегать элементарным бытовым комфортом и радостями жизни [Чаадаев 1989, 41, 36–37].

Прежнего, предположительно свойственного Индии в древности, стремления к качеству *самтв* и вечному благу, в настоящей эпохе Вивекананда не наблюдает, а качества *раджас*, столь насущно необходимого индийцам, – энергии, любви к независимости, уверенности и силы духа, стремления к действию и усовершенствованию – «возможно, не было даже у наших предков» [Vivekananda 1998–2002 IV, 404]. Последним в достаточном объеме обладали греки, а сейчас их наследники-европейцы. Оба качества – активность и стремление к благосостоянию в жизни плюс желание духовного совершенствования – должны, по мысли Вивекананды, объединиться в деле возрождения. Специально отмечу характерное для чаадаевской парадигмы понимание современного состояния Востока как остановившегося развития. По мысли Чаадаева, два сохранившихся от Древнего мира общества – Индия и Китай – хотя и не погибли, но утратили самобытность, и «смертный приговор был все же произнесен над ними. Эти страны потом были предназначены для великого поучения, которым мы должны воспользоваться» [Чаадаев 1989, 101]. Объяснение тому он видел в ограниченности «прогресса человеческой природы» в чувственном плане и в трудности ее возвышения до потребности «чисто нравственного существа» [Там же, 105–106], на что способно только христианство. Вивекананда спустя полвека нелицеприятно оценил состояние Индии как части Востока и тоже связал причины упадка с застоем духовной жизни, однако названное в 6ФП Чаадаева «необычайное принижение индийского народа, хранителя древнейших достижений и зародышей всех человеческих познаний» [Там же, 102] индийский философ не считал фатальным, поскольку его страна потенциально способна исполнять свою историческую миссию. «Разве мы, сидя у ног Западных людей, не учились всему, даже религии? Мы можем научиться у них механике. Мы можем научиться многим другим вещам. Но мы должны и сами научить их чему-нибудь, и это – наша религия, это наша духовность» [Vivekananda 1998–2002 III, 317]. Но прежде чем учить и делиться сокровищами, надо преодолеть собственный кризис, решить «проблему современной Индии».

Идея возрождения, заложенная и в названии основанного Миссией Рамакришны журнала, у индийского философа практически совпадает с сознательным разворачиванием общества в будущее, благо процесс этот уже начался. Несмотря на все затруднения, препятствия и противодействие, речь не идет о возрождении прошлого, но только о всеобщем знании и понимании своего исторического наследия и богатства культуры, дабы иметь возможность опереться на свое. Слабое должно исчезнуть – отвечает Вивекананда на питаемые традиционалистами страхи утраты самобытности и веками хранимых традиций. Все действительно сильное и жизнеспособное сохранится, так как не поддается разрушению и потому бессмертно. Разворот в будущее уже начался благодаря приходу Запада в Индию; все – от его материально-технических достижений до «гигантской волны западного духа» приводит общество в движение и требует действия. Вивекананде чужда позиция ретроградов, сопротивляющихся «чужим» влияниям и толкающих к сохранению привычной изоляции от мира. «Отважно открыть наши врата, чтобы получить весь свет, который изливается извне» [Ibid. IV, 406] – безальтернативный путь действия, предлагаемый всем, кто реально, а не на словах любит

свою страну и не страшится возможного прихода зла вместе с добром в Индию. Чаадаевские идеи «упорствовать в добре» на пути в будущее (6ФП) [Чаадаев 1989, 96], не останавливаться перед испытанием «для совершения возрождения», не отказываться от взаимодействия с миром и здорового обучения у других (западных) народов из 7ФП [Там же, 96, 130–132] концентрированно выражены в «Проблеме современной Индии» как сумма мыслей и рассуждений, обращенных к соотечественникам по возвращении Вивекананды с Запада. Возрождение и движение в будущее немислимы без диалога и освоения нового в диалоге, о чем он писал в очерках «Восток – Запад»: «Мы должны многому научиться у других наций. Человек, который говорит, что он не должен больше ничему учиться, уже на грани гибели. [...] Но... когда мы берем что-то у других, мы должны приспособить это к самим себе. Мы должны добавить к накопленному нами то, чему могут научить нас другие, но мы должны тщательно беречь то, что есть по самой сути наше собственное» [Vivekananda 1998–2002 V, 463].

Вивекананда исподволь формирует концепцию пробуждения страны к новой жизни, хотя не обозначает конкретных перспектив. Как и его современники, намечающие пути в будущее, но не дерзающие детально его описывать, бенгальский мыслитель – реалист, не склонный к созданию утопий. В его текстах прослеживается своего рода императив для Индии – стать Другой, лучшей, нежели в настоящем и прошлом. Единственным ориентиром движения в будущее должна быть Истина; еще в бытность в Европе Вивекананда сформулировал: «Истина не платит дань уважения обществу, древнему или современному. Общество должно уважать истину или умереть. Общества должны быть основаны на истине, а истина не должна приспособливаться к обществу» [Ibid. II, 84]. Максимум видения будущего выражен в поэтических опытах Вивекананды. В стихотворении «Пробужденной Индии» (1898 г.) он назвал ее состояние «не смертью, но сном», что принесет новую жизнь с Истиной и в Истине [Ibid. IV, 387]. Мотив пробуждения «земли грез» в Истине проходит через весь текст: «Пусть исчезнут видения, или же – если нельзя не грезить, то – только Истиной, которая есть Вечная любовь и Свободное служение» [Ibid., 389].

Как феномен общественной мысли Бенгалии рубежа XIX–XX вв. приводимый ниже текст Вивекананды – часть напряженного осмысления состояния и перспектив Индии, ее общества и культуры в контексте всемирной истории, значимый компонент философии кризиса и начало становления философии индийской истории. Осмысление прошлого и настоящего страны в этом и других выступлениях философа можно описать как обновление своеобразной «чаадаевской парадигмы», в которой развертывалась бенгальская мысль с начала эпохи, практически параллельно ее появлению в России и рождению течений западничества и славянофильства. Выдающийся представитель неоиндуизма, Свами Вивекананда предложил философское видение хода индийской истории, которое последовательно отвергало традиционалистский вектор реставрации прошлого и тотальную защиту традиции от реальных и мнимых угроз современности, обосновывало требование интенсивного размышления о смысле и содержании развития Индии в истории и его результатах, заявляло о необходимости бесстрашно принять современность с ее новациями и разрушением привычной замкнутости Индии на себе, а также начать работу над самими собой – работу пробуждения и возрождения *для будущего*. В концепции Вивекананды органически сочетался свойственный либерализму вектор свободного действия ради изменений и положительных трансформаций в настоящем с консервативным вниманием к необходимости опираться на высшие достижения духа и культуры Индии в ходе продвижения в будущее. Но так или иначе, совершенный им разворот от истоков родной истории к ее смыслу и цели стал фундаментом постижения истории Индии с философской точки зрения. Совсем скоро его продолжат Бипинчондро Пал, Ауробиндо Гхош и Рабиндранат Тагор.

Перевод выполнен по изданию: [Ibid., 399–408].

Банерджи 2012 – *Банерджи Сурендронатх*. Исследование индийской истории / Пер. с англ. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 144–156 (Banerjee, Surendranath, *The Study of Indian History*, Russian Translation).

Банерджи 2024 – *Банерджи Кришномохан*. О природе и важности исторических исследований / Пер. с англ. Т.Г. Скороходовой под ред. А.А. Нейвирт // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 173–184 (Banerjee, Krishna Mohun, *On the Nature and Importance of Historical Studies*, Russian Translation).

Вивекананда 2019 – *Вивекананда Свами*. Ведантизм / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 195–203. (Vivekananda Swami, *Vedantism*, Russian Translation).

Гегель 1935 – *Гегель Г.В.Ф.* Соч. / Пер. с нем. Т. 8. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935 (Hegel, *Works*, Russian Translation).

Чаадаев 1989 – *Чаадаев П.Я.* Соч. / Сост., подгот. текста и примеч. В.Ю. Проскуриной. М.: Правда, 1989 (Tchaadaev, Petr Ya., *Works*, in Russian).

Roy, Raja Rammohun (1982) *The English Works*, Ed. by J.C. Ghose, in 4 vols., Cosmo, New Delhi.

Vivekananda Swami (1998–2002) *Complete Works*, Mayavati Memorial Edition, 9 vols., Advaita Ashrama, Mayavati – Almora.

### **Ссылки – References in Russian**

Ишервуд 1999 – *Ишервуд К.* Рамакришна и его ученики / Пер. с англ. М.: Ладомир, 1997.

Костюченко 1977 – *Костюченко В.С.* Вивекананда. М.: Мысль, 1977.

Новикова, Сиземская 2006 – *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Очерк русской философии истории // Русская историософия. Антология. М.: РОССПЭН, 2006. С. 5–108.

Рашковский 1986 – *Рашковский Е.Б.* К публикации письма П.Я. Чаадаева // Народы Азии и Африки. 1986. № 5. С. 109–117.

Рашковский, Хорос 1988 – *Рашковский Е.Б., Хорос В.Г.* Проблема «Запад – Россия – Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 110–142.

Скороходова 2022 – *Скороходова Т.Г.* История Индии в философской интерпретации Свами Вивекананды // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2023. Вып. 81. С. 84–102.

### **References**

Bhushan, Nalini, Garfield, Jay L. (2017) *Minds Without Fear. Philosophy in the Indian Renaissance*, Oxford University Press, New York.

Dasgupta, Subrata (2011). *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*, Random House India, Noida.

Dasgupta, Subrata (2012) *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Permanent Black, New Delhi.

Isherwood, Christopher (1965) *Ramakrishna and His Disciples*, Advaita Ashrama, Calcutta (Russian Translation 1997).

Kopf, David, Joarder, Safiuddin, eds. (1977) *Reflections on the Bengal Renaissance*, Institute of Bangladesh Studies, Rajshahi.

Kostyuchenko, Vsevolod S. (1977) *Vivekananda*, Mysl', Moscow (in Russian).

Novikova, Lidiya I., Sizemskaya, Irina N. (2006) "An Outline of Russian Philosophy of History", *Russian Historiography. An Anthology*, POSSPEN, Moscow, pp. 5–108 (in Russian).

Rashkovsky, Eugene B. (1986) "To the Publication of the Letter by P.Ya. Tchaadaev", *Narody Azii i Afriki*, Vol. 5 (1986), pp. 109–117 (in Russian).

Rashkovsky, Eugene B., Khoros, Vladimir G. (1988) "The Problem "the West – Russia – the East" in Philosophical Heritage of P.Ya. Tchaadaev", *The West – the East. Studies. Translations. Publications*, Nauka, Moscow, pp. 110–142 (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2022) "History of India in Philosophical Interpretation by Swami Vivekananda", *Dialogue with Time. Intellectual History Review*, Iss. 81, pp. 84–102 (in Russian).