Т.Г. Скороходова

ИСТОРИЯ ИНДИИ В ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СВАМИ ВИВЕКАНАНДЫ

В статье реконструирована первая философская концепция индийской истории, созданная Свами Вивеканандой. Философ пытался решить «сверхзадачу» нахождения смысла исторического процесса в его целостности, его истоков и цели, представив всемирную историю как историю человеческого духа и духовного развития народов. На основе собственной схемы социально-исторического развития через смену власти *варн* (жрецов, царей, торговцев, простого народа), Вивекананда трактует индийскую историю как ряд эпох доминирования этих классов в обществе. В истории Индии он определяет её сердцевину – историю духа, мысли и религий; от неё производны социальные и культурные процессы – доминирование и подчинение классов. Политическая история – просто внешняя оболочка внутренней истории Индии. Вивекананда создал особую философию индийской истории, определив ее смысл как решение ключевых проблем человеческого существования и бытия и стремление обрести вечную и единую истины в многообразии природного и социального мира.

Ключевые слова: *Бенгальское Возрождение, Свами Вивекананда, историософия, философия индийской истории, смысл, история духа и мысли, развитие общества.*

В интеллектуальной истории модернизирующейся Индии одним из важных направлений мысли и научного исследования XIX в. стала история родной страны – интерес к ней был частью масштабного феномена «открытия Индии» (Джавахарлал Неру), совершаемого представителями европейски образованных элит разных регионов. Первыми по времени и диапазону деятельности были интеллектуалы Бенгалии – региона колониальной Индии, где впервые начались и развернулись в разных сферах процессы национально-культурного ренессанса[1]. За столетие они прошли путь от формирования обобщённого представления об истории Индии у Раммохана Рая[2], осознания насущной необходимости исследования истории у Кришномохана Банерджи и первых историографических штудий – к историческим романам Бонкимчондро Чоттопаддхая и научному изучению конкретных тем истории Индии Оккхойкумаром Дотто, Раджендролалом Митро, Хоропрошадом Шастри, Джодунатхом Шоркаром, вместе с попытками проследить историю Индии с древности до I тыс. н.э. (Ромешчондро Дотто)[3]. На этой волне развития индийской исторической науки к концу века появляются первые подступы к философскому осмыслению своей истории. В 1876 г. молодой преподаватель Метрополитен-колледжа Сурендронатх Банерджи, будущий политик выступил с публичной лекцией «Исследование индийской истории»[4], в которой были обозначены ведущие идеи философии истории Индии.

[1] См. напр.: Dasgupta 2011; 2012.
[2] См.: Рай 2018.
[3] Алаев 2013: 96–110, 116–122; Bayly 2012: 163–173.
[4] Банерджи 2017. Содержание лекции справедливо сравнивают с первым «Философическим письмом» П.Я. Чаадаева. См.: Рашковский, Хорос 1988: 137–138.

Первая историософская концепция истории Индии в полном смысле слова появилась 20 лет спустя после лекции Банерджи – она явилась плодом интенсивных размышлений религиозного философа и общественного деятеля Свами Вивекананды (1863–1902, Норендронатх Дотто). В отечественной индологии она изучена недостаточно: только В.С. Костюченко анализировал её на материале статей Вивекананды в журнале «Удбодхан» («Возрождение», 1899–1901)[5]. Индолог заметил и примечательную особенность литературы о Вивекананде и его наследии – в одних трудах его описывают преимущественно как святого и духовного наставника, в других – как патриота, поглощённого «поисками того, как облегчить судьбу своих соотечественников»[6]. Эти «два лика» Вивекананды объяснены неоднозначностью его творческого наследия, где соседствуют прошлое и будущее, древние и новые ценности[7]. Тесное переплетение и синтез религиозной и социальной мысли в его деятельности и наследии, их логическая и смысловая связь есть во всех построениях Вивекананды, и его историософская концепция – не исключение. В этом плане ценным стал анализ его историософских идей в контексте понимания Запада и его истории в книге Тапана Райчоудхури «Переосмысленная Европа»[8]. Но философское понимание истории Индии в трудах Вивекананды и по сей день редко привлекает внимание учёных[9].

Появление историософских идей на рубеже веков в Индии, где началось становление самостоятельной исторической науки, вполне закономерно для общества, ищущего путей самообретения в мире. Похожую картину видим в российской интеллектуальной истории: изучение отечественной истории в период Просвещения, своего рода «время ученичества», спустя столетие дополняется философской рефлексией, а истории России от В.Н. Татищева до Н.М. Карамзина – историософией П.Я. Чаадаева[10]. В Индии к концу XIX в. интеллектуалы уже не только познавали историю страны в её фактологическом и процессуально-временном измерениях, но и дали родине ряд профессиональных историков, которые, по словам Л.Б. Алаева, «с одной стороны… усваивали профессиональные приёмы европейской науки», а с другой – отталкивались от британской историографии, которая «признавалась заведомо “империалистической”, искажающей истинную историю, и потому с ней непременно надо бороться»[11]. Но историки, занятые реконструкцией событий и эпох, не ставили теоретической «сверхзадачи» – выявить смысл исторического процесса; труд историософского осмысления берут на себя интеллектуалы с научным изучением истории не связанные.

[5] См.: Костюченко 1977: 147–168.
[6] Там же: 11–12.
[7] Там же: 13.
[8] См.: Raychaudhuri 1988: 284–288.
[9] См. Vasudeva Rao 1990; Sen 2013: 63–79.
[10] См. Новикова, Сиземская 2006: 19.
[11] Алаев 2013: 96.

Вивекананда происходил из бенгальских образованных элит *бходролок* (букв. «благородные люди, джентльмены»), глубоко знал наследие, культуру, науки и философию Запада, изучал санскритскую литературу и философию Индии, а также религии мира. Духовные искания привели его от реформаторских течений в индуизме (общество Брахмо Самадж) к агностицизму, а позже – в круг учеников бенгальского проповедника Рамакришны Парамахамсы (1836–1886). Приняв монашеский обет после смерти учителя, он несколько лет странствовал по Индии, а затем, движимый желанием облегчить бедность и страдания её народа, решил отправиться в США на Всемирный парламент религий в Чикаго (1893). Его поездка на Запад имела серьёзный резонанс благодаря исполнению просветительской миссии: он рассказывал американской и европейской аудитории о религии и философском наследии Индии, её культуре и жизни общества, развенчивая стереотипы и элементарное незнание положения дел. Он также излагал свои философские концепции, в которых, словно в фокусе, сошлись наследие Бенгальского Ренессанса, результаты собственных размышлений о западной и индийской философских и научных традициях, учение его гуру Рамакришны и личный религиозный и социальный опыт.

По возвращении Вивекананда обращался к индийской аудитории; в выступлениях и статьях он развивал неоведантистскую религиозную философию, в которой есть все основания для духовного и социального возрождения Индии. Одновременно он продвигал свои идеи социальных преобразований – борьбы с бедностью, неравенством и страданиями, повышения статуса народных низов, образования для широких масс, преодоления традиционализма и гнёта устаревших институтов[12].

Обращение к истории Индии и к смыслу её эпох появляется в разных контекстах с 1895–1896 гг. в личной переписке философа. В «Лекциях от Коломбо до Алморы», произнесённых на пути в Калькутту после возвращения в 1897 г. из Европы становятся привычными отсылки к значимым вехам и смыслам истории Индии – особенно в соотнесении с её современным состоянием и положением. В 1899–1901 гг. вышли его историософские статьи – «Современная Индия», «Прогресс цивилизации»[13] (7 очерк серии статей «Восток – Запад») и «Проблема современной Индии и её решение». Историософская проблематика появляется и развивается у Вивекананды как часть его социально-философских воззрений, укоренённых в религиозно-философской мысли. Хорошо ориентируясь во всемирной и индийской истории на том уровне, который был достигнут к началу XX века, он не был историком, но как философ искал универсального смысла истории Индии в истории мировой.

Философская интерпретация истории Индии как теоретическое осмысление её истоков, динамики, содержания эпох, её цели и значения у Вивекананды неотделимы от его понимания всемирной истории чело-

[12] См.: Скороходова 2019; 2020.
[13] См. в русском переводе обе статьи: Вивекананда 1993.

вечества. Сутью последнего стало представление о смысле бытия общества, определённом с позиций религиозной философии. Поскольку вся вселенная, природа, человек, общество есть различные проявления единого Бога (Абсолюта адвайта-веданты, Брахмана, ставшего вселенной после прохождения через время, пространство и причинность[14]), то божественное начало, смысл и истина присутствуют во всём – от материального мира до мира духовного, от природы до души человека, и всё устремлено к Нему. Присутствие высшей истины обусловливает смысл бытия на всех уровнях: даже не будучи осознан, он направляет жизнь человека и задаёт её цель и идеал. Поэтому Вивекананда постоянно говорит о божественном начале в человеке, которое должно проявиться во всём; жизнь личности, обществ и цивилизаций во времени он связывает с целью движения к Богу и совершенствования. Отсюда его понимание истории как истории духа: «История мира – это история нескольких людей, имевших веру в себя. Эта вера вызывает божественность внутри… Вы проигрываете тогда, когда не стремитесь выявить бесконечную силу. Как только человек или нация утрачивает веру, приходит смерть»[15]. Он представляет исторический процесс последовательным духовным ростом человеческих сообществ, воодушевлённых примером и учением духовных учителей, открывающих религиозные истины. В этом плане история персонологична – это «история личностей, подобных Иисусу и Будде»[16], и история групп людей, устремлённых к чему-то более высокому, нежели материальные блага и условия жизни: «…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»[17].

Для Вивекананды с его западным образованием фактологическое и процессуальное содержание истории могло бы иметь серьёзное значение в свете его религиозных воззрений – прежде всего как социально-временное пространство борьбы добра и зла. Однако для него это не что иное, как постоянная характеристика общественной жизни и человеческих судеб, *внешнее* содержание истории:

> «Объективное общество всегда будет смешением доброго и злого – объективная жизнь всегда сопровождается её тенью – смертью, – пишет он Мэри Хейл, – и чем длиннее жизнь, тем длиннее будет её тень. <…> Когда Бог и добро, и всё остальное – внутри нас, то и зла никакого нет. В объективной жизни, тем не менее, пуля виноватого найдёт, и зло приходит со всяким добром как его тень. Каждое усовершенствование сопровождается пропорциональной деградацией»[18].

В этом свете всё, что обычно называют «прогрессом», в реальности приносит поровну удовольствия и страдания, поэтому западный термин,

[14] Vivekananda 1998–2002: Vol. II: 130, 128.
[15] Ibid. Vol. VIII: 228, см. также Vol. II: 229.
[16] Ibid. Vol. VIII: 226.
[17] Ibid. Vol. II: 65.
[18] Ibid. Vol. VI: 379.

не позволяющий видеть противоречивость бытия и жизни общества, Вивекананда заменяет ведантистской категорией *майи*. Под ней он понимает видимый мир, данную в опыте реальность, «признание факта существования вселенной как она есть»[19], – она скрывает единство мира за его многообразием, противоположностями и различиями. С помощью этой категории Вивекананда показывает относительность прогресса в материальной и социальной истории человечества – вся она оказывается воспроизведением одних и тех же страданий и счастья, наслаждений и боли, социально-статусных различий между богатыми и бедными и т.п. – в древности и современности, на всех континентах и во всех странах:

> «Вся известная нам история всегда одна и та же; причём одновременно мы видим в ней борьбу за облегчение всех этих неизлечимых различий между удовольствием и болью. Каждый период истории порождает тысячи мужчин и женщин, упорно работающих ради облегчения жизни других людей. Но удалось ли им преуспеть?», – спрашивает философ и отвечает, что успех их – временный и относительный, т. к. «невозможно творить долговечные добрые дела»[20]. Столь же непреодолимо и социальное неравенство, а равенство – недостижимо и невозможно[21].

Но несмотря на все противоречия, невозможность окончательно преодолеть зло и утвердить добро, на временный и преходящий характер всех человеческих усилий, Вивекананда утверждает два императива, следование которым – сознательное или интуитивное – придаёт реальное внутреннее содержание всему многообразию человеческой практики. Первый – бескорыстный труд ради мира и других людей, знаменитая *карма-йога*[22], восходящая к учению Бхагавадгиты о незаинтересованном действии без привязанности к результату, но во имя долга. Второй императив – познание истины (*джняна-йога*), скрытой за всеми событиями и процессами, природой и общественной жизнью, проявлениями добра и зла в мире – благодаря чему тоже становится «возможно делать добро без зла, поскольку такая душа познала и приобрела контроль над материальным, из которого создано и доброе, и дурное»[23]. Оба императива одновременно представляют два пути – действия и познания, которыми следуют люди для достижения освобождения. Последнее Вивекананда называет целью веданты «*и всех других философий*» (курсив мой. – *Т.С.*)[24]; более того, свобода в его философии является универсальным смыслом, а стремление к ней – универсальным феноменом бытия.

Благодаря свободе, отождествляемой с Богом, жизнь и все действия людей исполнены смысла, а в трудностях и борьбе, радостях и страданиях проявляется универсальное для всех уровней бытия стремление и движение к свободе. Оно особенно очевидно на фоне разнообразных

[19] Ibid. Vol. II: 94.
[20] Vol. I: 112.
[21] Ibid: 113–114.
[22] См.: Ibid. 109–110.
[23] Ibid. Vol. VI: 380.
[24] Ibidem.

видов зависимости человека: «Вся жизнь общества – это утверждение принципа свободы. Все движения являют собой утверждение этой свободы»[25], – заявляет Вивекананда, опираясь, с одной стороны, на авторитет учений индийских философов, считающих свободу главной целью[26], а с другой – на собственную критику западных концепций свободы, в частности, гегелевского постулата о «познанной необходимости»:

> «Я не согласен с идеей, что свобода – это подчинение законам природы. Я не понимаю, что это значит. Согласно истории человеческого прогресса, именно неповиновение природе создало этот прогресс. Можно сказать, что завоевание низших законов происходит через высшие. Но и тогда завоёвывающий их разум (mind) только пытался быть свободным; и как только он понял, что эта борьба шла по закону, то захотел подчинить себе и его. Так что идеалом в любом случае была свобода»[27].

Отсюда история человечества понимается как преодоление всевозможных ограничений и препятствий, т.н. «законов природы», «животной природы человека» и т.п.[28] Преодоление зависимости, подчинения, лишений и обретение свободы Вивекананда видит за всеми сложными и трагическими событиями истории – войнами, конфликтами, революциями, религиозными и социальными движениями – безотносительно к их итогам, так как к свободе люди стремятся не только осознанно, но чаще – интуитивно. Свобода – не только цель и универсальный смысл истории, но и условие развития. В лекциях «Джняна-йога» Вивекананда говорит о различиях в проявлении свободы и в сферах её действия в обществах, используя западное терминологическое различение внутренней (liberty) и внешней (freedom) свободы. Общий императив свободы по-разному воплощается в разных обществах, обусловливая развитие в одной сфере, но препятствуя ему там, где свободы недостаточно. Так, Индия воплотила в своей истории «величественную идею религиозной свободы (freedom)» и никогда не препятствовала распространению любых, даже самых одиозных (материалистических) идей; внутренняя духовная свобода (liberty) людей позволила Индии «обрести потрясающую духовную силу, вплоть до наших дней». Западу удалось воплотить свободу личности (liberty) в общественной жизни и получить «превосходную социальную организацию», тогда как с внешней религиозной свободой ничего не получилось, и «религия пришла в упадок в европейском сознании»[29]. Итак, понимание истории как истории духа и движения человечества к свободе, а самой свободы и неустанного воплощения Истины в человеке – как её смысла и цели вместе задают основу интерпретации истории любой страны и общества. Однако Вивекананда создал и теоретическую концепцию, призванную объяснить эволюцию обществ в свете его убеждения в недостаточности индивиду-

[25] Ibid. Vol. II: 125–126.
[26] Ibid. Vol. V: 289.
[27] Ibid: 287.
[28] Ibid. Vol. II: 104.
[29] Ibid: 115.

ального освобождения и необходимости всеобщего освобождения[30]. Продиктованная размышлениями о социальных проблемах Индии и её народа, страдающего от бедности, болезней, гнёта традиций и экономической зависимости, его концепция разработана как универсальная для объяснения социальной истории в мировом масштабе.

Идею эволюции Вивекананда считает неотъемлемой частью индийской мысли; лишь в Новое время она воспринята естественными науками Запада и приложена к анализу человеческого развития от первобытности к цивилизованному состоянию[31]. Он тоже склонен понимать эволюцию как *развитие*, не избегает и термина «прогресс» в этом значении, допуская его неоднозначность и противоречия, также замедления и остановки. В беседе со студентами Гарварда (март 1896) он критиковал мысль о борьбе и конкуренции как неизбежных спутниках эволюции и прогресса; скорее это препятствия на пути проявления Бога в человеке и в истории:

> «Чем больше я изучаю историю, тем более нахожу неверной эту идею. Некоторые говорят, что если человек не борется с человеком, то он не развивается. Бывало, и я так думал, но теперь вижу, что каждая война отбрасывает человеческий прогресс на полстолетия назад – вместо того, чтобы подталкивать вперёд. Придёт день, когда люди будут изучать историю в совершенно ином свете и поймут, что конкуренция – не причина и не следствие, а просто ненужное для эволюции препятствие на дороге»[32].

Примечательно, что Вивекананда отказался от регрессистского понимания истории как цикла четырёх эпох от расцвета *дхармы* (религиозного закона) в обществе до её полного упадка (*Кали-юги*), завершающегося уничтожением человечества, отдав ему дань в первых работах[33]. Концепцию всеобщей истории он построил на индийских категориях власти *варн* (сословий), подав их как универсальные; при этом в смене четырёх эпох находится место достижениям и недостаткам, конкуренции и прогрессу. В письме к М. Хейл схема представлена впервые: «Человеческим обществом управляют, сменяя друг друга, четыре касты, – жрецы, воины, торговцы и труженики. У каждой формы правления есть свои славные стороны и свои недостатки»[34]. Наследственное и исключительное правление жречества (брахманов) основано на присвоении знания и права им распоряжаться, правление воинов (кшатриев) – на тирании и жестокости, торговцы (вайшьи) всё подчиняют коммерческому интересу и эксплуатируют всех; правление шудр грядёт в будущем. Брахманы развивают интеллект и правят с его помощью – благодаря чему закладываются основы наук; кшатрийская эпоха благоприятствует развитию искусства и культуры; торговцы распространяют повсюду зна-

[30] См.: Костюченко 1977: 136–146.
[31] Vivekananda 1998–2002: Vol. V: 519–520.
[32] Ibid: 258.
[33] Костюченко 1977: 147–148.
[34] Vivekananda 1998–2002: Vol. VI: 380.

ния и культуру, созданные предшественниками, хотя начинается упадок культуры. Эпоха шудр будет временем распространения «физических» удобств и общего образования, но снижения культурного уровня и редкого явления гениев. «Если бы было возможно сформировать состояние, в котором были бы сохранены полностью знание эпохи жрецов, культура воинов, распределительный дух коммерческих времён и идеал равенства последнего, – минус их пороки; то это было бы идеальное состояние. Но возможно ли это?»[35], – заключает Вивекананда, отвергая вероятность такого «конструирования» и воплощения утопии. Выстраивая свою схему, он действует как реалист, осознающий невозможность решения всех наличных проблем, как и необходимость преодолевать их вопиющие формы хотя бы частично.

В развёрнутом виде концепцию эволюции Вивекананда предложил в «Современной Индии» (бенг. «Бортоман Бхарот», 1899), где соотнёс с каждой варной преобладание трёх качеств (гун) природы – *саттвы* (чистота сознания), *раджаса* (активность) и *тамаса* (инертность, невежество), заимствуя категории традиционной школы *санкхья*. Речь в статье идёт обо всех цивилизованных обществах, где всегда существовали четыре сословия/касты, чьи численность и власть менялись в разные времена и в разных странах[36]. Каждая из названных групп, находясь у власти, совершает действия, – одни «служат благосостоянию людей в то время как другие вредят им»[37]. В древних обществах в первые периоды истории – у китайцев, шумеров, вавилонян, египтян, ариев, иудеев, иранцев, арабов – верховная власть была в руках жречества. В её основании лежит интеллектуальная сила; здесь преобладают люди с качеством саттвы. В свете трактовки истории как истории духа, древний период истории любой цивилизации предстает временем духовного развития человечества в противовес прежнему преобладанию материального начала. В этом Вивекананда видит позитивный смысл этого периода:

> «С возвышением верховной власти жрецов связано первое явление цивилизации, первая победа божественной природы над животной, первое владычество духа над материей и первое появление божественной силы, присутствующей потенциально в каждом рабе природы – куске плоти, то есть теле человеческом. И это жрец первым показал отличие духа от материи и первым помог установить союз этого мира – с иным, и кто принёс человеку весть от богов и построил мост между царём и его подданными»[38].

Благодаря жрецам – духовным вождям и движущей силе обществ – началось познание сверхчувственного мира, развивались знания, мудрость и духовная жизнь. Именно жрец обладал значимым социальным авторитетом и почитался подобно богу; посему даже царская власть подчинялась ему и умеряла свой деспотизм[39]. Со временем власть жре-

[35] Ibid: 381.
[36] Ibid. Vol. IV: 449.
[37] Ibid: 452.
[38] Ibid: 453–454.
[39] Ibid: 453.

цов приходит в упадок – с одной стороны, из-за конкуренции с властью царей и воинов, стремящихся подчинить жречество (в Китае это удалось, в Иудее – нет), с другой – из-за нарастания негативных явлений в поведении жрецов, гордых своей духовной силой и властью. Стремление хранить священное знание оборачивается закрытостью и склонностью к магизму, эгоизмом и лицемерием, враждой со всеми другими классами общества ради сбережения своей славы, привилегий и превосходства: «Отречение, самоконтроль, аскетизм жреца… теперь, в канун его упадка, используются и растрачиваются исключительно ради накопления объектов, несущих удовольствие и увеличивающих привилегированное превосходство над другими»[40]. Следствием печального состояния жрецов Вивекананда считает «сеть бесконечных ритуалов, церемоний и обычаев», в которую поймано общество, но в реальности – само жречество; достаточно её разорвать – и общество окажется свободным.

Господство жрецов сменяется царским – у кшатриев преобладает качество раджас. Эту стадию Вивекананда описывает как период «родительско-детских» отношений между царём, «собирающим все мирские силы и сосредоточивающим их в центральной точке собственного *я*», и его подданными, которые должны проявлять полное уважение и послушание – взамен на беспристрастную справедливость и заботу царя об их благосостоянии[41]. Безопасность подданных обеспечивается подчинением – иначе их гибель предопределена волей царя. Философ подчёркивает, что цари – творения обществ, которым они нужны в определённые периоды (как прежде – жрецы), цари – «центры, в которых все рассредоточенные силы общества сближаются и уже из них действуют через политическое устройство и одушевляют общество»[42]. Их стремление к славе и процветанию способствует развитию наук и искусств, а с ними – городской жизни. Но и царская власть не вечна: когда общество достигает зрелости, «происходит серьёзный конфликт между правящей властью и простым народом. Жизнь общества, его развитие и цивилизация зависят от победы или поражения в этом противостоянии»[43].

В концепции Вивекананды именно общество выступает силой перемен и развития, в т.ч. «революционного», – это оно стремится к прогрессу, как и каждый человек в отдельности[44], и собственными усилиями преодолевает ограничения, созданные властью, но в случае неудачи «обращает стопы назад и медленно возвращается к своему *первобытному доцивилизованному состоянию*»[45]. Царь провоцирует конфликт своей гордыней и угнетением подданных, и от общества зависит, будет ли оно безропотно терпеть все злоупотребления и деградировать вместе с ним, чтобы в итоге стать добычей другой, более сильной нации, или

[40] Ibid: 456.
[41] Ibid: 461.
[42] Ibid: 459.
[43] Ibid: 462.
[44] Ibid: 456–457.
[45] Ibid: 461. Курсив мой. – *Т.С.*

же «вступит в жестокое противоборство с царём и его приближёнными… сбросит скипетр и корону, а трон и царские регалии сделает любопытными экспонатами прошлого в музейных палатах»[46].

Могучая власть вайшьев основана на богатстве, точнее – финансах («золоте»); их группа едина из соображений самосохранения перед другими классами, так как «звон денег» очаровывает всех, и кшатрий, и брахман не прочь лишить вайшьев богатства. С помощью денег торговцы ограничивают царскую власть и препятствуют доступу во власть шудр. Безусловное достоинство их доминирования Вивекананда видит в распространении культурных богатств, знаний, наук и достижений во всех странах мира, «во всех направлениях по артериям торговли», тогда как сам вайшья «не отличается особой образованностью»[47].

Шудр – простых тружеников, занятых физическим трудом и во всех обществах называемых «низкорождёнными», – Вивекананда именует «настоящей основой общества, без которой невозможны были бы ни духовное влияние брахманов, ни отвага кшатриев, ни богатство вайшьев»[48]. В прошлом философ не видит проявлений и организации той народной силы, которая борется за самовыражение – косвенное и стихийное; она ещё не осознана, а фактическая зависимость от царя и жреца «не даёт малейшей возможности для понимания принципов самоуправления»[49]. Но в современном мире мыслитель видит пробуждение тружеников: с одной стороны, они поднимаются на высшие позиции – «пользуются правами более высоких каст», а с другой – им недостаточно образования и внутренней солидарности из-за веками закреплявшихся зависимого поведения, невежества и ненависти друг к другу. Но он убеждён в грядущем подъёме класса шудр – с его качествами (а не «заимствованными» у высших классов), – который «завоюет господство во всех странах»[50], тогда как актуальная власть вайшьев лишает шудр всех законных прав, тем самым расшатывая себя.

В историософской схеме Вивекананды сочетается социально-структурное понимание динамики истории как смены эпох «власти» значимых групп с представлением о фундаментальной роли в истории духовной и культурной деятельности. О социальном и духовном смыслах истории Вивекананда размышляет всякий раз, когда интерпретирует индийскую историю – и в отдельных работах по теме, и в «иллюстративных» отсылках к ней. Его рассуждения – ответ на поставленный им вопрос о реальном содержании («событийном») индийской истории. «Если слово «история» понимать как обозначение исключительно повествований о царях и императорах и картин обществ, время от времени одержимых дурными страстями, распущенностью и алчностью своих правителей, изображения действий, проистекающих из добрых или

[46] Ibid: 464, 465.
[47] Ibid: 466.
[48] Ibid: 466–467.
[49] Ibid: 440, 441.
[50] Ibid: 468.

дурных наклонностей, и отношение к ним в обществе тех времён, – то такой истории у Индии, может быть, и нет»[51], – заявил Вивекананда в статье «Проблема современной Индии и её решение» (1899). Судя по наследию цивилизации, история Индии движима не царями и династиями, но «духовной силой», чувствами, знанием – они воплощены в её религиозной литературе, поэзии, философии и научных трудах.

Древняя история действительно интерпретируется у Вивекананды в первую очередь как история «гигантских сил и их разнообразных трудов» и «безграничного духа», но также – социальная история господства брахманов, затем их соперничества с кшатриями и перехода к власти последних[52]. Социальное целое, которое, начиная с эпохи Вед складывается и развивается в Индии, философ называет «индусской расой» – это собирательный термин без идеологической нагрузки – в других контекстах он говорит о «внешнем» происхождении этого термина и предлагает называться «ведантистами» – по происхождению веры, религии и культуры из Вед[53]. Это «народ, описанный в Ведах», с ярко выраженными чертами национального характера – аналитической силой, пытливо познающей мир духа и природы и порождающей религию и науки, и поэтическим ви́дением мира, проявившимся в религии, философии, истории, этике и политике, и в языке – санскрите[54]. Вивекананда неоднократно отмечает, что «раса» индусов /индийцев сложилась благодаря смешению разных народов – дравидов, татар, аборигенов, хотя ассимилирующей сердцевиной стали арии. По мысли философа, географические условия Индии с её благоприятным климатом быстро «придали высокую направленность гению расы» – индийцы в лице своих священнослужителей занялись постижением высших проблем жизни, и потому брахманы, а не воины стали высшим классом в индийском обществе[55]. С тех пор и «центры национальной жизни были интеллектуальными и духовными, а не политическими», а политическая и социальная власть всегда подчинялась духовной[56]. Согласно общей концепции социальной истории мыслителя, брахманы создали формы богопочитания и до тонкостей разработанные ритуалы и церемонии, закрепили деление общества на четыре наследственных класса по роду занятий и так утвердили своё господство, в т.ч. над царями[57]. В «Современной Индии» Вивекананда нелицеприятно описывает сложившееся с древних времён подчинение всех и вся брахманам, их превосходство над царями и обществом, которое обеспечивает их богатство и благополучие. Он фиксирует окончательное падение брахманского влияния во время расцвета джайнизма и буддизма. «Древняя Индия веками была полем битвы двух амбициоз-

[51] Ibid: 399.
[52] Ibid: 399, 438–447.
[53] См.: Вивекананда 2019.
[54] Vivekananda 1998–2002: Vol. VI: 159, 157–158.
[55] Ibid. Vol. VI: 159, Vol. IV: 400.
[56] Ibid: 161.
[57] Ibid. Vol. IV: 438.

ных проектов двух её самых главных классов – брахманов и кшатриев»[58], – заявил он в письме махарадже княжества Кхетри Аджиту Сингху (1895), развивая затем эту мысль в статье. Суть проектов – господство над бедными и невежественными массами. С соперничеством классов связан первый духовный кризис – появление философского рассуждения и новых религий, оспаривающих необходимость для народа нести тяжёлый груз церемоний и безжизненных ритуалов. Тогда же возник и кастовый вопрос, и «тройная борьба… между церемониями, философией и материализмом, которые нерешёнными пришли и в наши дни»[59].

Первой попыткой решить конфликт брахманов и кшатриев была проповедь *кшатрия* Кришны, который в «Бхагавадгите» «учил видеть за всеми различиями одну и ту же истину», во время своей жизни прекратил вражду брахманов к царской власти[60]. Он «открыл врата духовного знания, достижимого для всех безотносительно к полу и касте», но не предложил социального решения[61]. Запросы в обществе были различны: кшатрии желали господства в иерархии варн, население – устранения привилегий жречества. Появление джайнизма и буддизма Вивекананда назвал революциями, которые способствовали падению богов, но также и сокрушению превосходства жрецов[62]. Тогда власть перешла в руки императоров, правящих огромными империями и свободных от влияния ведийских жрецов. И философ считает этот период временем действительной славы Индии – прежде она не достигала таких вершин. Но несмотря на впечатляющее распространение в народе, буддизм не изменил кастового порядка и не разрушил ведийской религии. Время кшатриев было их «победой ради *джняны* и свободы»[63].

Однако жречество извлекло уроки из стремительного распространения буддизма – отказалось от наиболее неприемлемых форм жертвоприношения животных и постепенно, с помощью обновлённого союза с кшатриями принялось вытеснять буддизм. Эпоха завершилась с появлением раджпутов и возвышением современного индуизма. Новый период был отмечен «дружбой» брахманов и кшатриев; по мысли Вивекананды, обе группы утратили свои высокие качества – духовную силу, воинскую отвагу: «…Этот новый союз двух сил теперь занялся удовлетворением взаимных эгоистических интересов, растратив жизненные силы на подавление противников-буддистов и тому подобные деяния»[64]. Это общество было отмечено бесплодными попытками имитации прошлого в религии и церемониях, принятием варварских обычаев и предрассудков – неудивительно, что в итоге вся Индия была ослаблена и стала лёгкой добычей мусульманских завоевателей.

[58] Ibid: 324.
[59] Ibid. Vol. VI: 160.
[60] Ibid. Vol. VI: 161; Vol. IV, 445.
[61] Ibid. Vol. VI: 160–161.
[62] Ibid. Vol. IV: 443–444.
[63] Ibid: 325.
[64] Ibid: 444.

Вехи политической истории у Вивекананды не обозначают важных событий; он упоминает империи и царства, наиболее известные династии, но все они – скорее внешняя форма, в которую облечена социальная борьба, направляемая процессами духовной жизни – её развитием, кризисами, новыми прорывами вплоть до духовных революций. Общим лейтмотивом многих выступлений философа было утверждение о религии как доминанте социальной жизни Индии, поэтому все изменения и революционные преобразования тоже происходят «во имя религии, поскольку религия – сама жизнь Индии, это язык этой страны, символ всех её движений»[65]. И потому её история движима силами религиозных течений и их инициаторов – мыслителей и вероучителей. Общество Индии реагирует на собственное нездоровье религиозными движениями, однако за ними скрыты социальные аспекты. Философу очевидно это по первым же духовным революциям в Индии – джайнской и буддийской, из которых одна спасла общество от «тяжеловесного груза разнообразных ритуальных церемоний», а другая – «освободила страдающие миллионы низших классов от насильственной тирании влиятельных высших каст»[66]. Буддизму удалось решить вопросы морального развития общества и на известный период быть «национальной религией» Индии, но со временем её цивилизации стало угрожать разрушение изнутри – и снова из-за духовных проблем. Дух всеобщего равенства в буддизме привлёк к нему «варварские» народы, которые принесли ему «искушения чувственных форм богослужения» в религии и усиление социального разнообразия рас, цвета кожи, языков, «духовных инстинктов» и социальных устремлений[67]. В трактовке Вивекананды это выглядит как потребность в «арианизации» – объединении различных элементов вокруг «центрального арийского ядра» духовной и социальной культуры. Эту задачу решили философы – создатели современного индуизма в разных регионах – Кумарила на севере, Шанкара и Рамануджа на юге. Они возглавили «возрождающуюся» Индию и движение за восстановление прежней духовной жизни, восходящей к Упанишадам и Бхагавадгите[68].

История постбуддийского периода вплоть до появления европейцев, в интерпретации Вивекананды, предстаёт в двух смысловых ипостасях: история мысли, которая, проецируясь в социум, обеспечивает его обновление, и история власти кшатриев, в роли которых выступают правители и императоры, в т.ч. иноземные. Интеллектуальная работа философов «возрождающейся» Индии оценена двояко: с одной стороны, они были «великими созидателями общества, …подателями силы, и чистоты, и жизни», так как призывали к духовному росту, а с другой – пытались восстановить власть жрецов[69]: Кумарила – возрождением ве-

[65] Ibid. Vol. IV: 462, см. также Vol. III: 107, 220, 314.
[66] Ibid. Vol. IV: 462.
[67] Ibid. VI: 161.
[68] Ibid. Vol. IV: 462–463.
[69] Ibid. Vol. III: 219–220; Vol. IV: 447.

дийских ритуалов, Шанкара – ведантистской философией, Рамануджа – обращением к эмоциям, которые важнее права рождения. Первый добился лишь краткого успеха: «Северная Индия снова, как прежде, надолго уснула», пока не была завоёвана мусульманами[70]. Второй и третий сумели обеспечить духовный подъём и развитие Юга, а также его независимость перед завоевателями. Однако Шанкара из-за его строгой приверженности кастовым правилам и санскритской учёности «вряд ли мог серьёзно помочь массам». Только Рамануджа обращавшийся к чувствам людей и говоривший с ними на родном языке, «вполне преуспел в возвращении масс к ведийской религии»[71]. Дальнейшее развитие отмечено религиозными движениями, попытками объединить народы общей верой и тем отвратить их от «присоединения к религии завоевателей, в которой проповедовалось социальное и духовное равенство всех». Общим посылом проповедников бхакти (Рамананды, Кабира, Даду, Чайтаньи и Нанака), несмотря на философские различия, была проповедь равенства людей; но Вивекананда не видит у них новых мыслей и устремлений: «Очевидно преуспевшие в достижении цели – удержать массы в лоне их религий и укротить фанатизм мусульман, – они были обычными апологетами, боровшимися только за то, чтобы им позволили жить». Только сикхи проявили творческий гений – не столько основатель сикхизма гуру Нанак, сколько десятый гуру Говинд Сингх, которому удалось провести духовную работу в общине так, чтобы создать из верующих и политическую организацию. Кроме сикхизма все движения мусульманского периода философ считал «всецело реакционными», – интеллектуально это «мрачнейший период индийской истории», так как в сердцах людей воцарилась «культура ненависти», питающая фанатизм и нетерпимость, но никак не способствующая развитию[72].

«Власть кшатриев» в Индии включает и мусульманский период истории. Прежняя власть жрецов даже в симбиозе с царской «навеки уснула без малейшего шанса на пробуждение»[73], тем более что и сам пророк Мухаммад был противником жречества; класс брахманов существовал лишь из милости новых правителей, чьим священным текстом был Коран, а языками – фарси и арабский. Индийские же кшатрии, которые «всегда были хранителями науки и свободы, и снова и снова возвышали свой голос, чтобы очистить свою землю от суеверий» и противостояли агрессивной тирании жрецов[74], утратили свою силу и энергию. Показательно, что философ, при критическом отношении к прозелитистским стремлениям мусульман и их острой неприязни к индуистам-идолопоклонникам[75], положительно оценивает их достижения в Индии, прежде

[70] Ibid. Vol. VI: 165.
[71] Ibid: 164, 165.
[72] Ibid: 165, 166.
[73] Ibid. Vol. IV: 447.
[74] Ibid: 327
[75] Ibid: 446–447.

всего их решение проблемы социального и духовного развития простого народа. «Мусульманское завоевание пришло как спасение для угнетённых и бедных. Поэтому одна пятая нашего народа стала мусульманами. И сделано это не мечом…»[76], – Вивекананда убеждён, что в лоно ислама уходили шудры и неприкасаемые, спасаясь от «дьявольских обычаев» кастовой системы; и точно так же они позже принимали христианство.

Властью вайшьев в Индии стало колониальное правление Англии – совершенно новой силы, чья «природа и действия столь чужды индийскому сознанию, а её взлёт так непостижим и энергия – неодолима»[77]. Для Индии совершенно удивительны как способность этих «торговцев» все подчинять себе силой интеллекта и богатства – правителей, науку, культуру. Хорошо осознавая недостатки нового политического устройства Индии, Вивекананда считает для неё правление англичан благотворным – начиная с объединения под властью такого сильного правительственного аппарата, как английский и распространения идей и мыслей разных стран «в плоть и кровь индийского общества» и завершая установлением экономической структуры, западных наук и социальных установлений. На этом фоне Индия, дошедшая до состояния, в котором преобладает «дух тамаса» – инертности, зависимости и вражды слоёв и групп друг к другу *внутри* общества, – медленно пробуждается благодаря взаимодействию с другими нациями. Результатом пробуждения – небольшого по индийским меркам – философ называет «появление… свободной и независимой мысли»[78], то есть снова динамика индийской истории движется духом и интеллектом, а благодаря размышлению о своём (индийском) и другом *в движение приходит всё общество*. Взаимодействие с Западом во всех сферах рождает сопоставление традиционного и нового, пришедшего извне и воспринятого Индией, своего рода спор между «старой» и «новой» Индиями, живо воспроизведённый автором «Современной Индии». Это противостояние науки и древних традиций Индии, материализма и чувственности – религиозному аскетизму и поискам внутреннего Я, независимости личности – «самопожертвованию арийского общества»; это конфликт различный целей земной жизни, различающихся институтов и возможностей для усвоения нового (имитации или обучения). «И разве удивительно, что в этом яростном конфликте индийское общество так бросается из стороны в сторону?»[79], – задаёт Вивекананда риторический вопрос.

По мысли философа, конфликт старого и нового в Индии разрешим при всех опасностях на этом пути, из которых главная – имитация нового и иностранного без надлежащего знания о нём. «Разве не должны мы научиться чему-то у Запада? Разве не должны мы попытаться и устремиться к лучшему? Разве мы совершенны? Разве общество наше

[76] Ibid. Vol. III: 271, 294.
[77] Ibid. Vol. IV: 448.
[78] Ibid: 475.
[79] Ibid: 476–477.

абсолютно безгрешно и не имеет изъянов? – спрашивает он и отвечает: – Мы должны научиться многому, бороться за новое и высшее вплоть до нашей смерти; борьба – это цель человеческой жизни»[80]. Философ предлагает, с одной стороны, ориентироваться на идеалы индийской культуры, связанные с жизнью духа и религиозными смыслами, скрытыми за социальными установлениями, а с другой – решать так и не решённые в предшествовавшие эпохи социальные вопросы, прежде всего вопросы неравенства и подавления масс трудящегося населения.

Проблема, проходящая через всю историю Индии и обострившаяся в начале XX в. – это по Вивекананде, связанность шудр, т. е. низов, кастовой системой, не допускающей роста их благосостояния, доступа к образованию, знаниям и культуре. Появление способных и даже гениев в «классе шудр» уже в древности оборачивалась тем, что их способности, ум, отвагу и прочие достойные качества высшие касты поставили на службу себе и своим интересам, а класс шудр никак не выигрывал от их появления; напротив, его пополняли все изгнанные из высших слоёв. Социальная практика кастовой системы по подчинению и ограничению шудр и особенно неприкасаемых – порочна и для традиционного общества, в котором «добрая Индия» предписывает наказывать шудр мягко – «отрезать язык, отрубить части тела» за одно лишь стремление приобщиться к знанию, и для современности, где господствует глубоко укоренённая зависть и неприязнь друг к другу, «патологическое желание правдами и неправдами втоптать в грязь слабого и по-собачьи лизать ноги сильных»[81].

Но не установлением «власти шудр» решается проблема двойного угнетения основной массы населения Индии. В одних выступлениях Вивекананда говорит о возвышении шудр и неприкасаемых через практику образования, в т.ч. санскритского, чтобы дать им сокровища знаний и мудрости, приобщить к высокой культуре[82]. В историософских статьях он мыслит преодоление кастовости через взаимопомощь, сотрудничество ради защиты общих интересов социума и поддержания благополучия, а условием всего этого философ мыслит, опять же, изменение сознания (прежде всего высших каст), понимание общего братства независимо от предписанного места в социальной иерархии[83].

Преодоление социального, а с ним и духовного угнетения широких масс народа фактически есть преодоление упадка всего общества – тем более что в ситуации иностранного правления до уровня шудр низведены все индийцы. Более того, это решение общей ситуации социальной деградации жизни, к которой Индия пришла в период «власти вайшьев» – освобождение угнетённых и подчинённых масс ради грядущего развития, немыслимого без свободы.

[80] Ibid: 477.
[81] Ibid: 467.
[82] Ibid. Vol. III: 295, 298–299.
[83] Ibid. Vol. IV: 471–472; 480

Осмысление истории Индии в категориях «свободы – зависимости» и концепции смены эпох господства варн позволили Вивекананде не только ответить на собственный вопрос о содержании истории страны, но и выстроить своего рода философию индийской истории, обращённую прежде всего к соотечественникам ради указания им реалистических перспектив выхода из сложившейся кризисной ситуации и действительного развития.

Поскольку история Индии многослойна и многоаспектна, Вивекананда расставляет приоритеты в её содержании: сутью её является история духа и мысли, персонифицированная выдающимися вероучителями, философами и мистиками (независимо от их социального происхождения), так как в самом истоке истории народа произошёл прорыв к познанию истины, переживанию соотнесённости с высшим смыслом бытия и постижению мира. История социальная производна от истории духа – её родоначальники устанавливают своё влияние в обществе, затем оно переходит к другим влиятельным слоям; на этом уровне возникают проблемы социального взаимодействия и духовные и культурные кризисы, реагируя на которые, общество переходит в новое качество. Наконец, история политическая – сугубо внешняя, своего рода оболочка социальной истории Индии.

Изначальный духовный импульс веры и понимания обусловил смысл истории Индии: решение проблем человеческого бытия во вселенной и стремление увидеть вечную и единую истину, скрытую за бесконечным разнообразием природного и человеческого мира. Об этом смысле Вивекананда призывает судить по результатам, воплощённым в её религиях, философии, этике, науке, литературе и в целом – культуре индийской цивилизации. Само создание цивилизации обязано постижению высших проблем бытия жрецами и мудрецами древности, как и объединению и смешению разных рас и народов на субконтиненте в общей духовно-интеллектуальной жизни. Однако сосредоточенность народа Индии на религии обусловила возникновение проблемы социального порядка, проходящей через все эпохи, – подчинение основной массы населения, «основы общества» вышестоящим слоям, сменяющим друг друга, но не допускающим духовного и социального раскрепощения «шудр» и не меняющим социально-кастового устройства общества. Подчинение и изоляция масс от знания и высокой культуры, – это цена тех высоких взлётов духа, религии и философии, которую Индия платит в истории. Отсюда всякий кризис и упадок её общества, включая современный, Вивекананда трактует как следствие упадка духовной жизни, в том числе из-за узких масштабов распространения знаний, высокой веры и культуры. Коль скоро религия является доминантой индийской истории, то и общество реагирует на собственное нездоровье и на деградацию господствующего слоя религиозными движениями и «духовными революциями». Благодаря приходу новых социальных сил упадок преодолевается, случаются периоды ду-

ховного возрождения, а напряжение снижается частичным решением социальной проблемы подчинения и зависимости низов, на которые опираются властвующие варны. Однако до конца вопрос их свободы и развития остался нерешённым. Поэтому главной задачей современного этапа истории Индии Вивекананда полагает преодоление тысячелетиями культивировавшейся зависимости масс и их социальное освобождение, тем более что последнее обусловит общий выход из кризиса и откроет путь развития. И хотя эта проблема – социальная, решить её можно лишь опираясь на духовные ценности и культурное наследие – к ним философ относит заботу о благополучии целого (общества), отречение от эгоистических интересов, человечность, чувство братства со всеми людьми независимо от их положения.

В свете понимания истории как продвижения и расширения свободы Вивекананда показал, что история Индии представляет собой последовательность духовных, социальных и культурных движений, ориентированных на преодоление разного рода ограничений, порождающих зависимость; их действительная цель – социальная/внешняя свобода – благо достижение внутренней/духовной свободы выработано его культурой индивидуально для каждого. Свобода социальная – цель индийской истории, которая необходима её обществу и только ждёт своего воплощения в реальности. От этого, по убеждению Вивекананды, зависит её преодоление и развитие в грядущем.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Алаев Л. Б. Историография истории Индии. М., Институт востоковедения РАН, 2013. 472 с. [Alaev L. B. Istoriografiya istorii Indii. M., Institut vostokovedeniya RAN, 2013. 472 s.].

Банерджи Сурендронатх. Исследование индийской истории / Пер. с англ. Т.Г. Скороходовой // Мировые религии: история и политика: По материалам Зёрновских конференций 2013–2017 гг. в БИЛ им. М.И. Рудомино / Под ред. Е.Б. Рашковского, А.Л. Рычкова и др. СПб.: Алетейя, 2017. С. 126–146. [Banerdzhi Surendronath. Issledovanie indijskoj istorii / Per. s angl. T.G. Skorohodovoj // Mirovye religii: istoriya i politika: Po materialam Zyornovskih konferencij 2013–2017 gg. v BIL im. M.I. Rudomino / Pod red. E.B. Rashkovskogo, A.L. Rychkova i dr. SPb.: Aletejya, 2017. S. 126–146].

Вивекананда Свами. Ведантизм / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 195–203 [Vivekananda Svami. Vedantizm. Per. s angl. i primech. T.G. Skorohodovoj // Voprosy filosofii. 2019. № 1. S. 195–203].

Вивекананда Свами. Практическая веданта. Избранные работы / Под ред. В.С. Костюченко. М.: Ладомир, 1993. 560 с. [Vivekananda Svami. Prakticheskaya vedanta. Izbrannye raboty / Pod red. V.S. Kostyuchenko. M.: Ladomir, 1993. 560 s.].

Костюченко В.С. Свами Вивекананда М.: Мысль, 1977. С. 13–34 [Kostyuchenko V.S. Svami Vivekananda M.: Mysl', 1977. S. 13–34].

Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Очерк русской философии истории // Русская историософия. Антология. М.6 РОССПЭН, 2006. С. 5–108. [Novikova L.I., Sizemskaya I.N. Ocherk russkoj filosofii istorii // Russkaya istoriosofiya. Antologiya. M.6 ROSSPEN, 2006. S. 5–108].

Рай Раммохан. Краткий очерк древних и современных границ и истории Индии // Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 390–398. [Raj Rammohan. Kratkij ocherk drevnih i sovremennyh granic i istorii Indii // Skorohodova T. G. Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2018. S. 390–398.].

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. [Rashkovskij E. B., Horos V. G. Problema «Zapad – Rossiya – Vostok» v

filosofskom nasledii P. YA. CHaadaeva // Vostok – Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikacii. M.: Nauka, 1988. S. 110–142.].

Скороходова Т.Г. Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» Свами Вивекананды // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 14–35. [Skorohodova T.G. Neovedantistskaya interpretaciya induizma v «Lekciyah ot Kolombo do Almory» Svami Vivekanandy // Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii. 2020. № 2. S. 14–35].

Скороходова Т.Г. Философия возрождения Индии: социальная мысль Свами Вивекананды в «Лекциях от Коломбо до Алморы» // Восток (Oriens). Афро-Азиатские общества: история и современность. 2019. № 3. С. 104–121 [Skorohodova T.G. Filosofiya vozrozhdeniya Indii: social'naya mysl' Svami Vivekanandy v «Lekciyah ot Kolombo do Almory» // Vostok (Oriens). Afro-Aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'. 2019. № 3. S. 104–121].

Dasgupta Subrata. Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. L., Noida: Random House India, 2011. 484 p.

Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.

Raychaudhuri, T., Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal, New Delhi etc. Oxford University Press, 1988. xviii, 369 p.

Sen Amiya P. Swami Vivekananda. 2nd ed. New Delhi, Oxford U.P., 2013. P. xiii, 112 p.

Vasudeva Rao, T.N. Swami Vivekananda's Ideas on History: with Special Reference to Indian History and Culture. Madras: Ramakrishna Mission Vidyapith, Institute of Vivekananda Studies, 1990. 160 p.

Vivekananda, Swami. Complete Works, Mayavati Memorial Edition, 12th ed., 9 vols, Advaita Ashrama, Mayavati, Almora, 1998–2002.

Скороходова Татьяна Григорьевна, *доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, Пензенский государственный университет, skorokhod71@mail.ru*

History of India in Philosophical Interpretation by Swami Vivekananda

The first philosophical conception of Indian history created by Swami Vivekananda is reconstructed in the article. Theoretically, the philosopher tried to resolve a 'superproblem' of finding the meaning of the whole historical process along with its origin and goal. His general view on world history presents it as the history of human spirit and peoples' spiritual development in time. Based on his own scheme of social-historical development through the changes of the varnas' power (priests, royals, traders, common people), Vivekananda interprets Indian history as different epochs of the classes' domination in society. In many-sides history of India philosopher emphasizes its core – history of spirit, thought and religions, its derivatives are the social and cultural processes – class domination and subjection. Political history is the outer form of internal Indian history. Vivekananda had created special philosophy of Indian history, whose meaning he interpreted as solving key problems of human existence and being and longing to see the eternal and one truth in diversity of natural and social world.

Keywords: *The Bengal Renaissance, Swami Vivekananda, philosophy of Indian history, meaning, history of spirit and thought, social philosophy, development of society*

Skorokhodova Tatiana Grigorievna, *Doctor of Philosophical science; PhD in Historical sciences, Penza State University, skorokhod71@mail.ru*