

Философия и культура

Правильная ссылка на статью:

Скороходова Т.Г. К истокам Большой Индии: осмысление этнокультурного субстрата цивилизации мыслителями Бенгальского Ренессанса // Философия и культура. 2025. № 9. DOI: 10.7256/2454-0757.2025.9.75910 EDN: ZEBRDE URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75910

К истокам Большой Индии: осмысление этнокультурного субстрата цивилизации мыслителями Бенгальского Ренессанса

Скороходова Татьяна Григорьевна

ORCID: 0000-0001-6481-2567

доктор философских наук, кандидат исторических наук

профессор, Пензенский государственный университет

440046, Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40, каб. 12-218

✉ skorokhod71@mail.ru



[Статья из рубрики "Судьбы и контуры цивилизаций"](#)

DOI:

10.7256/2454-0757.2025.9.75910

EDN:

ZEBRDE

Дата направления статьи в редакцию:

11-09-2025

Дата публикации:

18-09-2025

Аннотация: Осмысление истоков индийской цивилизации было существенным компонентом процесса самопознания, развернувшегося в интеллектуальной жизни национально-культурного ренессанса в регионах Британской Индии XIX— начала XX в. Интеллектуалы Бенгальского Ренессанса первыми начали процесс «собирания Индии» – обоснования её культурной, цивилизационной и социально-исторической целостности вопреки многообразию народов, региональных культур и социальных укладов. Размышляя о внутреннем единстве Индии, бенгальские мыслители искали ответа на вопрос об этнокультурном субстрате древней цивилизации и, соответственно, о единстве Северной и Южной Индии. Рассматриваемая в статье тема не нашла освещения ни в

русской, ни в зарубежной индологической науке. На материале первоисточников предлагается реконструкция процесса осмысления этой темы в интеллектуальной истории эпохи. На основе герменевтического анализа текстов, посвящённых интерпретациям этнокультурного субстрата цивилизации Индии, созданных Раджендролалом Митро, Ромешчондро Дотто, Свами Вивеканандой и Джодунатха Шоркара, автор реконструирует эволюцию постижения внутреннего единства страны. Впервые в русской индологии процесс постижения интеллектуалами единства субконтинента описан в динамике. Начавшись с определения субстрата цивилизации как «арийского» у Раммохана Рая, понимание продолжилось открытием автохтонного дравидийского (тамильского) компонента как важного и неотъемлемого Своего-Другого. Критикуя религиозно-националистическую идею арийской древности, Рабиндранат Тагор предложил идею Большой Индии, в которой участвует каждый народ. Понимание субстрата индийской цивилизации как результата взаимодействия ариев и автохтонов позволило соотнести Север и Юг Индии, указать на их объединение в цивилизационную целостность как на исторически сложившееся и реальное, обосновать её настоящее единство и создать идею прочной основы культурного, духовного и социального единства Индии с древности до современности, к которому возможно апеллировать как доказавшему жизнеспособность.

Ключевые слова:

Индия Нового времени, Бенгальское Возрождение, социальная философия, Большая Индия, Цивилизация древней Индии, Этнокультурный субстрат, Арии, Дравиды, культурное многообразие, историческая мысль

Эпоха Бенгальского Ренессанса в Британской Индии, явившись первым региональным вариантом её национально-культурного возрождения, положила начало множеству интеллектуальных и социальных движений, связанных с постижением своей культуры, истории и народа, с попытками преодоления традиционных социальных ограничений и обретением пути в будущее. И ключевым направлением интеллектуальной жизни эпохи было открытие и понимание родной страны — «открытие Индии» по словам Дж. Неру — во всей её полноте, как Своей на фоне Другого — Запада, его цивилизации и культуры, которые мыслители столь же интенсивно постигали в непрерывном диалоге [См.: 1–2].

В истории мысли Индии Нового времени ренессансные движения в Бенгалии способствовали началу процесса, который можно условно назвать «собранием Индии» — интеллектуальным обоснованием её культурной, цивилизационной и социально-исторической целостности вопреки её дробности и многообразию народов, региональных культур и социальных укладов; созданием социально-философской основы общей индийской идентичности, а позже, в плане политическом — конструированием общеиндийской гражданской нации, в которой объединяются все её народы и общности. В контексте этого процесса существовал вопрос об условной точке отсчёта оснований собрания Индии, и на фоне развёртывания научного познания истории субконтинента как европейцами, так и индийцами, ответ был очевиден: истоки индийской цивилизации безусловно находятся в древности, и потому основание для определения её целостности должно обнаружиться там. Решение проблемы определения основ того, что Рабиндранат Тагор в 1908 году назвал Большой Индией (Greater India, Māhabhāratvarṣa) [\[3, с. 263; 4, с. 131\]](#), в бенгальской социальной мысли было частью исторического измерения феномена открытия Индии в сознании интеллектуальных элит *бхондролок*, создававших для себя и

для других позитивный и привлекательный образ родной страны [\[2, с. 160–206\]](#). К сожалению, ни в отечественной, ни в зарубежной индологии ни процесс поиска истоков цивилизации, ни сама тема интеллектуального «собирания» цивилизации Индии не получили специального рассмотрения, и потому в настоящей статье на материале первоисточников предлагается реконструкция этого процесса — особой темы интеллектуальной истории эпохи Индийского Ренессанса.

Сам факт объединения индийских территорий под эгидой Британского Раджа оказался внешним фактором, способствовавшим появлению представления об Индии как некой целостности; наполнить эту идею содержанием и смыслом выпало интеллектуальным элитам разных регионов. Начиная с родоначальника большинства процессов Бенгальского и Индийского Ренессанса Раммохана Рая, который первым начал размышлять об Индии и априорно принимать её как культурную и цивилизационную целостность с древней историей [См.: 5], бенгальские интеллектуалы — учёные, общественные деятели, реформаторы, художники, политики — размышляли о *современности и истории* своей страны, называя её Индией, имея в виду весь субконтинент, но пребывая в одном из его регионов, что накладывало известный отпечаток на их построения. По отношению к традиционному обществу Бенгалия была, безусловно, периферией, отдалённой от центров «ортодоксальной» веры и сохраняющей черты влияния буддизма и неортодоксальных духовных движений. В ситуации колониального управления она была местом встречи цивилизаций и культур Востока и Запада и наиболее «передовым» регионом среди британских провинций Индии.

Позиция бенгальцев чрезвычайно располагала к тому, чтобы охватить интеллектуальным взором весь субконтинент, обращаться к его историческим истокам (благо и британские востоковеды в Калькутте немало потрудились над созданием представления об индийском «золотом веке» в древности [\[6, с. 29–32\]](#)). Но фактически Индия была тождественна в сознании бенгальцев Северной Индии, тогда как Южная по умолчанию выпадала из их поля зрения, пока не была осознана как Своё Другое, Другое-ближнее, без которого образ её не полон. За вопросом о внутреннем цивилизационном единстве Севера и Юга Индии скрывался вопрос об этнокультурном субстрате индийской древности.

Условный исток понимания объективно-исторически возникшего в древности разделения на Север и Юг задан тексте Раммохана Рая «Краткий очерк древних и современных границ и истории Индии» (1831). Он и прежде воспринимал свою страну как географическую и социальную целостность — не без влияния британских властей и ориенталистов, и в предшествующих посещению Англии трудах называл свою родину Индией [\[7, т. II, с. 389, 476, 559, т. IV, с. 949\]](#), а её население — собирательными терминами «индийцы» и «народ Индии» [\[7, т. II, с. 295–298\]](#). В «Кратком очерке» объединены географическое пространство, отделённое от других ему подобных естественными границами, культурно специфичное сообщество, отличное от соседних азиатских сообществ, но вполне вписанное в восточный мир наряду с Китаем, Тибетом, Аравией, Турцией [\[7, т. I, с. 98; т. II, с. 295\]](#); их рассмотрение в динамике времени как истории, задаёт принципиально новый подход к пониманию себя, своего общества и культуры индийцами независимо от их региональной принадлежности.

Прилагая к индийской древности термин «империя», Раммохан содержательно описывал её как своего рода «империю духа» — древней традиции, веры, которую не так давно стали называть индуизмом, а адепты именуют дхармой: «Обширные пространства этой империи (empire) ранее управлялись различными отдельными князьями, которые хотя и

были независимы и враждебны друг другу, придерживались сходных религиозных принципов, в общем соблюдали общепризнанные ритуалы и церемонии, обучались на санскритском языке — более или менее строгом» [\[7, т. I, с. 231\]](#).

В социально-философском плане получалось, что смысл бытия Индии определён её духовным миром. Вера, традиции и язык задали духовное единство субконтинента, однако его постоянно испытывает на прочность сам ход истории, поскольку единство этого рода не подкрепляется социальными и политическими обстоятельствами. Индия в представлениях о ней Раммохана не склонна к созданию крупных сообществ: «Вследствие увеличивающихся разделений и субподразделений этой земли на отдельные и независимые царства, находящиеся под властью многочисленных царей, враждующих друг с другом, а также из-за постоянного возникновения обширного количества каст и сект, ломающих самую структуру социального и политического единства страны (или, точнее говоря, её частей, смежных с иностранными землями), она разные периоды подвергалась вторжениям и попадала во временно подчинение иностранным правителям, прославившимся своим могуществом и честолюбием» [\[7, т. I, с. 232-233\]](#).

В начале очерка Раммохан, ссылаясь на «священные тексты брахманов» (главным образом «Законы Ману»), описывает структуры «культурной» области, разделённой на большие части «культурной и священной» (т. е. Арьяварты — Североиндийской равнины, на которой расселились пришедшие в Индию арии с середины II тыс. до н. э.) (Ману, II. 22) и «культурной», чья граница проходит по р. Нармада и горам Виндхья, символически отделяя Север от Юга Индии. Остальные страны за границами этих земель обозначены как населённые *млеччха*, или варварами, и, следовательно, именуются «варварскими» [\[7, т. I, с. 233\]](#). Эта основанная на *дхармашастрах* картина древности воспроизводила брахманистскую концепцию сакральной географии («древнюю священную географию мифической Бхаратварши» [\[8, с. 123\]](#)), однако без оценки и апологетики, скорее как вариант понимания индийцами себя самих, зафиксированный в источнике. По-видимому, он сознательно подчёркивал и разобщённость населения субконтинента как результат непрерывного дробления социальной и с нею политической структуры; — вместе с разобщённостью общества, в котором чужими являются даже соседние области. Определение Индии как «страны, в которой понятие патриотизма никогда не возникало» [\[7, т. I, с. 233\]](#), по сути, выводит на представление о специфике истории и цивилизации Индии: присутствие универсальной духовной и культурной традиции не создало социального единства в виде сотрудничества и солидарности общностей и культурных кругов.

Тема арийского субстрата появляется позже, в середине XIX в., и стимулируется историческими исследованиями в рамках Азиатского общества. Бенгальский историк и общественный деятель Раджендролал Митро (1822/24 — 1891), первый индеец-президент Азиатского общества, прошедший в нём путь от библиотекаря и помощника секретаря до его президента (с 1885 г.), исследовал различные темы, касавшиеся социальной истории ариев, и с 1855 г. публиковал результаты в статьях журнала Азиатского общества, затем издал их двухтомнике «Индоарии: содействие выяснению их Древней и Средневековой истории» [\[9\]](#). Важной вехой его исторических изысканий стала полевая археологическая работа в Ориссе (Бхубанешвар, Пури, Конарак), где окончательно сложилась модель его научной деятельности: воссоздавать древнюю историю Индии, исходя из всего доступного диапазона источников, включая данные о конкретных регионах, чья история соотносится с общим ходом истории субконтинента.

Исследуя ариев, Раджендролал связал цивилизационное происхождение современных индийцев с социальными процессами на субконтиненте, где встретились и взаимодействовали два культурных субстрата — арии и автохтоны.

На материале Ориссы и её «древностей» — архитектуры, скульптуры, эпиграфики и др. историк установил их преемственность с наследием цивилизации ариев, в древности пришедших на населённый дравидийскими автохтонами субконтинент. Митро считал, что и логически, и исторически неверно полагать полное отсутствие влияния ариев, осевших и распространившихся по всей Индии, на автохтонные народы, пусть даже и на дальней периферии цивилизации. «Цивилизация ариев — и сейчас есть неопровержимые свидетельства, чтобы это показать — распространилась почти по всей Индии задолго до того времени, когда были созданы достойные упоминания скульптуры, и было бы безрассудным полагать, что социальная жизнь и искусство в каждой провинции продолжали следовать исключительно собственным путём, совершенно не затронутые их влияниями. Две формы цивилизации вряд ли могут пребывать в контакте любой период времени, не влияя друг на друга, как не могут две противоборствующие силы встретиться без столкновения. Языки и религиозные системы разных рас (race) Индии являют самые безошибочные свидетельства в пользу этого закона, и почему бы не допустить, что они равным образом встречаются в домашнем быте и социальной жизни?» [\[10, т. I, с. 78\]](#).

Орисса — периферийная социально-географическая область, населённая преимущественно народом ория (уткала), и этимологические изыскания Раджендролала подтверждают местное происхождение народов и племён Ориссы — дравидийское, «неарийское» хотя и вполне древнее. Индийским ариям эта область уже известна, хотя и в контексте их представлений о цивилизованности: в «Махабхарате» «она была описана как дикое место, а её народ — как варвары, которым неизвестны ритуалы Вед» [\[10, т. I, с. 5, 8\]](#). Исторiku очевидно, что народы и регионы постепенно втягиваются в общий поток истории — сначала благодаря распространению буддизма при Ашоке, а затем восстановлению брахманского влияния в Ориссе и «работе с религиозными чувствами народа» [\[10, т. I, с. 9\]](#). И поскольку архитектурные памятники Ориссы сохранились лучше, нежели древние архитектурные сооружения, Раджендролал Митро не только оспорил «факт полного отсутствия каменных зданий во времена, предшествовавшие времени правления Ашоки», но и приложил все усилия к опровержению мнений о низком уровне архитектуры в древности и теории о заимствовании индийцами архитектуры и скульптуры у греко-бактрийцев и греческом влиянии [\[10, т. I, с. 14–15\]](#). Санскритские источники от грамматики Панини до эпоса указывают на высокоразвитую архитектуру в стране [\[10, т. I, с. 18–19\]](#), а орисские памятники подтверждают это фактом преемственности [\[10, т. I, с. 56\]](#), а также оригинальным эстетическим единством индийского искусства.

Регион, избранный для изучения, оказывается примером, показывающим процессы синтеза этнокультурных общностей ариев и автохтонов по всей Древней Индии. История религии в Ориссе, по мысли Митро, процесс эволюции древнего народа тамильского происхождения от элементарной (первобытной) веры в духов и божеств, олицетворявших силы природы и вполне жестоких, требующих умиловления и кровавых жертв, к постепенному усвоению более высоких форм религиозной практики и представлений о высшем — того, что называется «индусской верой» — от ариев. «Вероятно, что у урия присутствовали все эти разнообразные формы (религии) в разных районах Ориссы, когда *вратьи*, или “падшие кшатрии” Ману (II, 39; X, 20, 22) впервые пришли к ним и дали новый импульс развитию; — пишет Митро. — Две таких замечательно непохожих

формы человеческих сообществ, как древние аборигенные урия и индусы, не могли ужиться вместе без того, чтобы среди них не началось брожение. Сильный должен был возобладать над слабым, и позволим себе предположить, что и там, как и в других частях Индии, история арийской цивилизации повторилась, изгоняя из их домов в горные и лесные убежища самых упрямых и решительных, т. е. тех аборигенов, кто более всего был привержен независимости; и объединяясь, хотя и не полностью, с более послушными и сговорчивыми, допуская их в границы индуизма как подчинённую расу» [10, т. I, с. 135]. В итоге взаимодействия, включавшего смешанные браки, в Ориссе сложилась «смешанная раса», которая исповедовала формы «арийской религии», восходящей к древней вере, а в ней возникла социально-статусная структура, где было место и низшим, и высшим (брахманам и кшатриям) слоям, сообразно брахманистскому социально-кастовому устройству, сохраняющемуся по сей день. Другой знак межрелигиозного и межэтнического синтеза — шиваизм, в котором присутствует и отсылка к ведийскому Рудре, и универсальная символика воспроизводства и плодородия, а также образ супруги Шивы — женского божества, возвышенного до уровня «матери вселенной» [10, т. I, с. 146-148].

Так или иначе, «арийский» субстрат предстаёт в трудах Р. Митро основанием, объединяющим весь субконтинент своими институтами, моделями действия, верой и культурой, включающим в свою орбиту автохтонные народы и племена. При этом подход историка к пониманию жизни и социальной истории основывается на убеждении в общей природе человечества и стремлении к объективности [9, т. I, с. 93-94]. Поэтому его исследования социальной жизни индоариев отмечены замечательным отсутствием идеализации и преувеличений: он пишет о первобытности ариев, их цивилизации, в которой было место не только религиозной, но и светской жизни, придворному церемониалу и разнообразным развлечениям и праздникам — пирам, танцам и драматическим представлениям. Он развенчивает устойчивые стереотипы о чрезвычайном благочестии древних, доказывая отсутствие вегетарианства и употребление в пищу говядины [9, т. I, с. 354-388] и опьяняющих напитков; рассказывает о человеческих жертвоприношениях и роли священства в ритуальной жизни. По сути, Митро открыл тему арийского этнокультурного субстрата в становлении цивилизации Индии и, что особенно важно, научно её исследовал, преодолевая объективные сложности и трудности источниковой базы и одновременно создавая непредвзятые представления о той древности и прошлом, которые уже в конце XIX в. оказались в центре внимания просвещённой общественности.

Младший современник Раджендролала Митро, экономист, историк, писатель и общественный деятель Ромешчондро Дотто (1848-1909) тоже задумался о социокультурно-этнических корнях индийской цивилизации в контексте своего просветительского замысла — представить и интерпретировать древнюю историю Индии на основе доступных и изученных источников на санскрите. В 1889-1890 вышла трёхтомная «История цивилизации в Древней Индии, основанная на санскритской литературе». Автор сам обозначил в Предисловии свои цели: создать «доступный труд, ясный исторический обзор цивилизации Древней Индии, основанный на древней санскритской литературе и написанный достаточно популярно, чтобы быть приемлемым для всеобщего чтения» [11, т. I, с. xiii-xiv], ради воздействия на «формирование сознания и характера нации», поскольку критическое и тщательное исследование истории Индии должно заменить столь характерное для соотечественников Р. Дотто «необоснованное и суеверное поклонение прошлому» [11, т. I, с. xv]. Он специально просил читателей не считать его труд собранием исторических открытий, которые не входили в круг его

задач, но только попыткой связать вместе в методичном порядке результаты трудов более способных учёных [\[11, т. I, с. xvi\]](#). Он безусловно опирался на достижения европейских и первых индийских историков, изучавших прошлое и санскритскую литературу [\[11, т. I, с. xii-xiii\]](#) и стремится создать реалистическое, а не мифологическое видение прошлого, свободное от вымыслов и иллюзий. Намерение описать обобщённую динамику цивилизации указывает на присутствие у Р. Дотто философского подхода к ней: он дедуктивно «собирает» эпохи в линейно-векторном представлении об их развёртывании и преемственности во времени под эгидой понятия «цивилизация». И по древности, и по богатству культуры древняя цивилизация Индии ничуть не уступает другим ей подобным — египетской, ассирийской, иудейской, китайской, при этом история понимается не столько как политическая, сколько как «прогресс человеческого ума» [\[11, т. I, с. 2\]](#).

С условного 2000 года до нашей эры начинается история цивилизации, с Ведийского периода (до 1400 г. до н. э.), который открывается появлением ариев на субконтиненте и созданием гимнов Ригведы «в долине Инда» [\[11, т. I, с. 23, 30\]](#). По словам Р. Дотто, «одарённый народ ариев, отделённый обстоятельствами от внешнего мира, создал свою цивилизацию в природных и климатических условиях, которые были весьма благоприятны» [\[11, т. I, с. 3\]](#). Дискуссию о прародине ариев историк не открывает, лишь излагает современные ему теории и вполне иронически замечает, что «восторженные и патристические индусские учёные не допустят и мысли, что первозданный дом ариев был где бы то ни было за пределами Индии», а не менее патристические европейцы находят родину первобытных ариев на берегах Балтики [\[11, т. I, с. 26\]](#). Арии весьма отличались от пассивных и склонных к размышлениям индусов поздних эпох: «Они были народом завоевателей, полными самоуверенности и энергии молодой национальной жизни, сильной любовью к действию и способностью к деятельному наслаждению жизнью» [\[11, т. I, с. 5\]](#). Они покорили местное «варварское» население и создали «единственное кастовое» разделение на ариев и аборигенов. Они не строили храмов и изваяний богов. Опираясь в основном на Ригведу, Р. Дотто рассказывает об их жизни, постоянно позволяя «им самим говорить о себе» словами гимнов. В одной из глав он повествует о противостоянии местного дравидийского населения завоевателям, вполне сопоставимом с подобными ситуациями вторжения и завоевания в странах Европы [\[11, т. I, с. 48\]](#). Однако в силу того, что арии «по самому ...данному ими себе имени ...указывают на те полезные занятия, которые отличают цивилизованного человека от варваров, а именно обработку земли» [\[11, т. I, с. 35\]](#), они не только укоренились и сплочённо жили на новом месте, но и последовательно распространяли земледельческую цивилизацию [\[11, т. I, с. 64, 105-106\]](#). Социальная жизнь ведийских ариев служит Р. Дотто (в лучших традициях бенгальских реформаторов XIX в. и ориенталистской концепции «золотого века индийской истории») положительным примером современникам: мудрецы Вед были практичными «мирскими людьми», богослужение вели главы семей, исполняя в них роль «малого мудреца» [\[11, т. I, с. 63\]](#), женщины пользовались свободой, были высококультурны, и ни о каких нездоровых ограничениях их свободы в обществе не было речи [\[11, т. I, с. 67\]](#).

Активное формирование цивилизации в общеиндийском масштабе, через взаимодействие ариев с аборигенным народом происходило, по Дотто, в Эпический период (1400–1000 г. до н. э.). Отмеченный расселением ариев в долине Ганга и появлением сильных царств и национальных общностей, этот период имел результатом создание новых форм религиозной жизни, отличных от ведийской эпохи наук, систем образования, литературы.

Созидание цивилизации, по сути, предстаёт у Р. Дотто как встраивание неарийских народов в общее условно кастовое социальное устройство. Он обмолвился о некоей «старой дравидийской цивилизации», в соприкосновение с которой пришли арии в этот и следующий (Рационалистический) период [\[11, т. I, с. 12\]](#), т. е. местное население тоже пришло во взаимодействие с ариями, находясь в «цивилизованном состоянии».

Сформированная ариями в долине Ганга кастовая система поставила в положение шудр аборигенное население, но ограничения не были жёсткими, браки между варнами заключались без труда, система «никогда не разделяла и не разобщала арийский народ», который был «одной расой и одной нацией» [\[11, т. I, с. 157\]](#), однако аборигены-шудры были лишены доступа к культуре и наследию ариев. У ариев обозначились привилегированные страты жрецов-брахманов и воинов-кшатриев; вайшьи с их разнообразными занятиями были основным населением, однако только в более поздние эпохи «вся нация за исключением жрецов была жестоко отстранена от религиозного знания, ...которое является пищей ума нации и жизнью жизни нации» [\[11, т. I, с. 160\]](#). Подчёркивая арийский субстрат в истоках распространявшейся в Индии цивилизации, Р. Дотто любопытным образом говорит об «индуизации» — процессе распространения религии и социальной организации ариев на аборигенные народы. Причём определение последних в категорию шудр было лишь первым этапом «индуизации»; она продолжилась в Рационалистический (1000–320 гг до н.э.) период, когда «индусская цивилизация» утвердилась повсюду, включая южные и восточные пределы Индии, а индуизированное местное население воспринимало кастовую организацию, и дравиды создали свои особые царства (Чола, Чера и Пандья» [\[11, т. I, с. 12–13\]](#).

Предложенное Р. Дотто объяснение смешанного арийско-дравидийского состава индийской цивилизации через процесс индуизации, то есть социо-религиозно структурированного распространения верований и образцов жизни, было частью той светской истории, которую он создавал в своей книге. Критический настроенный в отношении индуизма и особенно кастовой системы, он по сути предвосхитил концепции санскритизации и инклюзивизма, появившиеся в науке XX в. для описания механизмов включения народов в пространство древней культуры. Однако отождествление у Дотто механизма становления общей цивилизации со становлением и распространением индуизма, а ариев с индусами несло в себе тенденцию трактовки «Большой Индии» как «индусской» и «арийской».

Почти в то же самое десятилетие (1890-е гг.) философ и общественный деятель Свами Вивекананда (наст. имя Норендронатх Дотто, 1863–1902) уделил пристальное внимание Южной Индии как Своему Другому. Этому немало способствовало его личное «открытие Индии», совершившееся после принятия монашеского обета (*саньяси*): за несколько лет он прошёл всю Индию, наблюдая жизнь её народов, и завершил свои странствия на юге, на мысе Коморин. Во время первой поездки в США и затем возвращения в Индию Вивекананда неоднократно обращался к теме взаимодействия ариев и аборигенов в истории субконтинента.

В одной из лекций, прочитанных в Мадрасе по пути из Коломбо в Бенгалию после возвращения в 1897 году («Будущее Индии»), Вивекананда размышлял об особенностях Индии — древней земли, где расцвела высокая мудрость и где «религиозные идеалы формируют национальное единство», как и повсюду в Азии [\[12, т. III, с. 287\]](#). Решения насущных проблем современной Индии, равно как и её движения в будущее он не мыслил без понимания сути её истории. Сложность проблем Индии, в т. ч. наибольшая по сравнению с другими странами, обусловлена разнообразием её расового и этнического

состава: «Здесь есть арии, дравиды, татары, турки, моголы, европейцы — все нации мира, как это было, напоили своей кровью эту землю» [12, т. III, с. 286]. В отличие от Р. Дотто, не акцентировавшего некое общее основание древней цивилизации, неоиндуистский мыслитель Вивекананда считал, что и по сей день «.. в Азии, и особенно в Индии, расовые, лингвистические, социальные и национальные трудности — все тают перед силой религии» [12, т. III, с. 278]. У философа получается, что объединяет всех прежде всего индуизм, — потомков ариев и дравидов, Север и Юг Индии: «Некоторые из... старинных храмов Южной Индии и тех, что подобны храму Сомнатха в Гуджарате, научат вас целым томам мудрости, дадут вам острое понимание истории расы, нежели гора книг» [12, т. III, с. 289]. В этой же лекции Вивекананда критикует как необоснованную теорию о существовании на юге Индии «расы человечества, называемой дравидами», тогда как в Северной Индии жила полностью отличная от них «раса ариев». Тем более что только брахманы Юга считаются в этой теории ариями, а остальное население — другой кастой, по сути шудрами. Различий языков Севера и Юга для Вивекананды недостаточно, так как брахманы и на юге говорили на санскрите, и неясно, почему туда не пришли другие касты и не переняли язык южан. «Возможно, что существовал дравидийский народ, который затем исчез, ...что язык мог быть перенят, но всё это — арии, пришедшие с Севера. Вся Индия является арийской, и ничего больше» [12, т. III, с. 292]. Столь же алогична и иррациональна для него теория о всех шудрах как не-ариях, так как сомнительно, чтобы у немногочисленных ариев были в подчинении сто тысяч рабов [12, т. III, с. 293].

Несколько позже Вивекананда обратился к теме основ цивилизации и истории в выступлении «Арии и Тамилы», где снова критиковал западные теории, выросшие из филологических исследований, о приходе ариев и подчинении им дравидов. Вся Индия там трактуется как «подлинный этнологический музей», где сохранились и первобытные племена, и практически все известные расовые группы и возможно, до сей поры неизвестные [12, т. IV, с. 296]. Из них арии — наиболее развитая раса; и философ настаивает на том, что «термин "арья" в священных книгах «относится только к тому множеству, которое мы называем теперь (!) индусами. К этой арийской расе, которая сама является смесью из двух рас — санскритоязычных и тамилоязычных, одинаково относятся все индусы. А то, что шудры в некоторых смрити исключены из этого понятия, — ничего не значит, поскольку шудры были и остаются потенциальными ариями — ариями новообращёнными» [12, т. IV, с. 301]. В других выступлениях всю цивилизационную общность Вивекананда нередко называет «индусской расой» (Hindu race), не нагружая термин идеологическими коннотациями. Этот народ описан уже в Ведах, откуда ведут своё происхождение его вера, религия и культура [12, т. III, с. 120-122]. Она сложилась благодаря смешению разных народов; их ассимилирующее начало — те, кого называют ариями (их происхождение вряд ли доказуемо с абсолютной точностью) [12, т. IV, с. 400].

В «Ариях и Тамилах» философ интерпретирует складывание этого сообщества — «индийского человечества». Под именем «арийской расы» скрывается смешение двух рас, говоривших на двух языках — тамили и санскрите. Их взаимодействие Вивекананда уподобляет роли родителей в появлении на свет ребёнка: тамилговорящий народ был «великой матерью индийской цивилизации», тогда как «санскритоговорящая раса была её отцом» [12, т. IV, с. 301]. Вивекананда поддержал смелые изыскания пандита Д. Савариояна, пытавшегося доказать шумеро-аккадское происхождение древних тамилы, «по сравнению с которыми древние арии и семиты — просто дети» [12, т. IV, с. 301]. Сам

же мыслитель приводит собственный аргумент в пользу отсутствия даже внешнего тождества между «дасью» древних текстов и тамилами: «Ни один из выразительных эпитетов, прилагаемых к уродливым физическим чертам дасью в Ведах, неприменим к великой тамильской расе» [12, т. IV, с. 299], и внешне арии не отличаются от тамиллов. Культура, появившаяся благодаря взаимодействию этих народов, объединена общей религией.

Метод объединения, который, по Вивекананде, был выработан расой, назвавшей себя «благородными» (ариями), — метод включения в сообщество в зависимости от уровня культурного развития, то есть *варнашрамачара*, называемая кастовой системой. При этом арии не преминули установить превосходство интеллекта, и потому высшей кастой утвердили брахманов, людей, служащих Богу [12, т. IV, с. 296–297]. «Индийский метод слияния», описанный философом как пришедший с незапамятных времён, по сути — «санскритизация», то есть освоение высокой культуры: «Если вы хотите подняться в Индии до более высокой касты, вы должны сначала поднять выше всю вашу касту, и тогда ничего на вашем дальнейшем пути не задержит вас» [12, т. IV, с. 298]. И этот механизм социально-групповой мобильности и институт создал то самое смешанное социорелигиозное единство двух условных рас индийской цивилизации. На этом фоне понимания кастовой системы как гибкой и подвижной превосходство происхождения любой касты, о котором любят говорить в современной Индии, Вивекананда назвал мифом; он с сожалением видел питательную среду для его поддержания именно на юге Индии, где миф этот опирается на языковые различия [12, т. IV, с. 299]. Завершая выступление, он подчеркнул, что современные индийцы — наследники деяний и достижений всех своих древних предков независимо от расы.

В бумагах Вивекананды после его смерти был найден план и введение к книге «Послание Индии миру», где он планировал создать образ Древней Индии, ассимилирующей разные народы силой духа и культуры. Объединяющим началом культуры служил священный санскрит, «расовой подоплёкой — арии, инициировавшие в древности слияние рас и племён разных уровней культуры, а духовным началом — идеал брахманства (Brahminhood) как решение социальных и политических проблем» [12, т. IV, с. 309]. В этом идеале нестяжательство, самоотречение и подчинение только закону морали служили образцом для всех, однако по мере эволюции брахманство пришло в упадок и брахманов по происхождению осталось немного.

Несмотря на отчётливо выраженную тенденцию акцентировать религиозную, духовную подоплёку большинства этносоциальных процессов индийской древности, позиция Вивекананды выглядит взвешенной: формирование цивилизационной основы выглядит как взаимодействие разных общностей (ариев и тамиллов), чьё происхождение хотя и лежит в области гипотез, может рационально объяснить не только культурный субстрат цивилизации, но и её особенности, а также по возможности пролить свет на будущее и учесть опыт при решении социальных и духовных проблем. На тот момент это была наиболее внятная попытка «духовного собирания» Индии от древности, как объединённого общим смыслом субконтинента.

В свете отчётливо проявившихся в Индии в начале XX в. у политиков религиозно-националистического толка тенденции превозносить прошлое и возводить истоки всего и вся в историю к «арийской древности», выступил против мифотворчества и «индуизации» истории Индии Рабиндранат Тагор. В эссе «Восток и Запад» мысль о механизмах интеграции всех разных народов в индийской цивилизации, прежде высказанную

предшественниками, писатель развил как идею созидания в процессе истории Большой/Великой Индии (Greater India, Māhabhāratvarṣa), в которой каждая общность — это только её строительный материал. Отсюда следует, что ни один народ или религиозная общность не имеют права заявлять, что истории Индии и сама Индия — их собственность. Те «светлокожие арии», что в незапамятные времена вошли в индийские земли, силой своего разума и подвижничества создали основание её истории, «никогда не могли сказать, что Индия — “это наша Индия”» [\[3, с. 261\]](#).

С самого начала своей жизни здесь арии начали смешиваться с «неарийскими шудрами», и это смешение, возрастая от эпохи к эпохе, привело к утрате «варновой чистоты» и принятию т. наз. шудр в своё общество вместе с их традициями и верованиями, божествами и богослужением. Это общество, сейчас называемое «индусским», «не просто не имело ничего общего с обществом ведийской эпохи, но во многих отношениях было его противоположностью» [\[3, с. 261\]](#). Предложение Тагора было ясным и значительным: не лелеять гордо собственную уникальность и национальную гордость, апеллируя к прошлому, а трудиться совместно во имя воплощения истины в истории Индии. Поэт нелицеприятно указал на опасность поиска истоков Большой Индии в истории и призвал осознавать значение её этнокультурного многообразия в истории, в которую каждый народ и община внесли собственный ценный вклад.

В 1928 году этот призыв Р. Тагора в цикле лекций «Индия сквозь эпохи» воплотил бенгальский историк Джодунатх Шоркар (1870–1958), говоривший об истории страны как непрерывной жизни нации, под собирательным именем «индийский народ» [\[13, с. 1\]](#). Это «составной этнический продукт», сложившийся в ходе особого процесса индианизации всех рас и народов, приходивших на субконтинент. Цивилизацию Индии создали арии, пришедшие в древности и воздействовавшие на дравидов Юга и аборигенные первобытные племена. Дж. Шоркар говорит о «дарах», которые приносили Индии всё новые и новые Другие для неё народы. Объединившись с дравидийскими элементами, арии, по мысли историка, принесли Индии «идеи и культуру», дали ей внутреннее единство вопреки многообразию, созданному нашей географией, этнологией и политической историей» [Ibid.: 11]. Они задали базовую модель «индианизации» — умения включать в сообщество с общими ключевыми идеями каждую форму веры и практики. Дж. Шоркар назвал шесть даров Индии от ариев: 1) возвышенная духовность, которая возвысила даже неарийские элементы в ходе «величественного синтеза, называемого Индуизмом»; 2) «Дух систематизации», или методичного упорядочения любой сферы мысли, детальным анализом её частей (т. е. развитие знания, наук и искусств); 3) направляемое воображение в культурном и художественном творчестве (т. е. эстетика); 4) упорядочение народов во взаимно-исключающие касты, основанные на различии функций и предполагаемого происхождения; 5) уважение к женщине вместе с отвержением феминистских институтов матриархата и полиандрии, господствовавших на юге и севере; 6) институт отшельничества, благодаря которому действовали «древние университеты», транслировавшие знание и культуру [\[13, с. 11–12\]](#). Так сложилась «первоначальная сила арийской цивилизации» и культура «брахманической эпохи» — результат усилий индоариев и «истинный источник древней цивилизации» [\[13, с. 18\]](#). Но затем другие народы принесли в неё собственные дары.

Рассмотренные размышления бенгальских интеллектуалов укладываются в два значимых процесса — открытие Индии и осмысление её историческими и философскими методами для самопознания общества. Эти размышления начались как попытка обрести понимание истоков истории собственной страны в их социальном (расовом, этническом)

содержании, и далее они направлялись общей идеей Индии — цивилизации, страны и субконтинента, которые прошли долгую историю и сохранили особое качество. Выяснение этого качества обратило мысли интеллектуалов к этногенезу, описываемому средствами и теориями европейской науки. Общим для всех было самоопределение страны и народа в истории, связывание происхождения цивилизации с максимально древними культурными процессами и предположительно первой цивилизацией, что вполне понятно на фоне пробуждения самосознания народа в колониальных условиях. Достоинством рассмотренных обобщений стало признание синтеза разных народов и культур в качестве формирующего начала цивилизации; в этом свете синтетическим предстаёт её этнокультурный субстрат, сложившийся благодаря взаимодействию ариев и местных народов. Конкретизация механизма и характера синтеза, т. е. связывание его с индоарийским, «индуистским» и т. п. началом вносила оттенок идеологизации в понимание современности «Большой Индии». Понимание субстрата древней цивилизации как результата взаимодействия ариев и автохтонного населения (под условным именем «дравидов» или «тамилов») позволило не просто соотнести Север и Юг Индии, но и указать на их объединение в цивилизационную целостность как на исторически сложившееся, и потому — реальное. Отсюда появилось представление об устойчивом основании культурного, духовного и социального единства Индии, укоренённого в древности и в силу этого доказавшего свою жизнеспособность, несмотря на упадок «индуистского» социума в последовавшие за его прежним расцветом эпохи. Открытие в историческом прошлом механизма объединения и культурного синтеза в перспективе позволяло объяснять многообразие всего и вся в Индии её цивилизационной особенностью — способностью принимать и обулаивать на своей земле все народы с их культурами.

Недостатком этих размышлений в поликонфессиональной и полиэтнической Индии была возможность превращения этих идей в компонент нациестроительства со всеми его противоречиями, так как индийские политики были способны понимать «нацию» и в качестве «индийской», и в качестве «индусской». Религиозный принцип в этом процессе обладал имманентным потенциалом пробуждения конфликта между общинами и народами Индии. В идейном плане философские построения подобного рода имели тенденцию к превращению в инструмент манипулирования общественным мнением в Индии со стороны идеологов национального движения. Поэтому чрезмерное внимание к любому из множества измерений создаваемой Большой Индии Р. Тагор уже в начале XX в. критиковал как пагубное, предлагая взамен сотрудничество на основе признания человеческого достоинства всех народов, населяющих субконтинент.

Библиография

1. Halbfass, W. *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Albany: SUNY Press, 1988.
2. Скороходова, Т. Г. Понимание Другого и диалог в философии Бенгальского Возрождения. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. EDN: VHSMOP.
3. Thākura, R. Rabīndra Rācāhāvali. Khanda 12. Kalikātā: Viśvabhāratī, 1960. (на бенг. яз.)
4. Tagore, R. *Towards Universal Man*. Bombay etc.: Asia, 1961.
5. Рай, Р. Краткий очерк древних и современных границ и истории Индии / пер. с англ. Т. Г. Скороходовой // Исторический журнал: научные исследования. 2013. № 5. С. 513-521. DOI: 10.7256/2222-1972.2013.5.9064.
6. Dasgupta, S. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black, 2012.
7. Roy, R. Rammohun. *The English Works* / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.

8. Robertson, B. C. Rammohun Roy and His Times // A Comprehensive History of Modern Bengal 1700–1950. Ed. by Sabyasach Bhattacharya. In 3 vols. Vol. 2. Kolkata: The Asiatic Society, Primus Book, 2020. P. 117-149.
9. Mitra, R. Indo-Aryans: Contributions towards Elucidation of Their Ancient and Mediaeval History. In 2 Vols. London: Edward Stanford; Calcutta: W. Newman & Co, 1881.
10. Mitra, R. The Antiquities of Orissa. In 2 vols. Calcutta: Wyman & Co, 1875–1880.
11. Dutt, R. C. A History of Civilization of Ancient India Based on Sanskrit Literature. In 2 Vols. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1893.
12. Vivekananda, S. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. In 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.
13. Sarkar, J. India through the Ages. 2nd ed. Calcutta: S. C. Sarkar & Sons, 1944.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования – этнокультурные основания цивилизации Индии в дискурсе мыслителей Бенгальского Ренессанса.

Методологической базой исследования является метаанализ как интеграция, обобщение и философское осмысление феномена Бенгальского Ренессанса, а также системный подход, принципы междисциплинарности и дескриптивные методы.

Актуальность исследования, как справедливо отмечает автор, обусловлена тем, что эпоха Бенгальского Ренессанса в Британской Индии, явившись первым региональным вариантом её национально-культурного возрождения, положила начало множеству интеллектуальных и социальных движений, связанных с постижением своей культуры, истории и народа, с попытками преодоления традиционных социальных ограничений и обретением пути в будущее.

Научная новизна исследования состоит в расширении представлений об этнокультурных традициях Индии, факторах их формирования и особенностях философского осмысления мыслителями Бенгальского Ренессанса. Общая структура работы представлена следующими разделами: введение, результаты исследования и их обсуждение, библиография, включающая в себя 13 источников, 11 из них на иностранном языке. Содержание статьи в целом отражает ее структуру. В основной части работы автор обращается к трудам историков, философов, писателей, общественных деятелей Индии и их интерпретациям древней истории на основе доступных и изученных источников на санскрите. Метаанализ различных социально-исторических данных позволяет выявить особенности философского осмысления динамики развития цивилизации Индии. В частности, автор указывает, что Р. Дотто дедуктивно «собирает» эпохи в линейно-векторном представлении об их развёртывании и преемственности во времени под эгидой понятия «цивилизация». Особенно ценным является то, что автор показывает основания культурного, духовного и социального единства Индии и подчёркивает, что открытие в историческом прошлом механизма объединения и культурного синтеза в перспективе позволяло объяснять многообразие всего и вся в Индии её цивилизационной особенностью — способностью принимать и обулаивать на своей земле все народы с их культурами.

Материалы данного исследования рассчитаны на широкий круг читательской аудитории, они могут быть использованы учеными в научных целях, педагогическими работниками в образовательном процессе. Вместе с тем они представляют интерес для работников культуры, специалистов в области медиации и межкультурной коммуникации,

общественных и молодёжных лидеров, а также политиков, экспертов, аналитиков. В качестве недостатков данной работы следует отметить, что текст статьи не имеет подзаголовков, отражающих его структуру. Например, данный текст можно структурировать таким образом: «Введение», «Результаты и их обсуждение», «Выводы», «Заключение». Вместе с тем во введении автору рекомендуется охарактеризовать степень научной разработанности проблемы, методологию и источниковую базу исследования, обозначить предмет, цель и задачи исследования. Также предлагается расширить имеющиеся выводы и подготовить раздел «Заключение», в котором подвести общие итоги работы и обозначить перспективы дальнейшего исследования.