

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](mailto: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

российской, ни в зарубежной индологической науке. На материале первоисточников предлагается реконструкция процесса осмыслиения 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 российской 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, Рабинранат 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 «собиранием 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 собирания 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 Рабинранат 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 бходролок, 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 санскрите — 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 общинностей 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 индиец-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 распространявшихся по всей Индии, на автохтонные народы, пусть даже и на дальней периферии цивилизации. «Цивилизация ариев — и сейчас есть неопровергимые 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 являются 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» [\[10, т. I, с. 5, 8\]](#). Историку 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, выбранный 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 умилостивления и кровавых жертв, к постепенному усвоению более высоких форм религиозной практики и представлений о высшем — того, что называется «индусской верой» — от ариев. «Вероятно, что уuria присутствовали все эти разнообразные формы (религии) в разных районах Ориссы, когда враты, 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 говорчивыми, 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 воспроизведения 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 источников 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 Ромешкондро 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 развертывании 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 патриотические индусские учёные не допусят и мысли, что первозданный дом ариев был где бы то ни было за пределами Индии», а не менее патриотичные европейцы находят родину первобытных ариев на берегах Балтики [\[11, т. I, с. 26\]](#). Арии весьма отличались от пассивных и склонных к размышлению индусов поздних эпох: «Они были народом завоевателей, полными самоутверждения и энергии молодой национальной жизни, сильной любовью к действию и способностью к деятельности 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 вторжении 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 практическими «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 некой «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» утвердила повсюду, включая южные и восточные пределы Индии, а индуизированное местное население воспринимало кастовую организацию, и дравиды создали свои особые царства (Чола, Чера и Пандя) [\[11, т. I, с. 12–13\]](#).

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 инклузивизма, 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, тюрки, монголы, 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, неоиндустрийский 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 тамильязычных, одинаково относятся все индузы. А то, что шудры в некоторых смирити 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: тамиловорящий народ был «великой матерью индийской цивилизации», тогда как «санскритоворящая раса была её отцом» [\[12, т. IV, с. 301\]](#). Вивекананда поддержал смелые изыскания пандита Д. Саварирояна, пытавшегося доказать шумеро-аккадское происхождение древних тамилов, «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, неприложим к великой тамильской расе» [\[12, т. IV, с. 299\]](#), и внешне арьи не отличаются от тамилов. 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 подоплёткой — 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 подоплётку большинства этносоциальных процессов индийской древности, позиция Вивекананды выглядит взвешенной: формирование цивилизационной основы выглядит как взаимодействие разных общностей (арив и тамилов), 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 истории к «арийской древности», выступил против мифотворчества и «индусизации» истории Индии Рабиндранат Тагор. В эссе «Восток и Запад» мысль о механизмах интеграции всех разных народов в индийской цивилизации, прежде высказанную

предшественниками, писатель развел 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, «индустским» 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 «индустского» 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 обустраивать на своей земле все народы с их культурами.

Недостатком этих размышлений в поликонфессиональной и полиэтничной 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 начала 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. Thākur, R. Rabīndra Racahāvali. Khaṇḍa 12. Kalikātā: Viśvabhrātī, 1960. (наベンガル語.)
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 развертывании и преемственности во времени под эгидой понятия «цивилизация». Особенno 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 обустраивать 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.