

МОДЕРНИЗАЦИЯ ИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И СТАНОВЛЕНИЕ НОВОГО РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Статья посвящена анализу процесса модернизации индийского религиозного национально-исторического сознания. В ней проводится анализ социальных, политических и идейных предпосылок становления нового религиозного взгляда на историю в Индии. Дается развернутая характеристика религиозно-исторических представлений одного из виднейших представителей неоведанитизма – Шри А. Гхоша. Делается вывод о формировании в ходе процесса модернизации в Индии нового национального мифа.

ПЕРЕМЕНЫ В СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ ИНДИИ

Последние два столетия Индия, как и большинство классических цивилизаций Востока, переживает процесс модернизации. В ходе него так или иначе трансформируются сами конституирующие основы цивилизации. Одни из них, утратившие в изменившихся условиях свое значение или ставшие препятствием на пути вхождения страны в новый мир, постепенно уходят в прошлое. Другие же, напротив, получают дополнительные, порой неожиданные возможности для своего дальнейшего развития.

Начало происходящим в Индии структурным сдвигам было положено английским завоеванием. Условная точка отсчета – 1757 г. – битва при Плессси, в ходе которой отряд англичан и сипаев одержал победу над армией бенгальского наваба. В результате Бенгалия была фактически захвачена англичанами. И в течение непродолжительного времени Индия стала самым ярким «бриллиантом» в короне Британской колониальной империи. Известно, что и до прихода англичан Индия неоднократно переживала политические потрясения, в ходе которых «волны чужеземных завоевателей накатывались одна за другой на Индостанский полуостров, великие империи возникали и рассеивались подобно миражу» [1. С. 155]. Хотя все эти события и связанное с ними крушение привычного уклада жизни и производили на их очевидцев большое впечатление, приводя порой к «глубоко пессимистической оценке человеческого бытия в мире» [2. С. 44], им не удавалось поколебать ни мировоззренческих основ, ни социальной структуры индийского общества.

Однако последнее завоевание оказалось во многом принципиально отличным от всех предшествующих. «Завоевание Индии Англией, – писал С. Вивекананда в «Современной Индии» (1899 г.), – нечто новое и неслыханное. О том, какого рода новый переворот произойдет в Индии вследствие ее столкновения с новой гигантской силой и какого рода коренные преобразования повлечет этот переворот за собой, нельзя заключить из уже перевернутых страниц индийской истории» (цит. по: [3. С. 178–179]). Глобальные изменения, произведенные англичанами в индийском обществе, отмечал в свое время и Маркс: «...не подлежит никакому сомнению, что бедствия, причиненные Индостану британцами, по существу иного рода и неизмеримо более глубоки, чем все бедствия, испытанные Индостаном раньше... Гражданские войны, вторжения, перевороты, завоевания, голодные годы – все эти сменяющие друг друга бедствия, каким бы бесконечно сложным, бурным и разрушительным

не представлялось их действие на Индостан, затрагивали его лишь поверхностно, Англия же подорвала самую основу индийского общества» [4. С. 131–132].

Преобразования оказались действительно коренными. Сохранившийся на протяжении многих веков и даже тысячелетий уклад жизни был в течение нескольких десятилетий подорван, и притом навсегда. На его месте началось утверждение иного общественного устройства, основанного на принципиально иных отношениях между людьми. В экономической сфере данный процесс выразился в том, что пришли в упадок традиционные отрасли ремесленного производства. Славившиеся своим искусством индийские ремесленники, обслуживавшие интересы привилегированных слоев общества, осуществлявших так называемое «престижное потребление», из-за экспроприаторской политики Ост-Индской компании теряли заказчиков. А когда в начале XIX в. Индию наводнили дешевые английские промышленные товары, то тогда пострадала уже вся остальная масса индийских ремесленников. С другой стороны, Индия, все более включалась в систему мирового рынка. Англичане создавали здесь промышленные предприятия, обеспечивая новые отрасли экономики соответствующей инфраструктурой – банковская система, транспорт, связь и т.д. В результате индийское общество в целом становилось все более интегрированным, как внутренне, так и внешне. Этому процессу способствовало еще и то, что английский язык со временем превратился в язык межнационального общения в Индии.

Претерпевала изменения и казавшаяся незыблемой варново-кастовая система. Появляются новые слои населения – промышленные рабочие и национальная буржуазия. Начинается все ускоряющийся рост городского населения, гораздо в меньшей степени связанного с патриархальными устоями. Процесс модернизации всей жизни индийцев приводил к тому, что статус как отдельного человека, так и группы, все более определялся не исходя из позиции в системе ритуального ранга (а именно это в течение многих веков было основой традиционной социальной структуры). Главным все чаще становилось положение в системе богатства, власти, образования, образа жизни [5. С. 445].

В 1857 г. в Индии англичане открывают три первых университета европейского образца – Калькуттский, Бомбейский и Мадрасский. Тем самым было положено начало процессу, основную цель которого генерал-губернатор Томас Маколей определил так: «Мы должны приложить все усилия, чтобы создать прослойку, которая могла бы служить посредником между англичанами и миллионами туземцев под английской властью; прослойку – индийскую по крови и цвету кожи, но английскую

по вкусам, взглядам, морали и складу ума» (цит. по: [6. С. 452–453]). Помимо все разрастающейся системы вузов и колледжей с английскими учебными программами и предметами, преподаваемыми на английском языке, у наиболее состоятельной части индийцев появляется возможность, и даже входит в моду, отправлять своих детей учиться за границу – в Кембридж и Оксфорд. И хотя доля образованных индийских интеллектуалов по сравнению с остальной массой населения долгое время оставалась ничтожной, их роль в экономической, политической, а затем в общественной и культурной жизни страны была очень значительной. Именно через них наиболее активно происходило проникновение в индийскую среду европейских идей и идеалов, знаний и опыта, т.е. всего того, что составляло во всей своей совокупности «западную систему ценностей».

О значении этого феномена для жизни не только индийского, но и других восточных обществ периода модернизации Е.Б. Рашковский пишет: «Сама система колониального управления, в особенности в нижнем и отчасти в среднем звене, требовала привлечения в свои рамки “туземцев”, наделенных по крайней мере минимумом общей образованности и конкретных профессиональных навыков... Более того, колониальные правительства были заинтересованы в создании особого контингента местных жителей, которые могли бы служить своего рода культурными посредниками между этими правительствами и колонизованными народами, а также могли стать живым и убедительным примером превосходства европейского образа жизни. Становление в той или иной мере европеизированного контингента восточной интеллигенции, вызванное к жизни развитием систем колониальной экономики и колониального управления, – одно из самых значительных явлений в культурной истории колониальной эпохи. Интерес представителей этого относительно немногочисленного контингента к политико-правовым и религиозным традициям Европы способствовал проникновению на Восток либеральных и эгалитарных идей. Интерес к европейской науке и историографии открывал новые пути мироосмысления и познания своих собственных судеб в мире» [7. С. 410].

Описанная выше радикальная трансформация индийского социума не могла не повлечь за собой изменения в области общественного сознания. Процесс социальной консолидации, все более набиравший силу в Индии, начиная, по крайней мере, с первой трети XIX в., приводил к изменениям в национальном самосознании, что рано или поздно должно было вызвать еще более глобальные изменения в области идеологии. Процесс рождения новой идеологии был крайне противоречив, ибо он отражал ту сложную ситуацию противоборства не просто «старого» и «нового» внутри одного общества, но привычного, правильнее будет сказать, извечного «восточного уклада» с «укладом западным». И, как полагает Е.Б. Рашковский, из всех «классических» восточных цивилизаций именно в Индии движение за достижение культурного синтеза получило наибольший интеллектуальный размах. Он объясняет этот феномен, наряду с активным внешним давлением, наличием «мощной автохтонной интеллектуально-культурной традиции» [7. С. 411].

Однако в Индии отношение к модернизации было весьма неоднозначным. Дело в том, что в наступлении новой эпохи многие индийские мыслители могли увидеть ярко выраженные черты века Кали-юги: смешение каст, утрата уважения к священным текстам, нарушение многочисленных ритуальных запретов, невиданное обострение социальных, религиозных и этнических разногласий. Таким образом, «вызов» брошенный эпохой модернизации индийской традиции, был очень серьезным, и «ответ» на него предполагал глобальную переоценку всей традиционной индийской системы ценностей.

ПЕРЕМЕНЫ В ИДЕОЛОГИИ. НЕОВЕДАНТИЗМ

Период становления в Индии новой нетрадиционной культуры характеризуется сложным переплетением различного рода течений, каждое из которых, равно как и все они вместе, должны быть предметом специального исследования. В нашем же случае имеет смысл сосредоточиться на одном, но по многим своим параметрам центральном направлении индийской религиозной мысли периода модернизации – на *неоведантизме*. Это течение, получившее свое название по имени лежащей в его основе традиционной философской школы *веданты*, по мнению большинства исследователей, сыграло главную роль в оформлении новой национальной идеологии индийского общества [8–14]. Для нас же наиболее важным является то обстоятельство, что именно в его рамках было положено начало становлению нового индийского религиозного взгляда на историю, как самой Индии, так и человеческой цивилизации в целом.

Выше говорилось о том, каковы были социальные предпосылки возникновения этого течения. Теперь остановимся на проблеме общего идеологического контекста, в котором зародилось и сформировалось интересующее нас направление индийской мысли.

Английское проникновение в Индию на начальном этапе имело как множество положительных, так ничуть не меньшее количество и отрицательных последствий. Все они вместе взятые порождали в сознании индийцев чувство раздвоенности. Изначально англичане выступили как грубые, жесткие и кровавые колонизаторы. Но к жестокости Востоку было не привыкать, а под властью чужеземных династий Индия прожила к тому времени уже много веков. Однако постепенно политика колонизаторов изменилась. Она стала гораздо более мягкой. Заинтересованные в установлении социального мира и единых «правил игры» на всем пространстве своей необъятной империи англичане предлагали индийцам создать такой тип общества, в котором обеспечивались бы права личности и право собственности, создавалась бы система социальных гарантий, утверждался бы высокий уровень жизни простых граждан, их технической подготовленности и общей гуманитарной образованности.

Все это, безусловно, предполагало превращение Индии в часть западного мира, ее отказ от многих черт, определявших уникальный, неповторимый облик данной цивилизации на протяжении тысячелетий ее существования. В среде самих индийцев при активном содействии английских властей формируется слой населения, гото-

вый пойти на такие жертвы во имя «светлого будущего» своей страны.

Особо жестким нападкам со стороны «просвещенных» англичан, несущих на себе «бремя белого человека» по «оцивилизовыванию индийских варваров» подвергался индуизм, изображавшийся не иначе как «нагромождение примитивных языческих культов, суеверий и идолопоклонства». Отдельные голоса выдающихся западных гуманистов, восхищавшихся шедеврами индийской литературы, поэзии и религиозной философии, тонули в море претенциозной критики, порождая у индийцев чувство национальной ущербности и стремление поскорее сбросить с себя «наследие темных веков» и приобщиться к «свету истинной мировой культуры».

Однако постепенно в среде индийских интеллектуалов зарождается и набирает все большую силу противоположное движение. Его представители стремятся отстоять право Индии считаться одной из величайших мировых цивилизаций, создавшей ценности ничуть не менее значимые не только для нее самой, но и для человечества в целом. Это была не просто фундаменталистская реакция на натиск западной цивилизации. Представители этого нового направления активно усваивали очень многое из того, что предлагалось им в качестве «рецепта излечения» национальной традиции от недуга «вечного сна», духовной и материальной отсталости. Но делали они это не путем простого копирования западных образцов и алгоритмов, а путем отыскания им соответствия в механизмах функционирования собственной культуры. Именно такой вариант идеологической модернизации индийского общества оказался наиболее продуктивен.

Еще раз отметим, что становление нетрадиционной культуры в Индии было результатом как постепенного и мирного усвоения ею ряда характерных черт западной системы ценностей, так и насаждения их силой со стороны колониальных властей. И в том и другом случаях следствием было появление новых мировоззренческих установок, самостоятельное зарождение которых в индийской традиции едва ли было возможно [15]. Говоря о процессах, шедших в период модернизации на Востоке в целом, Е.Б. Рашковский пишет: «Таковы были пути истории народов Востока, что импортером сложившихся в буржуазной, секуляризированной Европе нового времени научно-рационалистических форм мышления и организации человеческой деятельности выступили институты европейского колониального управления, проще говоря, черствый и жестокий европейский колониализм. При всех уродливых своих издержках колониализм знаменовал собой процесс напряженного и непрерывного взаимодействия местных форм общегития — от племенных до высокоразвитых полутрадиционных... — с различными проявлениями и национальными вариантами европейской буржуазной цивилизации. Эта сложность и напряженность взаимодействия, связанная с обновлением производительных сил, с оккупационно-насильническими методами подавления одних элементов жизни автохтонных обществ... и с административными поощрениями других..., привели к той ситуации непрерывного социо-культурного брожения, которая продолжается на Востоке и поныне. Причем особую роль в этом брожении играли и продолжают играть местные, евро-

пейски образованные слои с их сложным противоречивым общественным и духовным статусом» [11. С. 62]. И еще: «Шоковый для народов Востока характер этого [европейско-американской капиталистической цивилизации] натиска, испытывая на прочность, отчасти ломая, отчасти внутренне преобразуя складывавшиеся веками социально-психологические и духовные установки, обусловил и продолжает обуславливать предпосылки для качественно новых форм духовной самоорганизации» [11. С. 19].

Раммохан Рой, Дебендранат Тагор, Кешабчандра Сен, Даянанда Сарасвати, Свами Вивекананда, Шри Ауробиндо Гхош были выдающимися представителями движения за национальное возрождение Индии на основе модернизации традиционного индуизма. С одной стороны, главную цель своей деятельности они видели в сохранении Индией ее неповторимого национального облика, а с другой — такое преобразование самих основ индийской культуры, которое позволит стране вновь занять подобающее ей место в сообществе мировых цивилизаций.

Назовем несколько из тех фундаментальных идей, адаптация которых к новой индийской реальности оказалась актуальной задачей индийских реформаторов. Это, прежде всего, представление о самоценности человеческой личности, поддерживаемое всей совокупностью ценностей либерального общества, значимость материального аспекта жизни людей, а также идея прогресса и *идея истории* как процесса поступательного развития общества от стадии, где человек находится в «тисках природной и социальной необходимости», к периоду его освобождения от всех сковывающих личность внешних обстоятельств. Сюда следовало бы еще добавить идею *универсализма*, предполагавшую всеобщность всех перечисленных представлений, определяющих в своей совокупности само понятие западной цивилизации.

Перед индийскими мыслителями стояла нелегкая задача отыскать аналогии всем этим фундаментальным *классическим западным ценностям* в глубинных основаниях собственной национальной традиции. Особо я выделил бы здесь проблему соотношения национального социокультурного опыта с претендующим на мессианизм опытом Запада. Именно из такого соотношения у индийских религиозных реформаторов и рождалось новое представление о характере исторического процесса в целом и о месте и роли в нем индийской цивилизации.

Отдельно следует подчеркнуть интерес, проявленный индийскими реформаторами к эпистемологическим основам западной цивилизации. Имеется в виду логикодискурсивный характер западного мышления, концентрированным выражением которого является научное знание. В этом смысле представители неоведантизма не были уникальны. Таков был общий вектор развития общественной мысли стран Востока, вступивших на путь вестернизации. Как пишет Е.Б. Рашковский, «одним из еще все-рез не осмысленных результатов европейского колониализма был начавшийся где-то с переломы XVIII–XIX вв. и длящийся поныне процесс возвращения колонизованным народам их глубинной культурно-исторической памяти. Причем возвращение не в традиционных полусвященнонижних — полумагических — формах, но на качественно новой, современной гносеологической ос-

нове – на основе коренящихся в европейском посткартезианском научном мышлении историко-познавательных и филологических методов». И далее: «Освоить, усвоить, присвоить (то есть сделать частью собственного опыта, собственной исторической преемственности) все то лучшее, что наработано Европой, чтобы вернуть себе и достоинство, и память, – одна из важных идей так называемого «восточного просветительства», начало которому положил Р. Рай... Синтез этот оказался для народов Востока непреложным историческим императивом, непреложной предпосылкой преодоления того социального и культурного упадка, в котором оказались они перед лицом развивающегося по восходящей европейского капитализма» [11. С. 62–65].

Сначала Р. Рой, а затем и К. Сен едут в Европу, пытаются найти понимание и сочувствие своим идеям за пределами Индии. Произведенное ими впечатление на европейцев было значительным. Рой был избран почетным членом Парижского азиатского общества. В Англии он встречался с Дж. Бентамом и Р. Оуэном. К. Сен беседовал с М. Мюллером и Дж.С. Миллем. Оба они во многом положили начало тому процессу, который сегодня, по меткому выражению А. Шопенгауэра, определяется как «восточный ренессанс» на Западе. Оглушительный успех имела миссия на Запад С. Вивекананды. После его выступления в 1893 г. на Всемирном конгрессе религий в Чикаго начинается стремительное распространение идей неоведантизма в Европе и Америке. Они причудливым образом вплетаются в различные философские и теософские концепции западных мыслителей. Получая признание на Западе, эти идеи находили более живой отклик и у самих индийцев.

Однако из всего ряда перечисленных нами выдающихся представителей неоведантизма особо выделяется фигура последнего. Шри Ауробиндо Гхош создал не только интереснейшее религиозно-философское учение, имеющее сегодня множество последователей по всему миру, но и предложил очень яркую религиозно-историческую концепцию.

РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОСТРОЕНИЯ В НЕОВЕДАΝТИЗМЕ: ШРИ А. ГХОШ

Детские годы Ауробиндо не давали основания предполагать, что из него получится сначала активный борец за национальное освобождение, а затем индуистский мистик и мыслитель. Его отец, врач по профессии, получивший образование в метрополии, вернулся на родину законченным англоманом. Он не хотел, чтобы его сыновья (Шри Ауробиндо был младшим из них) хоть как-то подпали под влияние «чадного и отсталого мистицизма», в котором его страна, казалось, катилась к гибели. Он не хотел даже, чтобы они знали что-либо о традициях и языках Индии. Шри Ауробиндо и его двух братьев поручили англиканскому священнику Манчестера со строгими наставлениями, которые запрещали им заводить знакомства среди индийцев или подвергаться какому бы то ни было индийскому влиянию. К моменту возвращения домой в 1893 г. Ауробиндо блестяще владел английским, французским, немецким, итальянским, латинским, греческим, немного испанским, но

совершенно не знал родного бенгальского языка. Однако, выступив еще в Англии с резкой критикой британского колониального режима в Индии и, более того, ставший членом тайной организации «Меч и лотос» в Кембридже, оказавшись в Индии, Ауробиндо восполняет пробел в своем образовании, изучает культуру, историю и языки родной страны, читает древние тексты, труды общественных и религиозных деятелей, работы реформаторов, и прежде всего Вивекананды.

Как пишет Сатпрем: «После изучения западной культуры, ему удалось изучить и усвоить индуизм вдвое быстрее; по сути дела, настоящим Шри Ауробиндо он станет лишь после того, как усвоит обе культуры и найдет точку, где эти два мира сходятся внутри того, что не является ни тем ни другим...» [16. С. 17].

По мнению многих исследователей, А. Гхош – одна из самых ярких фигур в среде индийских реформаторов. «Переосмысление им древних ведантистских идей осуществленное в рамках собственной философской системы, было, пожалуй, наиболее радикальным по своему характеру среди всех попыток подобного рода, предпринимавшихся в Новое и Новейшее время представителями неоведантизма. И не случайно в периодически выходящих в Индии сборниках, посвященных состоянию современной индийской философии, Ауробиндо зачастую упоминается как последний крупный представитель ведантистской традиции (а в более популярных изданиях порою именуется даже “последним риши” Индии)» [17. С. 580]. В отличие от всех своих предшественников, продолжавших придерживаться в целом классического циклического представления о движении истории, Гхош совершает в этой области подлинный прорыв. В той схеме, которую он предлагает, происходит своеобразная «легитимизация» процесса все большей рационализации общества (и не только индийского). Таким образом, факту проникновения в Индию западного влияния придается позитивное значение, хотя на этом Ауробиндо не останавливается. Он развивает идею об особой «миссии» Индии в современном мире, отстаивая одновременно право индийцев на сохранение ими национальной самобытности, на уважение собственной культурной традиции. И так же как в творчестве многих индийских реформаторов, у Гхоша образ новой Индии прорисовывается на фоне активной полемики с Западом.

Одними из наиболее показательных в отношении «проговоренности» такого рода проблематики в творчестве Гхоша являются тексты его статей, вышедших в различных выпусках журнала «Арья» и собранных впоследствии в одну книгу «Основы индийской культуры» [18]. На основе их содержания мы можем приступить к реконструкции и общей историософской концепции Гхоша.

Шри Ауробиндо полагал, что у индийской цивилизации есть некий единый центральный «мотив», которым и определяется ее место в сообществе мировых культур: «Самобытная ценность индийской культуры как раз в том и заключается, что Индия строит свою жизнь на возвышенных идеалах, на устремленности к духовному и вечному. При всех несовершенствах человеческого характера приверженность Индии этому высшему идеалу ставит ее народ в исключительное положение по отношению к другим народам мира» [18. С. 4–5].

То, что в мире существуют народы, исповедующие иные ценности, не только придает некий симфонизм мировой цивилизации, но также ведет и к столкновениям, ибо «по закону противоборства, главному закону жизни материальной вселенной, различающиеся культуры не могут не вступить в конфликт. Потребность экспансии, заложенная самой Природой, побуждает цивилизации к распространению и попутному разрушению и ассимиляции чуждых им элементов других культур» [18. С. 5].

Конфликт, по мнению Ауробиндо, ни в коем случае не является идеальным состоянием. Идеал, по его мнению, состоит в свободном сосуществовании разных культур в обстановке мира и взаимоуважения, когда каждая культура сохраняет свою целостность и осознает себя частью единого мирового процесса. «Однако пока доминирует принцип противоборства, приходится подчиняться действию низшего закона: в разгар битвы губительно складывать оружие. Культура, которая отказывается от своей живой самобытности, цивилизация, которая пренебрегает активной самозащитой, будут обязательно поглощены другими, и при этом народ, утратив свою душу, погибнет» [18. С. 5].

В историческом плане принцип противоборства проявился в многовековом конфликте между Азией и Европой. Этот конфликт и взаимопроникающие влияния двух культур имеют материальную, культурную и духовную стороны. Европа не раз пыталась навязать Азии свои материальные и духовные ценности, Азия, в свою очередь, также стремилась покорить, ассимилировать Европу и доминировать над ней. Две великие силы, Восток и Запад, всегда противостояли друг другу, с переменным успехом ведя наступление друг на друга. Азиатские культуры всегда в большей или меньшей степени проявляли тяготение к духовности; Индия в этом отношении является квинтэссенцией азиатской культуры и образа жизни [18. С. 5].

Силу, заставляющую тот или иной народ проявлять активность в борьбе за свое существование и определяющую национальный стереотип поведения, Шри Ауробиндо, используя традиционную ведантистскую терминологию, уподобляет божественной энергии *шакти*: «Каждый народ представляет собой Шакти, или силу эволюционирующего в человечестве духа, воплощая в себе определенный принцип. Индия есть Бхарата Шакти – живая энергия великой духовной идеи, верность которой составляет принцип ее существования. Только благодаря приверженности этой идее индийский народ обрел бессмертие, в этом заключается секрет поразительной устойчивости индийской национальной культуры, ее способности к выживанию и самовозрождению» [18. С. 5].

Характеризуя ситуацию, сложившуюся в индийском обществе в период его модернизации, в центр своего внимания Гхош помещает проблему противоборства Индии и Запада. То, что скрытая, а чаще всего явная полемика с Западом, является характерной особенностью творчества многих представителей неоведантизма, факт, по всей видимости, не случайный. В этой связи В.С. Костюченко пишет: «Скрытый либо явный, примирительный либо жестко критичный, конкретный либо “глобальный” – так или иначе диалог с европейской социальной и философской мыслью постоянно налично в эволюции неоведантизма... от него неотделимы и ведантистское

возрождение XIX в., и “политизация” веданты в первые десятилетия XX в., и в особенности осуществляемая тогда же модернизация ее духовного арсенала. В конце концов это приводит... к осознанию проблемы соотношения индийской и европейской культур как одной из центральных в неоведантизме» [9. С. 223].

В развитие данного сюжета приведу еще одно высказывание Шри Ауробиндо, в котором, как ни в каком другом, на мой взгляд, оказались спрессованы проблемы активного проникновения в индийское общество западных идей, порожденного этим проникновением духовных поисков, и неких возможных вариантов «ответа» на «вызов», брошенный временем: «Скорее поверхностным умом, нежели более глубоким разумом, она [Индия] была вынуждена принять многие западные идеи – свободу, равенство, демократию и прочее – и примирить их со своей Ведантической Истиной; но с их западной формой она так и не освоилась и все еще ищет способа придать этим идеям свой индийский характер, который иначе как духовным быть не может. Уже прошло время подражания английским идеям и культуре, но ему на смену пришло новое, еще более опасное время копирования континентальной европейской культуры в целом и в особенности грубого и жестокого характера революционной России. С другой стороны, наблюдается возрождение индуизма, поднимается громадная волна духовного пробуждения» [18. С. 13].

Сложившееся положение представляет из себя классическую альтернативную ситуацию. Ее продуктивное разрешение Ауробиндо видит в том, что Индия будет защищаться путем преобразования своих культурных форм. Надо смириться с конфликтностью ситуации, пока будет продолжаться наступление друг на друга противостоящих культур. Но поскольку по сути это будет поддержкой всему лучшему, что порождается передовой западной мыслью, то это приведет к начальному этапу объединения на более высоком уровне и подготовке к единству [18. С. 14].

Чтобы понять, о каком «единстве» говорит А. Гхош, нам необходимо произвести реконструкцию его историко-философской концепции в целом. Наиболее полно она представлена в работах [19 и 20]. Согласно предлагаемой Гхошем схеме человечество в своей истории переживает несколько эпох:

1) «символическая», в период которой отсутствует развитое рациональное мышление, а истина открывается избранным мудрецам, постигающим ее посредством интуиции;

2) «эпоха типов» – формируется стройный социальный уклад на основе передачи людям тех фундаментальных истин, что были открыты на предшествующей стадии, и развития этических представлений (своеобразный аналог «Осевого времени» в концепции К. Ясперса);

3) «эпоха конвенционализма» – период формализации и догматизации, деформации и окостенения идеалов прошлого; в результате этих процессов развитие общества останавливается;

4) «эпоха индивидуализма» – разум, исподволь отвоевывавший себе место в общественном сознании, захватывает в нем лидирующие позиции и обрушивает всю прежнюю идеологическую и социальную систему, основанную на авторитете освященной веками традиции;

5) «эпоха субъективности» – переход к «супрарациональному сознанию» (К. Ясперс, наверное, именно здесь провел бы свою «вторую ось»);

6) «духовный век» – время, когда произойдет окончательное нисхождение Божественности в мир и поднятие человеческого сознания до уровня Божественности.

Общая схема движения истории, безусловно, была заимствована Гхошем из западной историософской мысли. Она во многих чертах воспроизводила концепцию выдающегося представителя немецкой культурно-исторической школы К. Лампрехта (1856–1915), о чем Ауробиндо сам писал на первых страницах «Человеческого цикла» [19]. Интересно, каким образом Гхош объяснял мотивы своего обращения к творчеству именно этого автора. В его словах мы можем обнаружить четкое понимание того методологического сдвига, что происходил в западном общественном сознании с конца XIX в. Хотя данное понимание выражалось посредством специфической терминологии индийского мыслителя: «... в последнее время Материя как первооснова, всесторонне объясняющая Разум и Душу, начала ставиться под сомнение и зародилось движение за освобождение человеческого сознания от поглощенности естественной наукой, хотя пока дело не пошло дальше нескольких неуклюжих робких попыток. Тем не менее, в этих попытках можно увидеть первые проблески осознания того, что за экономическими движущими силами и причинами социального и исторического развития действуют глубинные силы психологического характера и, может быть, даже силы самой души; и вот в довоенной Германии... один самобытный ученый создал и явил свету первую психологическую теорию истории. Первыми попыткам на новом поприще редко способствует полный успех, и немецкий историк, создавая свою теорию, напал на блестящую идею, однако не сумел развить ее более детально, ни достаточно глубоко исследовать. Он по-прежнему не мог освободиться от представления о крайней важности экономического фактора, и, кроме того, его теория, как и вся европейская наука, соотносила, классифицировала и упорядочивала явления куда более успешно, чем объясняла» [19. С. 14].

Главный недостаток концепции Лампрехта, с точки зрения Шри Ауробиндо, состоял в том, что «эта теория психологического цикла ничего не говорит нам о том, каков глубинный смысл сменяющих друг друга периодов, чем вызвана необходимость таких смен, какова конечная цель всего процесса» [19. С. 14–15]. Тем не менее, полагает Гхош, в ее основной идее заключена глубокая истина, некое прозрение, поэтому имеет смысл рассмотреть некоторые из ее положений, особенно в свете восточной мысли и опыта. Таким образом, Гхош не просто заимствовал концепцию Лампрехта, но он ее еще и заметным образом преобразовал. Если Лампрехт стремился показать зарождение, развитие и разложение религиозного сознания, то Гхош кризис религии рассматривает как один из этапов в истории человечества. На определенном ее витке происходит возрождение религиозного сознания, но уже на принципиально иной основе. На основе религии нового типа и должно быть осуществлено объединение всего человечества, о чем говорилось выше. «Иными словами – и это наш вывод – можно политическими и административными средствами со-

здать неустойчивое и искусственное единство; однако надежным и реальным единством человеческой расы будет только в том случае, если на передний план сумеет выйти и стать основным внутренним законом жизни общечеловеческая религия, остающаяся в настоящее время высочайшим активным идеалом человечества» [19. С. 455].

И далее: «Надежда будущего – в духовной общечеловеческой религии. Но это совсем не то, что обычно называется универсальной религией, – некой системой, имеющей определенный символ, интеллектуальную веру, свои догматы и ритуал. Человечество уже пыталось добиться объединения подобными средствами; но потерпело поражение..., потому что не может быть никакой универсальной религиозной системы, единой по ментальному символу веры и жизненной форме. Внутренний дух действительно един, но духовная жизнь более чем что либо еще настаивает на свободе и разнообразии в своем самовыражении и способе развития» [19. С. 464–465].

Предложенную схему развития истории человечества А. Гхош иллюстрирует, прежде всего, индийским материалом. Однако перед тем как обратиться к его анализу, рассмотрим еще некоторые особенности общих теоретико-методологических принципов, из которых исходит Шри Ауробиндо в своих построениях. Гхош четко осознает принципиальную разницу, что существует между ним и человеком прошлого. И главное отличие, по его мнению, состоит в том, каким образом действует механизм отражения мира в сознании человека в ту или иную эпоху: «Если мы посмотрим на человеческое общество в том его состоянии, которое представляется нам низшей ступенью или ранней стадией развития, ... мы неизбежно обнаружим ярко выраженный символистический менталитет, который обуславливает мышление, обычаи и установления этого общества или, по крайней мере, глубоко проникает в них. Что же кроется за символизмом такого менталитета? На этой стадии развития, как мы видим, общество всегда религиозно и проявляет в религии живое воображение; ибо символизм и характерное для этого периода образное или интуитивное религиозное чувство состоят в естественном родстве и (особенно в ранних или примитивных общественных формациях) не отделяемы друг от друга. Когда же начинают преобладать интеллект, скептицизм и рациональность, человек уже подготавливается к переходу в индивидуалистическое общество, а эпоха символов и эпоха конвенций уходят в прошлое или теряют свое значение. Таким образом, символ выражает некое присутствие, которое человек ощущает за собой, по ту сторону своей жизни и деятельности: Божественное, боги, беспредельное и глубокое безымянное, сокровенная, живая и непостижимая природа вещей. Все религиозные и социальные институты, все мгновения и периоды своей жизни человек представляет в виде символов, которые должны выразить его знание или догадки о таинственных влияниях, скрытых за его жизнью, формирующих и направляющих ее или, по крайней мере, вмешивающихся в ее течение» [19. С. 15].

Посмотрим, как общая историософская схема Гхоша преломляется на конкретном материале. Вот каким образом он описывает смысл и назначение ритуала жерт-

воприношения в *символическую эпоху* в Индии. При этом Ауробиндо продолжает подчеркивать отличие способа мировосприятия современного человека и древнего индийца, приводящего к неадекватности многих теорий и концепций: «Если мы обратимся к эпохе зарождения индийского общества, к далеким ведическим временам, которые мы уже не способны понять, ибо мы утратили видение и мироощущение людей той эпохи, мы увидим, что все там глубоко символично. Религиозный институт жертвоприношений ежечасно и ежеминутно управляет всей жизнью общества, и ритуал жертвоприношения во всех своих проявлениях, до малейших деталей, мистически символичен, как показывает даже самое поверхностное знакомство с Брахманами и Упанишадами. Появившаяся в результате неверного истолкования теория, по которой жертвоприношение совершалось исключительно для того, чтобы умиротворить богов, олицетворяющих силы Природы, для достижения земного благополучия и райского блаженства, порождена человечеством более позднего периода, которое уже подверглось сильному влиянию интеллектуального и практического ума — практического даже в религии и даже в своем мистицизме и символизме, а потому потеряло способность проникнуться духом предков. Не только религиозные культы, но и общественные институты того времени были насквозь пронизаны духом символизма» [19. С. 15].

После открытия мудрецами-риши благодаря присущей им величайшей духовной интуиции Божественной Реальности полученное духовное знание стало проникать в индийское общество, структурно преобразуя его в полном соответствии с присущем данному обществу «психологическим типом»: «Такое символистическое отношение к действительности привело к тенденции превратить все формы общественной жизни в таинство, религиозное и священное, однако еще не лишая их жизненной силы и гибкости, которых мы не видим в жесткой структуре «первобытных» общин, поскольку они уже перешли из символистической стадии развития в конвенциональную, хотя и по кривой упадка вместо кривой роста» [19. С. 18]. Подчеркнем, что в представлении Ауробиндо все общества и цивилизации развиваются почти синхронно (даже если они кажутся нам неизменными). Ибо исторический процесс в целом, с его точки зрения, определяется действием Абсолюта. В этом плане в концепции Гхоша легко увидеть влияние философии истории Гегеля: «Всем управляет духовная идея; поддерживающие ее символические религиозные формы закрепляются на уровне канона; общественные формы неопределенны, гибки и способны на бесконечное развитие» [19. С. 18].

Однако постепенно в обществе начинает проявляться тенденция к обретению устойчивости, к институализации и типологизации всего появившегося на прежнем этапе развития. В результате на основании символической идеи «складывается устойчивый, но еще не жесткий общественный строй, в основу которого был положен в первую очередь характер и психологический тип с соответствующей ему этической нормой, а во вторую очередь — социальная и экономическая функция последнего» [19. С. 18].

Но сама функция определялась ее соответствием психологическому типу и этической норме; она была не ос-

новным и не единственным фактором. Первая, *символистическая* стадия такой эволюции является преимущественно религиозной и духовной; все прочие элементы, присутствующие в ней, — психологические, этические, экономические, материальные — целиком подчинены духовной и религиозной идее. Вторая стадия, которую Ауробиндо называет *типической*, является преимущественно психологической и этической; все прочее, даже духовное и религиозное, подчинено психологической идее и выражающему ее этическому идеалу. Тогда религия становится мистическим обоснованием этического принципа и учения, Дхармы; это становится ее главным общественным назначением, во всем же остальном она принимает все более и более потусторонний характер. Идея непосредственного выражения Божественного Существования, или Космического Принципа в человеке, утрачивает господствующее влияние, первостепенное значение и ведущую роль; она отступает, уходит на задний план и, наконец, исчезает из жизненной практики, а в конечном счете даже из теории [19. С. 19].

По мнению Гхоша, утвердившиеся в сознании людей в *эпоху типов* общественные идеалы продолжают сохранять свое влияние и после того, как эта эпоха уходит в прошлое. Однако со временем они все более утрачивают живую связь с породившей их чистой психологической идеей, перестают быть естественным выражением внутреннего мира человека; они превращаются в условность (конвенцию), хотя и самую благородную из условностей. «В конечном счете они сохраняются в обществе, скорее, в качестве традиции, закреплённой в мысли и слове, нежели в качестве жизненной реальности» [19. С. 20]. Так, постепенно, но неизбежно общество вступает в *конвенциональную эпоху*, когда происходит строгое упорядочивание и узаконение жестких социальных иерархий, переход религии к шаблонным формам, в воспитании и образовании утверждение неизменных рамок, а мысль в целом подчиняется непогрешимым авторитетам. В общественном сознании утверждается идея завершенности и соответственно отсутствия необходимости поиска нового. Ибо все истины уже открыты, нужно теперь прикладывать усилия лишь к их сохранению и максимально адекватной передаче последующим поколениям. В этих условиях форма вытесняет собой содержание: «Конвенциональная стадия развития человеческого общества начинается тогда, когда внешние атрибуты, внешние выражения духа или идеала становятся важнее самого идеала, а тело или даже одежда становятся важнее человека» [19. С. 20–21].

Изменения в психологическом климате немедленно отражаются на социальных отношениях, а структурные изменения общества усиливают наметившиеся тенденции окостенения в идеологической его атмосфере. В результате наблюдается общий системный кризис традиции: «В конце концов начал распадаться даже экономический базис; происхождение, родовая традиция и пережитки прошлого, искажения и новые усложнения бессмысленного или замысловатого религиозного символа и ритуала, превратившегося в отвратительную карикатуру на древний и глубокий символизм, стали скрепами каркаса древнего кастового общества в железном веке человечества... Когда же разрушился и экономический базис общества, начались

распад и одряхление старой системы; она превратилась в пустой звук, полую оболочку, фикцию и должна была либо расплавиться в тигле индивидуалистического периода развития общества, либо самым пагубным образом заразить немощью и фальшью всю систему цепляющейся за нее жизни. Наглядный пример такого состояния общества является кастовая система в Индии последнего и настоящего времени» [19. С. 20–21].

Таким образом, по мнению Ауробиндо, современное ему общество стоит на перепутье. Когда-то в аналогичной ситуации находился и Запад. Выход тогда был найден в духовном прорыве, осуществленном группой европейских интеллектуалов, оказавшихся способными разрушить связь с традицией. К концу средневековья в европейской истории «...наступает период, когда расхождение между конвенцией и правдой становится невыносимым, и тогда появляются люди великой интеллектуальной силы, могучие “разрушители формул”; ведомые здравым смыслом, неистовой страстью или спокойным светом разума, они отвергают символ, тип и конвенцию, сотрясают стены этой тюрьмы и ищут индивидуальным разумом, нравственным чувством или эмоциональным желанием Истину, которую общество утратило или погребло в своих позлащенных гробницах. Именно тогда зарождается индивидуалистический век религии, мысли и общества; начинается эпоха Протестантизма, эпоха Разума, эпоха Мятжежа, Прогресса и Свободы. Частичная и внешняя, эта свобода по-прежнему обманывается мыслью, внушенной ей предшествующим конвенциональным веком, что Истину можно найти вовне, и тщетно мечтает достичь совершенства посредством технического прогресса, но все же знаменует собой необходимый переходный период в движении к субъективистской стадии человечества, пройдя которую человек должен по кругу вернуться назад, к новому обретению своего глубинного “я”, и начать новый виток на пути восхождения или очередной цикл цивилизации» [19. С. 22–23].

Новый виток в развитии ни в коем случае не является повторением пройденного. И здесь Шри Ауробиндо Гхош самым радикальным образом порывает с традиционным для индийской мысли представлением о замкнутом временном цикле. Более того, он говорит о необходимости для продвижения к Истине отказаться от «старых идей», укорененных в ментальных образах прошлой эпохи. В этом ему видится главное содержание эпохи индивидуализма, уже наступившей на Западе и все более явно обнаруживающей черты своего прихода в Индии: «...человечеству, чтобы развиваться, нет никакой необходимости постоянно возвращаться к старым идеям. Ему необходимо двигаться вперед к более полному осуществлению, в котором старые идеи, если они вообще сохранились, должны быть преобразованы и заменены новыми, более высокими идеями. Ибо истина, лежащая в основе вещей, вечна и неизменна, но ее ментальные образы, жизненные формы, физические воплощения требуют постоянного изменения и роста» [19. С. 35].

Рисуемая Гхошем картина удивительным образом напоминает концепции других религиозных реформаторов того времени, например, учение одного из видных представителей еврейской неоортодоксии р. А.-И. Кука [21, 22]. Так же как и р. Кук для своей традиции, Шри

Ауробиндо исходит из предположения о существовании некоего «идеального индуизма», в котором содержится знание Истины (р. Кук бы сказал «все искры Божественного Света»), но в непроявленном виде. Задача индийцев, вступающих на новый этап развития цивилизации, так изменить свое сознание, чтобы оно оказалось вновь способно к творческому раскрытию Истины в этом мире.

Представление об *эволюции* Божественности – еще одна серьезная новация в философии А. Гхоша. В традиционной для индийской мысли картине циклического развития мира он предлагает видеть отражение творческого движения внутри Абсолюта, особую роль в котором он отводил человеку: «Эволюция не есть точно обратный процесс инволюции. Эволюция не есть возвращение назад, уточнение, ведущее к реабсорбации в Единое Непроявление. Это постепенное погружение высших сил сознания в самую материю, ведущее к еще более великому проявлению Силы Высшего Сознания во Вселенной. В этом тайное значение земной эволюции и развития человека» [23. С. 15]. Значение земного бытия человека состоит в том, чтобы «быть инструментом Высшего Проявления и работать здесь» [23. С. 13], ибо «в чисто спиритуальной жизни, в той, которая вне всякого физического и земного существования, включая умственное, – в ней нет развития» [23. С. 14].

Так же как многие восточные реформаторы Нового и Новейшего времени, Шри Ауробиндо возлагает выполнение задачи модернизации традиции на духовных лидеров своего народа, к каковым, по всей видимости, он относил и себя самого. Одновременно он признает, что на протяжении уже очень длительного времени индийским мудрецам не удастся выполнить роль преобразователей: «Мы видим этот спад в сгущающемся мраке и возрастающей слабости Индии последнего тысячелетия; своими непрестанными усилиями сильнейшие духовные личности сумели сохранить живой душу народа, но не смогли воскресить вольную силу, истину и дух или постоянно поддерживать жизнь в подчиненном условности и коснеющем обществе; через одно или два поколения конвенционализм неизменно захватывал в свои железные тиски очередное новое движение и присваивал себе имена его зачинателей» [19. С. 22].

Индийское общество уже пыталось самостоятельно встать на путь преобразований. Однако данные попытки в итоге оказывались безрезультатными. Никто из великих умов Индии не в состоянии был изменить естественного положения вещей. Они могли лишь сохранить великую традицию для потомков, чьи шансы в изменившихся условиях резко возросли: «В Индии со времени великого переворота, произведенного в мысли и жизни нации буддизмом (буддизм Ауробиндо рассматривает как одну из наиболее радикальных идеологий, оказавшуюся способной преобразовать индийскую традицию изнутри. – О.Х.), периодически предпринимались попытки заново открыть истину души и жизни и проникнуть за покров удушующих конвенций; но попытки эти направлялись широким и терпимым духовным разумом, гибкой интуицией души и глубоким субъективным стремлением к истине, *недостаточно агрессивными и разрушительными по своему характеру* (выделено мной. – О.Х.). Эти попытки хотя и произвели великие внутренние и значительные внешние перемены, ни разу не приводили к освобождению от господствующе-

го конвенционального принципа. Деятельность расщепляющего и разрушающего критического разума, присущего некоторым из этих движений, никогда не заходила достаточно далеко; созидательная сила, не получившая достаточной поддержки силы разрушительной, оказалась не способной расчистить широкое и свободное пространство для созидания нового. И только в период европейского влияния появляются благоприятные условия и достаточно сильные тенденции для того, чтобы положить начало новому веку радикальной и плодотворной переоценки идей и явлений» [19. С. 36].

Характеризуя историю Индии последних двух с половиной тысячелетий и давая оценку переживаемому ей в настоящий момент «западному вторжению», А. Гхош пишет: «Можно сказать, что в данном случае Природа ставила столь беспримерный по сложности, потенциальному богатству и разнообразию эксперимент – соединив все возможные препятствия – ради того, чтобы достичь наиболее плодотворных результатов. Но в конечном итоге проблема оказалась неразрешимой или, по крайней мере, нерешенной, и ей пришлось прибегнуть к своему обычному *deus ex machina*, то есть воспользоваться игом иноземного закона» [20. С. 20–21]. Здесь мы вновь обнаруживаем в историко-софской концепции Ауробиндо ярко выраженный гегельянский мотив.

Далее А. Гхош почти дословно говорит о том, о чем писал Е.Б. Рашковский, характеризуя ситуацию, сложившуюся в период модернизации в интеллектуальной атмосфере Востока: «Оно (европейское влияние. – *О.Х.*) заставило национальный разум посмотреть на все с новой, аналитической и критической точки зрения, и даже те, кто стремится сохранить настоящее или воскресить прошлое, вынуждены бессознательно или полусознательно оправдывать свои усилия с новой позиции и с помощью свойственных ей методов аргументации. На Востоке субъективный азиатский ум вынужден признавать необходимость пересмотра критериев жизни и мысли. Влияние западного знания, наряду с давлением новых требований жизни и совершенно изменившейся среды существования, заставило Восток пойти против самого себя. То, чего он не сделал по внутреннему побуждению, пришло к нему как необходимость извне, и в этом внешнем характере происходящего заключались огромные преимущества, равно как и великие опасности» [19. С. 36].

Шри Ауробиндо прекрасно понимал как то, что Индия, наряду с другими восточными цивилизациями, больше не может существовать изолированно, так и то, какими последствиями для индийской культуры это чревато: «Даже если бы мы предпочли отгородиться от необходимости преобразований высокими, прочными стенами и отсидеться сложа руки в своем уютном, ограниченном мире, все равно сегодня сделать это уже невозможно. Мы больше не можем – если бы даже и захотели – жить в стороне от мирового прогресса, словно на одиноком острове посреди океана, не покидая свой остров и не давая никому высадиться на нем. Хорошо это или плохо, но мы сегодня – неотъемлемая часть мира, на нас изливается поток современных идей и веяний, и этот поток невозможно остановить» [18. С. 25].

Реакция индийского общества на произошедшие перемены может быть двоякой: «Есть два способа справиться

с новыми веяниями: либо упрямо и безнадежно противиться им, либо постараться понять и принять их и использовать себе на благо. Сколько бы мы ни сопротивлялись – активно или пассивно – наступлению новой эпохи, она все равно нагрянет в наш лагерь, прорвет наши оборонительные рубежи в слабых местах, обойдет их там, где они неприступны, а то и прокрадется неузнанной и незамеченной через тайные подкопы. Будучи непрощеными гостями, новые идеи окажутся для нас губительными; древняя цивилизация Индии падет лишь отчасти в результате лобовой атаки – она взорвется изнутри... Даже самые рьяные поборники настоящего во имя прошлого лишь подтверждают каждым своим словом, сколь сильно влияние на них нового образа мышления. Многие, если не большинство, пылко призывают... к новациям в определенных областях, к переменам, европейским по духу, и методам, которые, не будучи правильно ассимилированы и преобразены духом Индии, приведут к полному разрушению всей социальной структуры, в защиту которой выступают эти люди» [18. С. 25].

Итак, наступление новой эпохи в Индии неизбежно, а вот каковы будут последствия этого, зависит уже от самих индийцев, от того, сумеют ли они дать адекватный «ответ» на «вызов» времени. И здесь, по мнению Шри Ауробиндо, действует исторический закон, согласно которому, все цивилизации, начиная с эпохи древности, проходят через три универсальных стадии: «Всегда есть первый период свободного формирования, есть второй период, когда формы и ритмы приобретают четкую определенность, затем наступает заключительный период старения, застоя и распада. Последний период есть наивысший кризис в жизни цивилизации – если она не находит в себе сил, чтобы трансформироваться, она вступает в медленно нарастающий застой или же переживает стремительную агонию от столкновения с более сильными и жизнеспособными, хоть и необязательно более великими и истинными силами или формациями» [18. С. 113].

Однако, как явствует из уже приведенного отрывка, А. Гхош считал, что данный закон не предполагает обязательной гибели цивилизации, переживающей третью стадию своего развития, ибо «...когда цивилизация оказывается в состоянии высвободиться из мертвящих канонов, обновить свои идеи и дать выход духу, когда она готова понять, принять и ассимилировать новые формы и потребности, тогда она переживает возрождение, ренессанс, обретает новую жизнь» [18. С. 113].

Что касается Индии, то она, как полагает Гхош, прошла через все три периода. Современный ему момент жизни индийской цивилизации Ауробиндо рассматривает как переломный, раскрывающий перед индийским обществом различные альтернативы дальнейшего развития: «Сейчас мы переживаем разгар яростного и решающего кризиса, вызванного тем, что нас заполонил Запад и все, что за ним стоит. Началась ломка, сперва угрожавшая нашей культуре полной и необратимой гибелью, однако теперь уже ясно, что движение пошло в обратном направлении и возникла сильная надежда на возрождение, трансформацию и обновление» [18. С. 113].

Как уже отмечалось выше, по мысли Ауробиндо, задача поиска релевантного для всего индийского общества ответа лежит на его духовной элите, на «творческом

меньшинстве»: «Массовое сознание всегда менее развито, чем сознание более развитых личностей, и прогресс зависти от того, в какой мере общество готово принять влияние индивидуального сознания» (цит. по: [24. С. 105]). И со всей очевидностью соотнося себя именно с этой группой, Гхош предлагает собственное видение выхода из сложившейся ситуации.

Первое, что он считал необходимым осуществить, это внимательно проанализировать весь пройденный индийской цивилизацией исторический путь, для чего обратиться к изучению ее прошлого, не делая исключения ни для одного из его периодов. Интересно отметить, что Шри Ауробиндо рассматривает как один из существенных недостатков традиционной индийской культуры ее ярко выраженный аисторизм. «Искусство историографии, — пишет он, — никогда не привлекало к себе особого внимания... Это безусловный недостаток и причина серьезных пробелов. Индия многое пережила, но не озабочилась написанием истории своей жизни. Сохранились великие памятники души и ума Индии, но то, что могло бы пролить больший свет на другое, на деяния внешние, по-прежнему погребено в пыли забвения или обнаружилось из-под нее лишь недавно: хроникам своих дел Индия позволила разрушиться и вообще исчезнуть» [18. С. 192–193]. (Подробнее о традиционном индийском аисторизме см. [25].)

История Индии во всей ее временной протяженности может служить как вдохновляющим фактором для ее народа, стремящегося вывести свою цивилизацию из кризиса, так и аргументом в полемике с некоторыми представителями Запада, пытающимися принизить способность индийцев осуществить такого рода прорыв: «Судить об индийской цивилизации следует в первую очередь по величественному развитию ее культуры на протяжении тысячелетий, а не по невежественности и слабости нескольких последних веков... За нищетой, смятением и хаосом временного упадка недоброжелательный наблюдатель отказывается видеть или признать существование спасительной благородной души, благодаря которой цивилизация по-прежнему сохраняет жизнеспособность и может надеяться на могучее и яркое возрождение ее вечного идеала во всем своем величии» [18. С. 66].

Шри Ауробиндо, таким образом, безусловно признает величайшую социальную значимость истории, которая, по его мнению, еще более возрастает в переломные периоды жизни того или иного общества.

Подход к решению глобальной проблемы вывода индийского общества из кризиса и выбора Индией ее дальнейшего пути напрямую был связан с общей историософской концепцией Гхоша, с тем, как он представлял себе дальнейшие перспективы развития человечества в целом. Мы остановились в нашем ее рассмотрении на эпохе индивидуализма. Следующий период истории, который должен прийти ей на смену — это эпоха субъективности, тоже своего рода «переходный этап» на пути движения человечества к более совершенной стадии: «Субъективистский период развития человечества — это та переходная стадия, когда, уйдя от символов, типов и конвенций, обратив еще неглубокий взгляд на индивидуальное существование с целью открыть его истину и верный закон его действия применительно к поверхностной и внешней истине и зако-

ну вселенной, наша раса начинает проникать взором глубже, чтобы увидеть и почувствовать реальность, скрытую за видимым поверхностным... Субъективизм — это шаг в сторону самопознания и жизни внутри своего “Я” и по законам этого “Я”» [19. С. 53].

Как полагает Шри Ауробиндо, с наступлением новой эпохи само представление о «я» человека должно радикально измениться: «...субъективизм может пойти дальше и открыть подлинное “Я” в чем-то более великом, чем даже разум. Тогда разум, жизнь и тело становятся просто орудиями, служащими все более полному выражению этого “Я” в мире — орудиями, не равноценными по значению, но равно необходимыми для целого, так что их абсолютное совершенство, гармония и единство как составляющие части нашего самовыражения становятся существенно необходимыми для достижения подлинных целей нашей жизни. И все же цель эта будет состоять не в совершенствовании жизни, тела и разума ради них самих, но в их развитии таким образом, чтобы превратить их в прочное основание и идеальные средства для проявления в нашей внутренней и внешней жизни светоносного “Я”, сокровенного Божества, которое едино и все же разнообразно во всех нас... Идеал человеческого существования — личного и общественного — будет заключаться в постепенном превращении жизни в сознательный расцвет радости, силы, любви и красоты трансцендентного и универсального Духа» [19. С. 71].

И вот здесь-то, по мысли Ауробиндо, Индии и предстоит, наконец, выполнить свою историческую миссию, передав человечеству то знание, которое выведет его на новый духовный уровень. К этой реализации своего предназначения Индия шла на протяжении всей истории ее духовных поисков, открытий, отступлений и новых прорывов: «Религиозная эволюция, духовный опыт способны отыскивать верный путь, только когда они открыты потаенным силам и пользуются их поддержкой в достижении прочных изменений — обожествления человеческой жизни и природы человека. Стремление к этому и служило движущей силой для самых ярких и жизнеспособных из недавних явлений в громадных религиозных циклах Индии. Здесь секрет самых могучих форм вишнуизма, тантры и йоги. Тяжкий труд по возвышению от нашей полуживотной человеческой натуры к свежей чистоте духовного сознания должен сопровождаться и дополняться нисхождением света и силы духа в человека и попытками трансформировать натуру человеческую в божественную природу. Но не сумело это устремление пройти весь свой путь и дать плоды — оно совпало по времени с упадком жизненной силы в Индии, с ослаблением мощи и знания в ее общей цивилизации и культуре. Тем не менее именно в нем кроется судьба ее выживания и возрождения, в нем — динамический смысл ее будущего. Широчайшее и высочайшее одухотворение жизни на земле есть последнее прозрение огромного, равных себе не имеющего, поиска и эксперимента по выявлению тысячей способов глубиннейшего опыта души, который и составлял уникальный характер прошлого Индии, в конечном счете, это и есть та миссия, ради которой она появилась на свет, и смысл ее существования» [18. С. 158].

Насколько ситуация в духовной атмосфере западного мира подтверждала прогнозы А. Гхоша относительно возможности Индии повлиять на дальнейшее развитие чело-

вечества? В начале нашего разговора о творчестве Шри Ауробиндо, там, где речь шла о проблеме «Восток – Запад», мы уже отмечали, что Гхош смотрит на перспективы развития отношений между Индией и Западом с достаточно ярко выраженным оптимизмом. Ибо, по его мнению, «творческая сила возрождения индуизма сделала индийскую религию жизнеспособной, продуктивной силой, способной к победному самоутверждению» [18. С. 10].

Будет уместно более пространно проиллюстрировать текстом источника, каким образом автор аргументирует свою позицию: «Глубинное различие сохраняется, жизнь Запада по-прежнему преимущественно подчинена рационалистической идее и материалистическим заботам. Однако на вершинах мысли уже происходят перемены огромной важности, и они – через искусство, поэзию и музыку, через литературу – постепенно распространяются вниз, к подножию. Постигание более глубоких реалий, обращение к забытым поискам, стремление к еще не испытанному опыту высшего порядка, приятие идей, долго остававшихся чуждыми менталитету Запада, – все это наблюдается повсеместно. Способствуя этому процессу и в свою очередь усиливаясь за счет него, происходит широкое распространение индийской и вообще восточной мысли; повсюду можно встретить свидетельства того, что человечество начинает осознавать подлинную ценность и величие древнего духовного идеала и его превосходство над современным материалистическим мировоззрением» [18. С. 17–18]. Все это, по мысли Ауробиндо, свидетельствует о наступлении эпохи субъективности, и Индии в данном процессе принадлежит ведущая роль.

Однако своеобразный «индоцентризм» в историософской концепции Гхоша сочетается с ярко выраженным универсализмом. Ибо завершающий этап истории, так называемый «духовный век», по его мнению, будет временем глобального *синтеза* всего того, что нарабатал за свою тысячелетнюю историю Восток, с позитивным опытом Запада. Для этого этапа очень важен момент реализации тех идеалов, которые утверждались в общественном сознании на предшествующей стадии. Причем такого рода реализация будет сопровождаться, по мнению Ауробиндо, глубинной трансформацией самой человеческой природы: «Если конечным результатом и осуществлением субъективистского века... должно стать появление духовного общества и восхождение человека на более высокую ступень эволюции, недостаточно только того, чтобы определенные идеи, благоприятствующие подобному изменению человеческой жизни, завладели коллективным умом человечества, стали средоточием его самых обычных побуждений, мысли, искусства, этики, политических идеалов, социальной деятельности или даже глубоко проникли в сферу его сокровенных мыслей и чувств... Требуется большее; всеобщее духовное пробуждение и стремление, безусловно, являются необходимой могучей мотивирующей силой, но сила воплощения должна представлять собой нечто большее. Должно происходить динамичное преобразование индивидуальной человеческой природы в природу духовную» [19. С. 279–280].

Работу по трансформации глубинной сути человека, полагал Ауробиндо, следует начинать уже сейчас. Этому, собственно, он и посвятил весь последний период своей жизни (1926–1950). Концентрированным выражением идей

Гхоша, касающихся конкретных способов преобразования человеческой природы является его работа «Синтез йоги» [26]. В ней автор рассматривает традиционные пути постижения Истины, описанные еще в Бхагавадгите – джняна-йога, карма-йога и бхакти-йога, и в ней же он излагает свою концепцию интеграции всех этих путей в единое направление – пурна-йогу, иначе говоря «полную», «интегральную йогу», или «йогу совершенства».

При помощи последней, по мысли Шри Ауробиндо, должно произойти преображение внутренней природы человека: «...если наша цель состоит в преображении всего нашего существа в средство проявления божественной жизни, то... в этом случае синтез необходим. Метод, который нам следует здесь применить, состоит в том, чтобы привести все наше сознательное существо в состояние прочной связи и постоянного контакта с Высшим божественным началом внутри себя, чтобы оно преобразовало наше бытие в сверхбытие, так что в некотором смысле Само Божество, наше истинное “Я”, становится... мастером Йоги, который использует наше низшее “я” как объект божественного преображения и инструмент самосовершенствования» [26. С. 41].

Именно с такого рода трансформацией человеческой природы А. Гхош связывает наступление завершающей эпохи в истории человечества – духовного века, который, по его мысли, будет сопровождаться нисхождением Высшего разума в низшую сферу бытия и ее «супраментализацией». В заключительной главе «Человеческого цикла», которая так и называется «Приход и становление духовного века», Шри Ауробиндо пишет: «Не восхождение человека на небеса после смерти является главным делом человека, но скорее его восхождение к Духу в земной жизни, а равно и нисхождение Духа в его нормальную человеческую природу и преобразование этой земной природы. Именно в этом, а не в каком-то посмертном спасении, заключается истинное возрождение, которого ждет человечество как высочайшего осуществления – завершения своего долгого, исполненного тьмы и страданий пути» [19. С. 283].

Вся история человечества предстает у Гхоша в глубинной своей сути как процесс эволюции форм человеческого сознания. Из такого ее понимания он определяет и смысл грядущих времен: «Подобно тому как человек животный в значительной степени был преобразован в человека ментального и на высшем уровне – высоко ментального, так и теперь или в будущем эволюция... современного человека в человека духовного является потребностью человеческого существа и безусловно выражает замысел Природы; эта эволюция, или преобразование, будет идеалом людей и целью их стремлений» [19. С. 283].

В обществе духовного века мировоззрение людей в очередной раз должно будет принципиально измениться: «Люди не будут проводить особого различия между конкретными верованиями и формами, которые те принимают – каждый будет волен выбирать ту религию и ту церковь, к которым испытывает естественное влечение. Они будут придерживаться главного – веры в духовное преобразование и стремления воплотить его в жизнь, как и любого знания..., которое можно реализовать в духовном существовании» [19. С. 283–284]. Исчезнет кажущаяся сегодня непреодолимой дихотомия между «Восто-

ком» и «Западом», ибо все люди «поймут сердцем сокровенный смысл духовного видения Востока, согласно которому человек должен искать тайну своего предназначения и спасения внутри; но они примут также и то значение (хотя и видящееся им в новом свете), которое Запад справедливо придает жизни и максимальной реализации всех наших познаний и потенциальных достижений как основному правилу жизни» [19. С. 284].

А вот каким видится Ауробиндо «конец истории»: «Если зарождающийся ныне свет будет усиливаться, если число индивидов, стремящихся реализовать эту возможность (раскрытие в себе и в мире Божественного Духа. – О.Х.) будет увеличиваться, и они все ближе будут подходить к истинному пути, тогда Дух, пребывающий в человеке, – ныне сокрытая божественность... низойдет более полно... в душу человечества и в великие личности, в которых сила и свет будут проявлены с особой мощью. Тогда произойдут изменения, которые подготовят выход человеческой жизни из современных ее границ к более широким и чистым горизонтам; земная эволюция получит могучий импульс к движению вверх и осуществит решающую стадию божественного восхождения, по сравнению с которой рождение мыслящего и устремленного ввысь человека-животного было лишь первым шагом, во тьме бессознания подготовившим величайшие свершения будущего» [19. С. 287–288]. Для «духовных лидеров» поднятие человечества на новую высоту вовсе не станет завершением выполнения ими их миссии, ибо «и для самих лидеров это восхождение на первые духовные планы не будет означать конец божественного странствия, высочайшее достижение, после которого в земной жизни уже не останется места для дальнейших свершений. Ибо в супраментальных сферах перед человеком откроются еще более высокие планы...» [19. С. 287].

Такими словами Шри Ауробиндо завершает свою работу «Человеческий цикл». Из них становится ясно, что

в его представлении понятие «конец истории» весьма условно. Оно предполагает начало нового витка развития, в котором примет участие все человечество. Но это уже совсем другая «история», ибо человечество как таковое перестанет существовать.

Итак, мы можем отметить два очень важных момента в историософских построениях Гхоша. Это, во-первых, наличие ярко выраженной идеи прогресса – движения человечества от низших форм духовной организации к высшим и, во-вторых, представление о значительной роли личности в истории. В определенном смысле Гхош по сути дела завершает работу, начатую его предшественниками, по созданию нового индийского религиозного историзма, для которого оказался характерен ряд сугубо нетрадиционных для индийского сознания черт: «Одним из результатов духовного синтеза в Индии явилось соотнесение представлений о роли личности и истории, происшедшее в узком слое европеизированной интеллигенции и выявившееся в следующей конструкции: духовные ценности являют себя в земном опыте лишь через активно действующую личность, но не может быть и личности без соотнесения «своей» дхармы с судьбами мира. Только такое соотнесение и способно насытить аморфное земное время высшим смыслом, оформить его как направленную к справедливости, святине и свободе историю. Стало быть, без личности нет истории, без истории нет личности. Эта сложившаяся в ходе дискуссий в «самаджах» и кружках реформаторов индуизма духовно-философская конструкция была закреплена и конкретизирована Вивеканандой, Ганди, Ауробиндо. Ее признание и распространение означало пересмотр традиционного фатализма и глубокую внутреннюю революционизацию того, что, в сущности, и есть мировоззрение: основополагающих представлений о мире и человеке, о взаимодействии мира и человека, которые лежат в основе культурного опыта людей» [7. С. 411].

ЛИТЕРАТУРА

1. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
2. Павленко Ю.В. Человек и власть на Востоке // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М., 1993.
3. Костюченко В.С. Вивекананда. М., 1977.
4. Маркс К. Британское владычество в Индии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 9.
5. Куценков А.А. Социальный индуизм // Древо индуизма. М., 1999.
6. Гордон А.В. Культурно-исторический синтез и идеологическая борьба в странах Востока // Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
7. Рашковский Е.Б. Культурное наследие народов Востока и современный научно-технический прогресс // Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
8. Бродов В.В. Индийская философия нового времени. М., 1967.
9. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
10. Пименов А.В. Возвращение к Дхарме. М., 1998.
11. Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока: XIX–XX вв. М., 1990.
12. Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
13. Ткачева А.А. «Новые религии» Востока. М., 1991.
14. Фаликов Б.З. Неиндуизм и западная культура. М., 1994.
15. Ванина Е.Ю. Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993.
16. Сатипрем. Шри Ауробиндо или Путешествие сознания / Пер. с фр. Л., 1992.
17. Костюченко В.С. Ауробиндо Гхош // Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX в. / Пер. с англ., бенг., урду. М., 1987.
18. Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры / Пер. с англ. СПб., 1998.
19. Шри Ауробиндо. Человеческий цикл / Пер. с англ. СПб., 1999.
20. Шри Ауробиндо. Идеал человеческого единства / Пер. с англ. СПб., 1998.
21. Хазанов О.В. О предпосылках актуализации и переосмысления традиционных установок еврейского религиозно-исторического сознания в эпоху модернизации // Еврейская мысль сквозь века: Сборник научных трудов по иудаике, еврейской истории и культуре. Вып. 6. Днепропетровск, 2002.
22. Хазанов О.В. Еврейский религиозный историзм и некоторые особенности национального сознания // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 9. М., 2002.
23. Интегральная Йога Шри Ауробиндо. М., 1992.

24. Розин В.М. Эзотерические замыслы переустройства человека и общества в сравнении с утопическими и социальными проектами // Философские науки. 2001. № 3.
25. Хазанов О.В. Индийское общество и индийский религиозный историзм до эпохи модернизации // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 27. Томск, 2003.
26. Шри Ауробиндо Гхош. Синтез йоги / Пер. с англ. СПб.: Алтейя, 1992.

Статья представлена кафедрой истории древнего мира, средних веков и методологии истории исторического факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «История» 22 декабря 2003 г.