

МЕСТО ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ГЕГЕЛЯ

С. Л. Бурмистров

*Институт восточных рукописей Российской академии наук*

Поступила в редакцию 2 сентября 2014 г.

**Аннотация:** место индийской культуры в философии истории Г. В. Ф. Гегеля определяется его критической позицией по отношению к романтизму и воспринятым им через английских индологов (Г. Т. Колбрук, У. Джонс) религиозно-монистическим пониманием сущности индийской культуры и индийского общества в соответствии с философией адвайта-веданты, характерным для варны брахманов.

**Ключевые слова:** Гегель, брахманизм, романтизм, адвайта-веданта.

**Abstract:** the place of Indian culture in the Hegel's philosophy of history is determined by his criticism towards the philosophy of romanticism and religious-monistic interpretation of the essence of Indian culture and society according to Advaita Vedanta philosophy, taken by Hegel from Indian Brahmins through English Indologists (H. T. Colebrooke, W. Jones).

**Key words:** Hegel, Brahmanism, romanticism, Advaita Vedanta.

XVIII в. ознаменовался всплеском исключительного интереса европейцев к культуре Востока, обусловленным в значительной мере политическими причинами. Активная колонизация стран Востока, прямое или косвенное подчинение их власти стран Европы не могли не поставить перед европейскими интеллектуалами задачи уяснить себе основные черты восточных культур и обществ – хотя бы для того, чтобы сделать управление азиатскими колониями более эффективным.

Самый значительный вклад в изучение Индии в конце XVIII – начале XIX вв. внесли английские ученые. Судья Уильям Джонс, как известно, перевел и опубликовал в 1783 г. «Законы Ману». Значительную работу проделал Генри Томас Колбрук (1765 – 1837), которому принадлежат переводы с санскрита индийских правовых и математических трактатов и систематическое изложение базовых положений основных индийских философских систем – как ортодоксальных, так и неортодоксальных. Однако специальный интерес именно к философии Индии был характерен в первую очередь для немецкой индологии, и среди пионеров ее выделяется Фридрих Шлегель, перу которого принадлежит известный трактат «О языке и мудрости индийцев», вышедший в Гейдельберге в 1808 г.

Сейчас нам кажется банальной мысль, что невозможно начертить сколько-нибудь полную картину развития человеческого разума без учета достижений великих цивилизаций Востока, в том числе и Индии

[1, р. 94], но для своего времени, когда Восток часто воспринимался на Западе как всего лишь периферия цивилизованного (читай: западного) мира, эта идея была во многом новым словом. В изложении философских представлений индийских даршан Шлегель, в отличие от Колбрука, имевшего дело непосредственно с санскритскими текстами, опирался преимущественно на перевод «Законов Ману», что до известной степени искажало реальную картину индийской философской мысли. Однако для нас сейчас важно то, что труд Шлегеля был одним из источников влияния на взгляды Гегеля и на понимание им места индийской культуры в общем ходе мирового исторического процесса. Одна из самых ярких черт индуистской религии, по Шлегелю, – это учение о переселении душ. Здесь невольно напрашивается сравнение с аналогичными учениями античности – учениями орфиков и пифагорейцев, но Шлегель предупреждает, что, во-первых, невозможно сравнивать их напрямую и тем более видеть в них одно и то же учение, а во-вторых, даже те религиозные воззрения, с которыми мы имеем дело сейчас, суть результат длительного исторического развития, в ходе которого соперничавшие друг с другом школы влияли одна на другую [ibid., р. 100]. Мировоззренческие аспекты индуизма Шлегель пытается объяснить через выработанное европейской культурой понятие пантеизма, хотя в отличие от западных вариантов этого учения в индуистском пантеизме воссоединение индивидуальной души с божеством не гарантировано и она должна приложить известные усилия, чтобы это все-таки произошло [ibid., р. 101]. Однако центральной для индуизма он все же видит идею метемпсихоза, находя аналогии ей в религии древних кельтов (которая, как предполагает Шлегель, попала к ним посредством греков и этрусков), а кроме того, находит определенные сходные черты между индуизмом и религией Древнего Египта [ibid., р. 115–116]. Мысль о заимствовании учения о метемпсихозе из Индии в концепции Шлегеля – проявление более общего, широко распространенного в то время среди европейских интеллектуалов представления об Азии как колыбели человечества [ibid., р. 169]. Все культуры мира – родом откуда-то из глубин Азии, и народы Индии стоят ближе, чем другие, к этому общечеловеческому истоку. При этом древнейшая культура человечества, по мысли Шлегеля, характеризовалась значительно большим единством, чем любая из современных: в ней не было разрыва между зачатками науки, религией, мифологией, искусством, свойственного более поздним культурам. В этом смысле индийская культура представлялась Шлегелю более целостной, чем культура Запада.

Такие идеи формировали часть той интеллектуальной атмосферы, в которой складывалась философия Гегеля. Индии и индуизму немецкий философ уделяет мало внимания – в его концепции исторического процесса основное внимание сосредоточено на западной цивилизации как высшей форме развития духа, цивилизация же Индии есть всего лишь одна из стадий его развития. У Шлегеля Индия воспринимается как культура, полнее других сохранившая изначальную культуру человечества; в философии истории Гегеля мы видим обратную сторону этого взгляда:

Индия понимается как цивилизация, застывшая в своем развитии и утратившая интерес к реальному миру, предпочтя ему вечную грезу. «Следует еще точнее определить характер *грезящего* духа как общего принципа индийской натуры, – говорит Гегель. – Во сне индивидуум перестает сознавать себя *этим* индивидуумом, обособленным от предметов. Бодрствуя, я существую для себя, а иное оказывается по отношению ко мне чем-то внешним и постоянным, равно как и я по отношению к нему. Как внешнее иное разворачивается в доступную пониманию связь и в систему отношений, в которой моя индивидуальность сама оказывается членом, индивидуальностью, находящеюся в связи с этой системой отношений; это – сфера рассудка. Наоборот, во сне нет этого разграничения. Дух перестал существовать для себя в противоположность иному, и таким образом вообще прекращается отграничение внешнего и единичного от его всеобщности и от его сущности. Поэтому грезящий индус является всем тем, что мы называем конечным и единичным, и в то же время чем-то бесконечно всеобщим и безграничным, божественным в самом себе» [2, с. 180]. В отличие от Запада, Индия представляется здесь как та стадия развития духа, на которой он не существует еще для себя, не обладает самосознанием, которое дало бы ему способность к осознанному и целенаправленному саморазвитию. То развитие, фазой которого является индийская культура, – это развитие еще бессознательное, для духа не существует еще ничего вне его, а стало быть, он не может дифференцировать себя от всего иного – того, чем он не является, – и это выступает единственным и на этой стадии непреодолимым препятствием к самосознанию, к духу-для-себя.

Как и Шлегель, Гегель говорит об индийской религиозности как о пантеизме, однако, отмечает он, это пантеизм воображения, а не мысли [там же, с. 180]. Чувственная материя (мир, данный нам эмпирически) не освобождается, становясь лишь выражением духовного, но только расширяется, приобретая самые различные формы, но не преодолевая собственных границ [там же, с. 180–181]. Основной упрек Гегеля в адрес индийской религиозности заключается в том, что в ней чувственное остается самим собой, тогда как подлинная религиозность – в высших своих формах, известных только западной культуре, – преодолевает материю, так что последняя становится лишь проявлением того, что материей не является. Отсюда яснее становятся и слова Гегеля о том, что в Индии дух есть еще «божественное в себе»: материя только тогда может стать проявлением духа, когда они будут отграничены друг от друга усилием самого духа и он станет иным по отношению к ней, что даст ему возможность осознать себя как таковой – как дух не только в себе, но и для себя. Пантеистическое неразличенное целое, которым предстает божество в индийской философии (в представлении Гегеля и его современников), включает в себя абсолютно *все*, так что нет уже ничего такого, от чего оно могло бы отличить себя. Это и делает индийскую культуру столь статичной, ибо все силы духа уходят здесь на построение самых причудливых материальных форм, исчерпывающих все возможности материи, но остающихся лишь в рамках самой материи.

Это вполне проявляется в специфике религиозного сознания в индуизме, центральной фигурой которого является Брахман. «Первое в понятии, истинное, всеобще-субстанциальное есть вечный покой в-самом-себе-бытия, эта в самой себе сущая сущность, которая и есть всеобщая субстанция, – говорит Гегель в «Лекциях по философии религии». – Эта простая субстанция, которую индусы называют *Брахман*, есть в качестве всеобщего в себе сущая *мощь*, не обращенная подобно вожделению на что-либо другое, но тихая, незаметная, рефлексированная в себя мощь, которая тем самым и определена как мощь» [3, т. 1, с. 486]. Брахман понимается здесь как полнота потенциалов, которые, однако, как и сказано выше, не сопровождаются еще какой бы то ни было саморефлексией. Это уже не та примитивнейшая форма религии, которая свойственна первобытному человеку и которая представляет собой всего лишь страх перед силами природы. Он «еще не есть тот страх, который мы называем *религиозным*, ибо религиозный страх коренится в *свободе*. Страх перед богом – нечто совсем иное, чем страх перед могуществом природы» [там же, с. 433]. Первобытная религия не может быть названа в полном смысле слова *религией*, ибо в ней человек еще не выделяет себя из природы. В индуизме же, если следовать логике рассуждений Гегеля, сама природа подвергается отрицанию: ее уже нет, вместо нее существует лишь чистый Брахман, которому по этой причине невозможно молиться: «Вследствие Майи (мирского обмана) мы не сознаем, что мы Брама (Brahm), воспрещено молиться ему и приносить жертвы ему самому, потому что это значило бы поклоняться самому себе» [2, с. 194]. Для индийского философского сознания, полагает Гегель, не существует рациональных законов и именно это делает мощь Брахмана бесконечной. «У индийцев еще нет чудес, так как у них нет разумной, доступной рассудочному пониманию природы, в природе нет доступной рассудочному пониманию связи, здесь все – чудо, потому нет и чудес. Чудеса могут быть лишь там, где бог определен как субъект и действует в качестве субъективности как для себя сущая мощь» [3, т. 2, с. 26].

Важно здесь понятие свободы. Развитие духа у Гегеля есть развитие свободы, и та стадия, которую представляет собой индийская культура, есть стадия, на которой человек свободен (по крайней мере, *в принципе*) от материальных ограничений, которые устраняет интерпретация всей реальности как реальности чисто духовной, не имеющей в себе никакого материального компонента, но он свободен только как всеобщее, как «человек вообще», не будучи при этом свободен как данный конкретный человек. Отчасти – только отчасти! – с Гегелем здесь можно согласиться: человек в индийской традиционной культуре, которая во времена Гегеля только еще начала разрушаться под воздействием западной цивилизации, – это часть сельской общины, сохранявшейся в Индии с древнейших времен, когда древние арии начали переходить от скотоводства к земледелию, и остававшейся одной из мощнейших опор традиционной индийской культуры [4, с. 24–28]. Впрочем, надо учитывать, что даже эта сельская община не оставалась совершенно неизмен-

ной на протяжении 30 веков развития индийской культуры: с ростом населения общины дробились, некоторые семьи выделялись из них, и все это делало общину феноменом лишь относительно стабильным [5, с. 226–227]. В действительности ситуация со свободой в индийском обществе и в индийской культуре была, конечно, значительно сложнее, чем полагал классик немецкой философии: были и неортодоксальные религиозные движения, ставившие под сомнение и варновую систему, и ритуалистику, и правила ритуальной чистоты, которыми определяются отношения между кастами, – достаточно вспомнить буддистов, джайнов, а в более поздние времена – движение Чайтаньи и ряд других (которые все же не смогли пересилить инерцию кастовой системы и представители которых сами образовали касты внутри индийского общества). Тем не менее Гегель ориентировался на доступные ему в те времена источники, представляющие индийскую религиозность как стремление растворить свою личность в Абсолюте, в Брахмане или, точнее, осознать, что никакого разделения личности и Брахмана никогда не было. И, что важнее, индийское религиозное сознание он понимал как ориентированное на эту абстрактную, недифференцированную, чистую мощь, для которой не существует законов и которая не может творить чудеса именно потому, что нет противопоставления закона, безусловного и обязательного для всего сущего, и чуда, которое опровергает этот закон. «*Брахма* есть, следовательно, то, что постигается как субстанция, из которой все вышло, которой все создано, мощь, которая все сотворила. Поскольку, однако, тем самым одна субстанция, одно, есть абстрактная мощь, она сразу же выступает как нечто инертное, как бесформенная, инертная материя» [3, т. 1, с. 490]. И далее: «*Единство Брахмана* не полагается как связь с реальностью, с действующим самосознанием» [там же, с. 511]. В свете сказанного можно рассмотреть и христианское учение о боговоплощении, сравнив его с индуистским представлением об аватарах. В христианстве телесное воплощение Бога – уникальный акт, единственный в своем роде во всей истории Вселенной и в ее будущем, и в этом смысле он, согласно христианскому учению, безусловно, представляет собой чудо, тогда как в индуизме Вишну воплощался в телесном облике несколько раз и эти события уже поэтому нельзя считать уникальными.

То же самое происходит и в индийской философии, которую Гегель находит тождественной с индуистской религией, «так что философия интересуется теми же самыми вопросами, которые мы находим в религии, равно как и священные книги, Веды, являются общей основой также и философии» [6, т. 1, с. 167]. Нельзя сказать, что философия несамостоятельна в Индии по отношению к религии, ибо и то, и другое – лишь разные стороны одного и того же явления: если смотреть на отношение индуса к самому себе и к Брахману с точки зрения религии, мы увидим учение о тождестве Атмана и Брахмана и религиозные практики, предписанные наставниками древности для осознания этого факта, а если то же самое рассмотреть *sub specie* философии – мы увидим аргументы, которые индийские мыслители выдвигали в пользу этого тезиса, опираясь

при этом, естественно, на священные тексты. Ориентированность индийской философии на практические задачи, о которой говорили неоведантисты, отметил и Гегель: «Главной целью всех индусских школ и систем философии, как атеистических, так и теистических, является указание средств, пользуясь которыми можно достигнуть вечного блаженства как до, так и после смерти» [там же, с. 169]. Нельзя исключить, что неоведантистское представление о философии как о практике (или, точнее, множестве практик), позволяющей человеку обрести некое духовное благо, – т.е. понимание цели философии как цели не познавательной, а сугубо прагматической, – поддерживавшееся Вивеканандой, Шри Раманой Махарши, С. Радхакришнаном и рядом других современных индийских мыслителей, было задано именно Гегелем, которого поздние неоведантисты достаточно внимательно изучали (хотя и по большей части через посредство неогегельянцев).

Общий тон индийской философии задается, по Гегелю, идеей интеллектуальной субстанциальности души [там же, с. 181]: душа есть единственная реальность, она субстанциальна, все остальное – следствия деятельности души или ее атрибуты. Значит ей не от чего отталкиваться на своем пути к свободе, и нет ничего, по отношению к чему она могла бы быть свободной или закабаленной, она свободна изначально, как гласят тексты классической индийской философии, поэтому в таких условиях никакое *движение* к свободе, естественно, невозможно. Таким образом, индийская культура оказывается у Гегеля лишь одной из предварительных стадий развития понятия свободы, точнее, понимания свободы человеком и реализации этого понимания на практике. Все это, говорит Гегель, делает индийцев народом совершенно неисторическим, не имеющим представления об историческом процессе и исторических изменениях – «ведь для истории необходим рассудок, нужна способность предоставлять объекту свободу для себя и рассматривать его в свойственной ему рациональной связи. Поэтому способностью к истории и вообще к прозе обладают только те народы, которые дошли до того, что индивидуумы, исходя из самосознания, постигают себя как существующих для себя» [2, с. 199]. Индийская культура выступает в концепции Гегеля ступенью в ходе исторического *прогресса*, и этот важный вывод заставляет нас еще раз обратить внимание на то, как воспринималась Индия (и Восток вообще) европейскими романтиками, в значительной мере формировавшими интеллектуальную атмосферу, в которой складывались воззрения Гегеля.

У Шлегеля, как сказано выше, Индия предстает истоком человеческой цивилизации, колыбелью человечества, и в ее культуре сохранилось множество черт, свойственных изначальному состоянию человеческой культуры. Отчасти повлияло это мнение и на Гегеля, который отмечает, что даже само имя древнеиндийского законодателя Ману сходно с именем критского Миноса, ставшего одним из судей в царстве Аида [там же, с. 197]. Это и в самом деле, с точки зрения Гегеля, может служить хорошим свидетельством глубокой древности индийской цивилизации,

но оценивает он это совершенно иначе, чем романтики. Для них первые шаги человеческой культуры были ценны тем, что на этой стадии своего развития она еще была гораздо более монолитной, чем позднее, когда пути религии, философии, науки и искусства разошлись и взаимопонимание между этими сферами культуры стало проблематичным; именно в этом романтики видели особенную ценность индийской культуры. Гегель же видит здесь только первую стадию развития свободы – начало того пути, который завершается в его исторической концепции христианством. «Исходя из принципа свободы духа, Гегель и историю мира конструирует, имея в виду некое исполненное окончание. Важнейшими шагами в самоосвобождении духа в гегелевской философии истории являются начало этого самоосвобождения на Востоке и его окончание на Западе» [7, с. 129]. Восток еще не знает той полной свободы, которая достигается только в современной Гегелю христианской Европе, и в этом смысле Индия есть только шаг на пути к Западу. Очевидно, что в этой концепции сам ход истории приносится в жертву своеобразной логике развития цивилизации, предполагающей, что с точки зрения развития понятия свободы Персия, Ассирия, Египет, Вавилония, Мидия оказываются ближе к Западу, чем Индия, ибо именно народы этих стран оказываются у него первыми собственно историческими народами. «В Персии впервые появляется свет духа. Гегель видит его в принципе единства противоположностей – добра и зла, характерном для персидской религии – зороастризма. Всемирная история начинается с Персии» [8, с. 129]. Столь же отчетливо виден в гегелевской концепции и географический принцип: развитие свободы идет с Востока на Запад, так что вполне логично с этой точки зрения рассматривать цивилизации Ближнего Востока как более близкие к Западу, чем Индия или Китай.

Возможно, Гегель рассматривал бы индийскую культуру и иначе, если бы не опирался преимущественно на адвайтистские тексты. Однако из самого изложения Гегелем основных принципов индийской философии и индийского религиозного сознания хорошо видно, что опорой для его концепции была именно философия адвайты, к началу XIX в. воспринимавшаяся уже как основное направление индийской философской мысли. Безусловно, далеко не все философские системы Индии требовали от человека полного растворения в Брахмане (или каком-либо ином высшем начале), хотя познание истинной реальности, – которая в разных системах понималась, естественно, по-разному, – во всех них оставалось основной целью. Так, невозможно считать высшей целью религиозных и познавательных практик растворение в каком бы то ни было «высшем начале» или осознание своего единства с ним, когда речь идет о санкхье, где задача человека – освободиться от иллюзий, разворачиваемых перед ним prakṛti – лишенным сознания материальным началом мира. Все сущее, как известно, в санкхье разделяется на два не зависящих друг от друга начала – puruṣa и prakṛti, начало сознательное (нематериальное) и начало материальное (лишенное сознания). Однако в отличие от картезианского дуализма структура реальности в

санкхье несколько сложнее: *puruṣa* – это та реалья, которая не является ни причиной чего бы то ни было, ни следствием, *prakṛti* же – начало, не являющееся следствием чего-либо, но выступающее причиной для *manas* (объективирующего разума), *ahaṃkāra* (принципа эго) и *mahat* (интенционального разума), коим на уровне отдельного эмпирического сознания соответствуют *citta*, *abhimāna* и *buddhi*, а также для способностей восприятия (*jñāna-indriya*), способностей действия (*karma-indriya*) и пяти тонких элементов (*tanmātra*), которые представляют собой вторичные начала – являющиеся как следствиями, так и причинами (пять тонких элементов служат причиной по отношению к пяти грубым элементам – *maḥābhūta*, которые уже суть только следствия, но не причины чего бы то ни было) [9, с. 264]. Одно это говорит о том, что в индийской философии реальность не обязательно понималась как чистая иллюзия, а целью ее далеко не всегда было растворение в каком-то божественном высшем начале.

При этом сам Гегель не только знает об основных идеях санкхьи, но и уделяет им в «Лекциях по истории философии» довольно много места. Хотя и ее он интерпретирует совершенно в духе адвайты. Конечно, представление о «вечном блаженстве» во всех системах играло значительную роль (если только не принимать во внимание множество сект и течений маурийской эпохи, отвергавших и ведийскую ритуалистику, и сами ценности, провозглашенные в Ведах и упанишадах), но следует учитывать, что, помимо сотериологических вопросов, индийские философы уделяли много внимания разработке проблем, которые во времена Гегеля, – впрочем, как и в наше время, – относятся к области философии: теория познания, проблема ошибочного знания, теория логического вывода и т.п. Безусловно, согласно санкхье, эмпирическое сознание не есть сознание подлинное, ибо и *citta*, и *buddhi* суть только порождения *prakṛti* и относятся к чистому сознанию – *puruṣa* как иллюзия – к субъекту, сознание которого воспринимает эту иллюзию. В санкхье материальный мир не считается иллюзорным совершенно – иллюзорны только его конкретные формы, за которыми стоит их причина – *prakṛti*, в реальности которой невозможно сомневаться. В докладе Колбрука, на который опирался Гегель, все эти особенности философии санкхьи хорошо изложены; кроме того, немецкий философ рассматривает также другую классическую индийскую философскую систему – ньяю (тоже опираясь на доклады Колбрука) [6, т. 1, с. 178–182].

Возникает естественный вопрос: в чем причина такого взгляда на индийскую культуру и на индийскую философию, в частности, в котором последняя предстает таким образом, что центром ее оказывается адвайта-веданта и все остальные философские системы интерпретируются через призму учения о Брахмане как единственной реальности? Недостаточно, думается, сказать просто, что концепция Гегеля имеет европоцентристский характер и представляет современный ему Запад как итог тысячелетнего развития человечества. Это суждение, при всей своей истинности, представляет собой просто констатацию факта, но не



содержит никаких объяснений такой позиции. Один из исследователей предложил следующее решение: существует два типа метафизики, «восточный» и «западный», и Гегель, восприняв только один из них, просто не распознал в другом именно метафизику, найдя в памятниках индийской философской мысли только те очень немногие проявления метафизики «западного» типа, которые там все же содержатся. Различие же между ними состоит в том, что метафизика «западного» типа нацелена на поиск предельных оснований всего сущего, это наука о сущем как сущем, в то время как «восточная» метафизика – это метафизика Пути, она служит теоретической основой для продвижения к основам всего сущего [10, с. 62–63]. Иными словами, «западная» метафизика ориентирована на познание реальности, «восточная» же – на изменение самого субъекта так, чтобы он мог познать реальность такой, какова она на самом деле. У Гегеля «пространство чистого мышления на первой стадии развития Абсолютной идеи структурировано системой категорий диалектической логики, т.е. схемами осмысления земного бытия. Построенная им метафизическая реальность на стадии Абсолютного духа также оказывается наполненной мирским содержанием» [там же, с. 62]. В метафизике же «восточного» типа цель – обретение непосредственного видения божества [там же, с. 64].

Такое «объяснение», однако, ничего на самом деле не объясняет. Практика изменения психологических установок, сформировавшихся в ходе взаимодействия с эмпирической реальностью, с тем чтобы познать ее основу, скрытую от обыденного восприятия, хорошо известна и западной культуре. Помимо очевидных примеров (мистические учения античности, христианский исихазм и пр.), можно вспомнить также и философские концепции Нового времени. Декартовское методическое сомнение – инструмент, направленный на освобождение сознания от всего, что человек принял некритически, без достаточной проверки на достоверность, и на установление того, в чем невозможно усомниться, – *cogito ergo sum*. Еще ярче вопрос изменения привычных психологических установок ставится у Френсиса Бэкона: человек, чье сознание не освобождено от «идолов», или, по крайней мере, неспособный учесть их влияние и принять поправку на него (если речь идет об «идолах рода» и «идолах пещеры»), не может познать реальность такой, какова она есть. В то же время и восточная метафизика не ограничивается только поиском какого-то «Пути» к «основам сущего», а в ничуть не меньшей степени, чем западная, ориентируется на разработку онтологических и теоретико-познавательных вопросов. В частности, можно рассмотреть индийскую логику, разрабатывавшуюся и буддистами (Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара), и представителями ортодоксальных школ (прежде всего ньяя). Так что причина, по которой Гегель отвел индийской философии именно такое место в своей концепции, кроется, по-видимому, в другом.

Исторический процесс представляется у Гегеля процессом становления Абсолютного духа. «Лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась

разумным, необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда была одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии» [2, с. 65]. Поэтому сам ход истории оказывается у Гегеля подчинен сформулированным им законам диалектики. Само понятие времени (равно как и понятие пространства) истолковывается Гегелем как понятие логическое [11, с. 175], так что место Индии в его концепции определяется в значительной мере самой логикой истории, как понимал ее Гегель.

Однако это далеко не единственный фактор, определяющий положение индийской культуры в гегелевской системе. Вторым – и, возможно, особенно важным – фактором были особенности самой индийской культуры в том виде, в котором она сложилась ко временам Гегеля. Адвайта-веданта была в индийской культуре Нового времени центральным философским направлением, что хорошо видно и по числу авторов, комментировавших базовые тексты адвайты, и по количеству адвайтистских рукописей, дошедших до нас от XVII – XIX вв. В эту эпоху в Индии активно переписывались и распространялись «Брахма-сутра-бхашья» – классический комментарий Шанкары на базовый текст веданты – «Брахма-сутры» Бадараяны; «Бхамати» – субкомментарий Вачаспати Мишры (IX в.) к названному комментарию Шанкары; «Веданта-кальпатару» Амалананды (VIII в.) – комментарий на «Бхамати»; труды Апшайя Дикшиты (XVI в.), среди которых – «Сиддханталеша-санграха», свод различных мнений, высказывавшихся адвайтистскими авторитетами по ключевым философским вопросам этой системы; труды Раматиртхи и Сваямпракашананды Сарасвати (XVII в.) и другие адвайтистские сочинения (об этом можно судить, например, по составу Индийского фонда Института восточных рукописей Российской академии наук, где хранятся рукописи названных трудов [12]). Веданта же, наряду с мимансой и в отличие от других ортодоксальных (не отвергающих священный характер Вед) школ – санкхьи, йоги, ньяи и вайшешики, – прямо опирается на текст Вед, тогда как другие школы, не отрицая авторитет Вед, строятся на независимых концептуальных основаниях [9, с. 20]. Веданта и миманса изначально были школами ведийской экзегетики и лишь потом трансформировались в философские школы [13, с. 224]. Заняв в XVIII в. центральное место в индийской философской мысли, адвайта и европейскими авторами стала восприниматься как ядро индийской философии, так что Гегель здесь всего лишь воспроизвел общее представление большинства европейцев о ней. В малоизвестной, но по-своему примечательной работе М. Бьёрншерны веданта (под коей понимаются главным образом учения упанишад) описывается как одна из стадий развития брахманизма: первая – это Веды (III–II тысячелетие до н. э.), вторая – веданта (XV в. до н. э.), третья – законы Ману, четвертая – пураны, пятая – упапураны и шестая – буддизм, который, согласно Бьёрншерне, представляет собой схизму брахманистской церкви (sic!) [14, S. 9–12]. Иными словами, воззрения, которые изложены в упанишадах и на которые опираются представители школы веданта, понимаются здесь как

центральные для индийской философии, так что все остальные учения выступают по отношению к ним как второстепенные, более или менее маргинальные и не имеющие того же значения, что и веданта. В Индии прославленный Мадхава (XIV в.) начинает свой главный труд – «Сарвадаршана-санграху» с изложения радикально неортодоксальных взглядов материалистов (cārvāka), за ними помещает главы о буддизме, джайнизме и системе Рамануджи (из чего видно, что она, согласно Мадхаве, очень далека от истинного учения, данного в священных текстах), а последнюю, XVI главу трактата посвящает адвайте Шанкары [15]. Однако не следует думать, что развитие индийской философии представляло собой постепенное завоевание адвайтой интеллектуального пространства Индии. Ситуация была значительно сложнее. Брахманы, хранители учения Вед и упанишад, скорее всего никогда или почти никогда не были единственной господствующей социальной стратой в Индии, а значит, и веданта не была единственным компонентом ядра индийской культуры. Усилению брахманского влияния поспособствовало только установление английского владычества, ибо именно ученых брахманов англичане в первую очередь брали в советники, и брахманы, естественно, передавали им *свое* видение принципов индийской культуры, сущности индийской философии и социального устройства Индии, в результате чего кастовая иерархия и брахманское понимание индийского общества, философии, религии, которые к 1750 г. были уже скорее чистой теорией, век спустя стали социальной и культурной реальностью [16, с. 19]. Иначе говоря, те представления об Индии, которые получили распространение на Западе к концу XVIII в., были обусловлены положением варны брахманов в индийском обществе – причем, следует особо подчеркнуть, не *реальным* ее положением, а *идеальным*, тем, которое соответствовало собственным воззрениям брахманов на идеальную социальную структуру. Когда Артур Шопенгауэр говорит, что «Веды и Пураны для всего познания действительного мира, который они называют тканью Майи, не знают лучшего и не употребляют чаще другого сравнения, чем сон» [17, с. 56], он фактически ссылается на брахманскую интерпретацию *шрути*.

Как видим, Гегель, создавая свою концепцию мировой истории, опирался в части, касающейся индийской культуры, на совершенно определенное ее истолкование, обусловленное конкретными социальными причинами – разрывом между реальным и идеальным социальными статусами у варны брахманов и положением брахманов как советников при английской колониальной администрации. Другой же причиной, обусловившей место индийской цивилизации в его концепции мировой истории, было положение самого Гегеля в интеллектуальном поле Запада. Как отчасти было показано выше, взгляды Гегеля и немецких романтиков на культуру Востока были противоположны: классик немецкой философии видел в культурах Востока «детство человечества», делавшего еще первые шаги по пути прогресса (прежде всего прогресса свободы), романтики же искали на Востоке решений тех проблем, которые стояли перед западной культурой (то же самое было предметом их

поисков в античной культуре). Сам Фридрих Шлегель писал, что «обращение к античности порождено бегством от удручающих обстоятельств века», но «древняя история необходима для объяснения современности» и для этого необходимо не подражать слепо формам античного искусства, а усвоить их дух и реализовать его, насколько это возможно, в своих собственных, оригинальных произведениях [18, с. 47]. Как сказано выше, в романтизме древность идеализировалась как эпоха, когда философия, наука, поэзия не разделялись еще так жестко, как сейчас, и пребывали в том единстве, восстановление которого сами романтики считали своей задачей. «Романтическая поэзия – это прогрессивная универсальная поэзия, – писал Шлегель. – Ее назначение заключается не только в том, чтобы снова объединить все разъединенные жанры и слить поэзию с философией и риторикой. Она должна также частью смешать, частью соединить поэзию и прозу, гениальность и критику, *Kunstpoesie* и *Naturpoesie*, придать поэзии жизненность и дух общительности, а жизни и обществу – поэтический характер, наполнить и насытить формы искусства самородным познавательным материалом и оживить колебаниями юмора» [19, с. 56]. Людвиг Тик говорил, что «истинная история поэзии – это история духа», которую невозможно понять без понимания не только античности, но и поэтических традиций Востока [20, с. 108–109]. Многим европейским интеллектуалам той эпохи Индия представлялась как колыбель не только человечества как биологического вида, но и всей человеческой культуры. М. Бьёрншерна находит в индийской философии предвосхищение идей современной ему философии и науки Запада [14, S. 30–40].

Отношения между философией Гегеля и мировоззрением романтизма – отдельная проблема, еще требующая специального изучения. Однако, опираясь на представления ученого о развитии искусства, можно предположить, что учение его было отчасти также и реакцией на романтизм. Искусство в своем развитии, согласно Гегелю, как известно, проходит три стадии: символическую, классическую и романтическую, – и только на второй из них искусство является подлинным. «Романтическое искусство знаменует собой распад, гибель искусства: мысль и рефлексия обгоняют художественное творчество, которое закономерно уступает место другим видам духовной деятельности» [8, с. 176]. Романтический поиск на Востоке или в античности решений тех проблем, которые встали перед тогдашней Европой, с этой точки зрения представлялись бесплодными: решения надо искать, основываясь на материале собственной культуры и не заимствуя их извне. С другой же стороны, концепция Гегеля в целом «универсальна», в ней он пытался охватить мыслью развитие мира в целом – не только исторический процесс, но само развитие Вселенной как рациональный процесс, и история в этом контексте не могла не представлять тоже как процесс, происходящий по законам диалектической логики, сформулированным Гегелем в «Науке логики» и других трудах.

В гегелевской философии истории – в той ее части, которая касается Индии, – влияние адвайта-веданты, шедшее через английских индоло-

гов (Колбрук), соединилось с влиянием романтизма, причем если от романтизма Гегель отталкивался негативно, отрицая его фундаментальные представления и критикуя их, то адвайту он принял так же, как принимали ее современные ему образованные брахманы, – как ядро индийской культуры, которая, как и другие культуры, остается в его концепции неизменной в своих основах: могут меняться какие-то детали, внешние особенности, но суть ее всегда одна и та же.

Это мнение о неисторичности Индии широко распространилось на Западе. Ярko проявилось оно, в частности, у Освальда Шпенглера. «Индийская культура, идея (браминской) нирваны которой является самым решительным выражением абсолютно аисторической души, какое только может быть, никогда не обладала хотя бы малейшим ощущением «когда» в каком бы то ни было смысле», – писал он [21, с. 138]. Один из крупнейших индологов XIX в. Фридрих Макс Мюллер полагал, что сама индийская культура сформировала в характере индийцев созерцательность, пассивность, восприятие мира как сновидения, не заслуживающего того, чтобы относиться к нему всерьез [22, р. 116]. Истоки же этого представления – в противостоянии Гегеля романтизму как философскому направлению, ищущему решения стоящих перед западной культурой задач за ее пределами (на Востоке или в античности), и в некритическом (однако естественном в тех обстоятельствах) восприятии им брахманского описания индийской культуры как адекватного и полного отражения ее существенных черт.

### Литература

1. *Schlegel F.* Essai sur la langue et la parole des Indiens / trad. par M. A. Mazure. – Paris : Parent-Desbarres, 1837.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. А. М. Водена. – СПб. : Наука, 2005.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975.
4. *Ольденбург С. Ф.* Основы индийской культуры / С. Ф. Ольденбург // Ольденбург С. Ф. Культура Индии / сост. и предисл. И. Ю. Крачковского. – М. : Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 20–40.
5. *Медведев Е. М.* Опыт исследования древнеиндийской общины по данным топонимики / Е. М. Медведев // Индия в древности / под ред. В. В. Струве и Г. М. Бонгард-Левина. – М. : Наука, 1964. – С. 218–230.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993.
7. *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше : революционный перелом в мышлении XIX века / К. Лёвит. – СПб. : Владимир Даль, 2002.
8. *Гулыга А. В.* Гегель / А. В. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1970.
9. *Чаттерджи С.* Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М. : Селена, 1994.
10. *Мешков В. М.* Почему Г. Гегель «не увидел» древнеиндийской метафизики? / В. М. Мешков // Гуманитарий : актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. – 2013. – № 3. – С. 61–66.

11. Мухутдинов О. М. Гегель и логика истории / О. М. Мухутдинов // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. – 2004. – Вып. 5. – С. 167–183.
12. Посова Т. К. Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН / Т. К. Посова, К. Л. Чижикова. – М. : Вост. лит., 1999.
13. Шохин В. К. Школы индийской философии : период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.) / В. К. Шохин. – М. : Вост. лит., 2004.
14. *Vjörnstjerna M.* Die Theogonie, Philosophie und Kosmogonie der Hindus. – Stockholm : P. A. Norstedt und Söhne, 1843.
15. The Sarva-Darśana-Saṃgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Madhava Acārya / transl. by E. B. Cowell and A. E. Gough. – 6<sup>th</sup> edition. – Varanasi : The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1961.
16. Ванина Е. Ю. Исторический обзор / Е. Ю. Ванина // Индия : страна и ее регионы / под ред. Е. Ю. Ваниной. – М. : Эдиториал УРСС, 2000. – С. 12–38.
17. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; пер. с нем. Ю. И. Айхенвальд. – Минск : Харвест, 2005.
18. Шлегель Ф. О значении изучения греков и римлян / Ф. Шлегель // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / под ред. А. С. Дмитриева. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – С. 47.
19. Шлегель Ф. Из «Атенеиских фрагментов» / Ф. Шлегель // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / под ред. А. С. Дмитриева. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – С. 55–59.
20. Тик Л. Любовные песни немецких миннезингеров / Л. Тик // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / под ред. А. С. Дмитриева. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – С. 108–117.
21. Шпенглер О. Закат Европы : очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1993.
22. Max Müller F. India : What can it teach us? – N.Y. : Funk & Wagnalls, 1883.

*Институт восточных рукописей Российской академии наук*

*Бурмистров С. Л., доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии*

*E-mail: arrakis2001@yandex.ru*

*Tel.: (812) 583-6783, 8-951-668-3340*

*Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences*

*Burmistrov S. L., Doctor of Philosophical Sciences, Leading Researcher of the South Asian Studies Section of Central Asian and South Asian Studies Department*

*E-mail: arrakis2001@yandex.ru*

*Tel.: (812) 583-6783, 8-951-668-3340*