

На правах рукописи

Хазанов Олег Владимирович

**Феномен религиозного историзма:
некоторые подходы к пониманию
еврейской и индийской традиций**

07.00.09 – историография, источниковедение
и методы исторического исследования

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Томск 2002

Работа выполнена на кафедре истории древнего мира, средних веков и методологии истории исторического факультета
Томского государственного университета

Научный руководитель
кандидат исторических наук, доцент Мучник Виктор Моисеевич

Официальные оппоненты:

доктор исторических наук, профессор Рашковский Евгений Борисович
кандидат исторических наук, доцент Колодий Наталья Андреевна

Ведущая организация
Новосибирский государственный педагогический университет

Защита состоится 17 января 2003 г. в 15.00 на заседании диссертационного совета Д 212.267.03 при Томском государственном университете (634050, г. Томск, пр. Ленина 36, ауд. 41).

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Томского государственного университета.

Автореферат разослан «14» декабря 2002 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор исторических наук

В.П. Зиновьев

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Постановка проблемы. История цивилизаций Востока насчитывает уже не одно тысячелетие. И на всем протяжении этого длительного периода их становления и развития большое влияние на формирование уникального и неповторимого облика каждой из них оказывала религия. Религия определяла как образ жизни, так и образ мышления народов – создателей восточных цивилизаций. Поэтому ее роль в их судьбе трудно переоценить. Что касается аспекта данного влияния, оказавшегося объектом моего исследования, то он пока не получил должной разработки в отечественной исторической науке. Вопрос об особенностях *религиозного историзма* находится на пересечении нескольких гуманитарных дисциплин: истории, исторической теории, исторической психологии, культурологии и религиоведения. Он представляет собой очень сложный и чрезвычайно многомерный феномен, ухватить который в виде строгого и однозначного определения представляется задачей весьма нелегкой. И все-таки я попробую предложить некоторый вариант такой дефиниции, которая включала бы в себя максимальное множество проявлений данной формы человеческого сознания. Итак, под религиозным историзмом я предлагаю понимать *представления людей, принадлежащих к той или иной культурной общности, о прошлом, его связи с настоящим и будущим, включенные в состав их религиозного сознания в целом, и определяемые в основных своих параметрах присущей данной общности религиозной системой.*

Актуальность и научная значимость исследования. Феномен религиозного историзма интересен тем, что здесь, как, пожалуй, нигде более, религиозное сознание вступает в контакт с реальным опытом человека, с опытом пережитого. И преломляясь сквозь призму сакрализованного восприятия действительности, этот опыт оказывается удивительным образом интерпретирован. В нем обнаруживается тот *смысл*, который вне контекста пересечения "профанного" и "сакрального" кажется нам наивным, абсурдным или просто непонятным. Обретение особого *смысла истории* обусловлено уникальной психологической природой религии, обладающей удивительной проникающей в сознание людей силой. Именно возможность адекватным образом воспринять раскрываемый религией *смысл истории*, по моему убеждению, не в последнюю очередь обуславливает ее притягательность для представителей различных цивилизаций и по сегодняшний день.

Религиозный историзм был первой формой исторического сознания. Зародившись в глубокой древности, он эволюционировал вместе с развитием общих представлений людей о себе, своей роли и месте в истории. В качестве своеобразного "архетипа" религиозный историзм определяет и многие черты современного мировоззрения. Иногда, будучи

имплицитно вкрапленным в представления о движущих силах исторического процесса, или о существующей в основе любого общества системе ценностей. Иногда он даже является основной доминантой той или иной концепции, прямо декларируемой ее автором. Таким образом, религиозный историзм может проявляться как на уровне четко оформленных концептуальных схем, так и на уровне подсознательных установок, вербализуемых в текстах самого различного плана и выявляемых через широкий культурный контекст.

Актуальность изучения данного феномена определяется также его слабой изученностью. Это касается как отечественной исторической науки, так, хотя в меньшей степени, и зарубежной. Причины такого положения следующие. Это, во-первых, относительно низкий уровень отечественного религиоведения, которое долго развивалось под знаком идей "научного атеизма". А без использования результатов религиоведческих исследований невозможно адекватным образом анализировать данную сферу исторического сознания. Вторая причина кроется в сохранении европоцентристской и позитивистской установки по отношению к религии. Это характерно не только для отечественного религиоведения, но и для западного, сформировавшегося во многом под знаком идей, заложенных еще в начале XX в. социологией религии М. Вебера. В рамках данной исследовательской парадигмы религиозное сознание рассматривается как некий пройденный этап в истории развития общественного сознания, своего рода "рудимент", уже почти расшифрованный "культурный текст", дальнейшая работа с которым не сулит прорыва в новое эвристическое пространство. Срабатывает следующая схема. В качестве исходной посылки принимается тезис о том, что религиозный историзм – это первая форма исторического сознания, зафиксированная еще в мифе. За данной формой следуют (здесь как раз и проявляется свойственная для позитивизма установка на последовательное проведение идеи прогресса) более сложные эмансипированные формы историзма. Поэтому чем меньше в исторических текстах мы обнаруживаем вмешательства потусторонних сил, тем более совершенной и развитой мы считаем такую форму историописания. Именно такие формы историзма заслуживают, по нашему мнению, серьезного изучения. И, наконец, проявление религиозности у поздних авторов рассматривается как регресс.

Такая модель рассмотрения феномена историзма возможна, я бы даже сказал необходима. Но она не должна быть единственной. Поэтому одной из, правда напрямую не сформулированных, задач своей работы я поставил показать эвристическое значение религиозного историзма.

Объектом исследования выступает феномен религиозного историзма в целом, а **предметом** – еврейский и индийский религиозный историзм с момента зарождения и вплоть до XX в. Особое внимание

уделено процессу становления нового религиозного историзма в период модернизации восточных обществ.

В этот период времени к еврейской и к индийской традициям существовало множество самых различных подходов. Я остановился только на некоторых из них. Сделанный выбор был обусловлен несколькими соображениями. Во-первых, и это, наверное, главное, мне хотелось рассмотреть, прежде всего, те подходы, в которых нашли свое отражение религиозно-мистические учения, ставшие по многим своим параметрам сущностными в определении общего облика каждой из традиций. Имеется в виду Каббала и Веданта.

Во-вторых, было желание отразить в работе размышления тех авторов, чьи идеи продолжают играть заметную роль в каждой из традиций, к которым они принадлежали. Поэтому главными персонажами, чьи религиозно-исторические взгляды были проанализированы, стали Рав А.И. Кук, Свами Вивекананда и Шри Ауробиндо Гхош. Ибо их имена для евреев и для индийцев соответственно значат очень много и по сегодняшний день.

Цель и задачи исследования. Целью работы было на основании сравнительного исторического исследования двух культурных традиций обнаружить характерные черты религиозного историзма в целом. Конкретные же задачи, через решение которых достигалась поставленная цель, предполагали поиск ответов на следующие вопросы:

1. Какие конкретные формы принимал религиозный историзм в рассматриваемых традициях.
2. Каким образом традиции определяли характер исторических построений, возникающих на основании их религиозного осмысления.
3. Как сами эти построения сказывались на дальнейшем развитии традиций. Имеется в виду не только их внутреннее реструктурирование, но и внешнее распространение – "культурная диффузия", а иногда и активная экспансия.

Все эти проблемы, как представляется, особенно рельефно прорисовываются на фоне истории общественной мысли на Востоке в эпоху модернизации, когда связи таких явлений как "общественная структура" – "общественное сознание" и "общественное сознание" – "историческое познание" оказываются гораздо более динамичными, нежели то имело место на всем протяжении традиционного периода их существования. В частности, это проявилось в тесной связи многих новых религиозных течений с политикой, точнее, с движениями за национальное возрождение.

Что касается конкретно еврейской и индийской традиций, то в них новая национальная идея оказалась теснейшим образом связана именно с религиозным сознанием. Ибо в течение многих веков и даже тысячелетий оба народа не мыслили своего существования вне религиозного контекста. Поэтому естественно, что процесс национального

возрождения в идеологической сфере стал разворачиваться как процесс религиозной реформы. Подвергая качественному переосмыслению всю национальную традицию, и евреи, и индийцы должны были, прежде всего, обратиться к ее религиозным основаниям. Поэтому национальное, религиозное и историческое сознание являло собой в период модернизации диалектично развивающийся континуум, в котором изменение одного элемента немедленно приводило к изменению всех остальных.

Из сказанного выше следует, что изучение развития религиозно-исторической мысли в период модернизации необходимо тесно связывать с эволюцией общественной мысли в целом, а развитие последней – с изучением общего цивилизационного контекста. Это во многом определяет синтезный характер исследования, связанного с изучением проблем религиозного историзма.

Хронологические рамки работы предполагают рассмотрение еврейского и индийского религиозно-исторического сознания практически на всем протяжении их существования. Тем не менее, основной упор в работе был сделан на исследование их особенностей в период модернизации, или, по-другому, буржуазной трансформации восточных обществ в XIX-XX вв. Такого рода хронологический разрез позволил осуществить комплексное исследование феномена религиозного историзма в перспективе долгого и короткого времени, выявив в нем оба уровня, которые с определенной долей условности можно определить как "ментальный" и "идеологический".

Источники. В части, касающейся еврейской традиции, источниковая база работы состоит как из классических религиозных текстов, и прежде всего еврейского Священного Канона, или ТаНаХа, так и из различного рода комментариев к нему (Мишна, Талмуд, мидраши). Основной же сюжет, связанный с историей религиозного сионизма, представлен главным образом материалами, размещенными на сайте еврейской научно-просветительской организации «Маханаим» (<http://www.machanaim.org>). Это общество, находящееся в Иерусалиме, занимающееся исследованием и популяризацией наследия выдающегося еврейского мыслителя конца XIX – начала XX вв. раввина А.И. Кука, осуществляет перевод, комментирование и публикацию его работ. Помимо этого, мной использовались и другие издания работ Рава (Кук Авраам. Избранное Иерусалим, 1980. Он же. Философия иудаизма. Избранные статьи. Иерусалим, 1991).

Что касается сюжетов, связанных с анализом индийского религиозного историзма, то здесь в распоряжении исследователей также имеется весьма значительное количество источников. Источники, отражающие традиционные религиозные представления индийцев, (Веды, Упанишады, древнеиндийский эпос и т.д.) вводились в научный оборот

давно и исследованы на сегодняшний день довольно основательно. Правда, в том, что касается проблемы отражения в данных текстах специфических особенностей индийского историзма, то она отечественными индологами практически не рассматривалась.

В отношении наследия представителей неоведантизма ситуация обстоит следующим образом. До середины 80-х гг. в нашей стране они не издавались. С началом же либерализации произошел резкий всплеск интереса к различного рода литературе религиозного содержания. Активизировалось так называемое теософское или рериховское движение. В результате этого начался бурный процесс публикации как работ самих теософов, так и близких им по духу мыслителей и религиозных деятелей. Среди таковых оказались Свами Вивекананда и Шри Ауробиндо Гхош. Проблемы, которые они ставили в своих сочинениях, и решения, которые ими предлагались, чрезвычайно тесно пересекались с теософскими доктринами. Поэтому и сегодня в теософских обществах работы Ауробиндо и Вивекананды изучаются столь же тщательно, как и труды Е.П. Блаватской, А. Безант, Рерихов и др. В своей диссертации я не касался процесса данного взаимодействия. И теософское движение в ней практически не упоминается. Это связано с тем, что как говорилось выше, в центре моего рассмотрения оказались новые национальные религиозные учения, а не их универсалистские собратья. Свое внимание я сосредоточил на двух модернистских национально-религиозных учениях – ортодоксальном модернизме р. Кука и неоведантизме С. Вивекананды и Ш.А. Гхоша. Что касается последних, то многие их труды сегодня переведены и изданы большими тиражами. В своей диссертации я использовал для анализа следующие из них. Работы С. Вивекананды: «Веданта как религия будущего?», «Идеал карма-йоги», «Мой учитель», «Пара-Бхакти, или Высшее поклонение», «Практическая Веданта» «Джнана-йога». Работы Шри Ауробиндо Гхоша: «Духовное возрождение. Сочинения на бенгали», «Основы индийской культуры», «Откровения древней мудрости. Веды, Упанишады, Бхагавадгита», «Человеческий цикл», «Идеал человеческого единства», «Синтез йоги».

Степень изученности проблемы. Несмотря на сделанные выше замечания о недостаточной разработанности данного вопроса в отечественной исторической науке, нельзя утверждать, что настоящий предмет исследования является для нее абсолютно новым. У истоков исследования феномена религиозного историзма как объекта дискурсивного анализа стоит наш выдающийся философ и христианский мыслитель Н.А. Бердяев. Я имею в виду, прежде всего, его работу «Смысл истории». В данном и ряде других своих сочинений Бердяев приходит к некоторым выводам, которые сохраняют свое значение по сей день, и от которых мы можем отталкиваться, осуществляя собственные исследования в заданном русским философом направлении.

Н.А. Бердяев подчеркивал, что как таковой религиозный взгляд на историю в значительной степени на протяжении уже длительного времени определял лицо русской социальной и философской мысли. А говоря о природе исторического сознания в целом мыслитель утверждает: «"Историческое" имеет религиозную основу. Это является основной предпосылкой того, что основа исторического лежит в той или иной форме религиозного сознания» (Смысл истории. М., 1990. С. 69).

Дальнейшая разработка проблем религиозного историзма была в отечественной гуманитарии приостановлена по тем же самым причинам, что и исследования в области религиоведения в целом. Антирелигиозная пропаганда в условиях тоталитарного государства не могла не привести к замиранию научного творчества во всех связанных с религией дисциплинах. Особо пострадали исследования в области иудаики. Здесь к политике воинствующего атеизма добавилась еще и проводимая советским правительством политика государственного антисемитизма. Загнанная в своего рода гетто православная церковь, проявлявшая до революции интерес (хотя бы и в плане полемики) как к иудаизму, так и к иным религиозным доктринам, также перестала заниматься такого рода деятельностью, сосредоточившись на задаче самосохранения. Эта тенденция в церковной мысли продолжала действовать вплоть до начала в нашей стране в середине 80-х годов периода либерализации. В результате в условиях обретения обществом долгожданной свободы церковь оказалась абсолютно не готова к выстраиванию цивилизованного диалога с другими современными конфессиями. Единственным исключением из правила оказался выдающийся российский православный мыслитель о.А. Мень. Трагическая гибель о. Александра в 1990 г. отбросила русскую православную мысль далеко назад.

Возвращаясь к отечественному востоковедению, отметим, что оно постепенно приспособилось к существованию в условиях жесткого политического и идеологического диктата. Появились новые школы и направления. Это касалось в том числе индологии и иудаики. При рассмотрении конкретных сюжетов истории индийцев и евреев и описании конкретных черт их мировоззрения некоторые авторы, так или иначе, выходили на сюжеты, связанные с представлениями данных народов об их собственной истории и об историческом процессе в целом. Однако, специальных исследований, посвященных именно этой проблеме ни в отечественной ориенталистике, ни в отечественной историографии практически нет. Единственным известным мне исключением является работа советского, а теперь уже израильского востоковеда Й.П. Вейнберга «Рождение истории» (1993), посвященная в том числе раннему этапу развития и становления исторического сознания у народа Израиля. Что касается более поздних периодов, а относительно индийской традиции, то и

всего времени ее существования, здесь мы пока не имеем ни одного специального исследования.

Тем не менее, ряд авторов все же затрагивали в своих статьях и монографиях такого рода проблематику. Среди них можно назвать имя отечественного индолога В.А. Пименова. Его работа «Возвращение к дхарме» (1998), посвященная истории становления и развития индуизма и индийской религиозной философии, содержит ряд ярких концептуальных рассуждений, касающихся специфики традиционного индийского взгляда на историю. Кроме того, автор пытается объяснить исторический характер мировоззрения индийцев до эпохи модернизации сложившейся в индуизме системой ценностей. Некоторым образом на проблему традиционного индийского религиозного историзма выходил и Г.М. Бонгард-Левин. Из зарубежных авторов, чьи работы я использовал при анализе данного сюжета, следует назвать, прежде всего, А. Бэшема, Р.Н. Дандекара, Г. Вильсона.

Упомянутая выше работа Й.П. Вейнберга – «Рождение истории» – в гораздо большей степени по содержанию своему соответствует теме диссертации. Но для того ракурса, в котором предлагается рассматривать феномен традиционного еврейского религиозного историзма в данной работе, его исследование дает немного. Слишком "технический", а не культурологический характер оно носит. Разительный контраст книге Вейнберга составляют тексты, принадлежащие перу еврейского историка и историографа И.-Х. Иерушалми. Остается только сожалеть, что до сих пор не переведена на русский язык ставшая бестселлером на Западе его книга «Захор».

Из отечественных авторов, чьи работы, на мой взгляд, наилучшим образом схватывают культурные особенности феномена традиционного еврейского религиозного историзма, я бы, без всяких сомнений, на первое место поставил С.С. Аверинцева. С.С. Аверинцев удачным образом сочетает в своих исследованиях высочайшую гуманитарную образованность, научную точность с личным религиозным отношением к описываемой им реальности. Он во многом в восприятии религиозного историзма явился продолжателем подхода, сформулированного в отношении данного феномена Н.А. Бердяевым.

Теперь перейдем к проблеме освещенности в отечественной историографии сюжетов, связанных с трансформацией религиозного историзма в период буржуазной модернизации восточных обществ. Здесь, прежде всего, необходимо назвать имя замечательного российского ученого, безусловного лидера в области исследования изменений общественного сознания на Востоке в период модернизации, Е.Б. Рашковского. Его перу принадлежит целый ряд специальных и обобщающих работ, посвященных выявлению предпосылок и характерных черт трансформации восточного общественного сознания в целом и

исторического сознания в частности в данную эпоху. Сам Е.Б. Рашковский определяет цель одного из последних своих исследований, посвященного данной теме, как попытку «осмысления того исторического разлома, который переживало и продолжает переживать восточное сознание на протяжении последних двух веков» (Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока: XIX-XX вв. М., 1990. С. 94). В своих работах Евгений Борисович уделяет большое внимание процессу становления рациональности на Востоке, утверждению в общественном сознании народов Востока идеи ценности человеческой личности, и тому, как эти западные по своему происхождению идеи и установки инкорпорировались в историческое сознание носителей восточных цивилизаций. Однако гораздо меньше места в его статьях и монографиях отведено проблемам рождения в период модернизации национального самосознания "новых национальных мифов", каждый из которых содержал в себе как "рационалистическое зерно", так и построенное на базе традиционной метафизики знание. А ведь именно этими "мифами" во многом и определялась и продолжает определяться духовная атмосфера восточных обществ и новое историческое самосознание их народов.

Еще одна работа обобщающего плана и представляющая собой комплексное исследование развития экономических, политических, социальных и духовных структур стран Востока, которую мы не можем обойти здесь своим вниманием, это коллективная монография «Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного». Выпущенная издательством «Восточная литература» в 1984 г., она до сих пор не имеет себе равных по масштабу проведенных изысканий и сделанных на их основе обобщений. Книга содержит в том числе и раздел, посвященный трансформации общественного сознания в эпоху модернизации. Его материалы легли в основание некоторых предлагаемых мной в тексте диссертации объяснительных схем.

Что касается исследований, специально посвященных еврейскому и индийскому общественному сознанию периода модернизации, то здесь в отечественной ориенталистике наибольших успехов достигли индологи. Это проявляется как в количестве опубликованных по данной теме исследований, так и в качестве, глубине и детализации осуществленной их авторами проработки материала. Назову, прежде всего, тех авторов, чьи работы в наибольшей степени помогли мне в проведении собственных изысканий. Это В.В. Бродов, В.С. Костюченко, А.Д. Литман, А.В. Пименов, Р.Б. Рыбаков, А.А. Ткачева, Б.З. Фаликов, И.П. Чельшева, В.К. Шохин. Из названных авторов я особо выделил бы В.С. Костюченко и Б.З. Фаликова. В их работах не только анализируются философские, религиозные и политические идеи индийских реформаторов, но и их взгляд на историю. При этом проводятся интересные параллели с процессами, шедшими в то же самое время на Западе и в России.

Аналогичных работ, посвященных трансформации еврейского религиозного сознания, в отечественной историографии практически нет. Почти единственным исключением является вышедшее в издательстве Института востоковедения РАН очень небольшим тиражом монография С.М. Гасратян «История и идеология еврейского религиозного движения XIX-XX вв. (из предыстории государства Израиль)» (1999 г.). Работа, выполненная на достаточно высоком профессиональном уровне, в то же время отличается традиционностью, и я бы даже сказал, чрезмерной заидеологизованностью подходов к анализу национального и религиозного сознания. Иногда создается впечатление, что автор все еще боится той самой цензуры, которая довлекла над отечественными востоковедами в течении многих десятков лет господства марксизма в историческом познании.

Пример прямо противоположного по своему качеству и стилю исследования представляет собой историософское эссе, принадлежащее перу уже названного мной выше российского ученого Е.Б. Рашковского. «Дискурс о заблудившемся коне» (Восток. 2000. № 4.) – текст сколь краткий, столь и содержательно насыщенный. И хоть им невозможно исправить существующий в отечественном историописании пробел в области изучения предпосылок становления нового еврейского самосознания, тем не менее, шаг, осуществленный Евгением Борисовичем в данном направлении следует расценивать как весьма значительный и своевременный. В работе над первой главой диссертации, где речь идет о данных предпосылках, мной, наряду с названной статьей, были использованы материалы личных бесед с Е.Б. Рашковским, на что в тексте имеются соответствующие указания. Помимо этого я опирался на результаты исследований, проведенных западными и израильскими учеными (Ш. Авинери, Е. Сейдель-Май, Г. Фишман, А. Неер, Ш. Этингер, Л. Поляков, С. Дубнов, Б.-Ц. Динур, Н. Гидаль, Й.-Х Иерушалми).

И, наконец, в части, касающейся рассмотрения учения раввина А.И. Кука, неоценимым источником информации оказался интернет-сайт израильской научно-просветительской организации «Маханаим». Здесь, помимо источников, о чем речь шла выше, помещено большое количество публикаций, посвященных истории становления религиозного сионизма, месту и роли в нем р. Кука, концептуальному анализу его идей, в том числе и его историософских представлений. Кроме того, личное общение с некоторыми активными деятелями данного общества, и, прежде всего, с преподавателем Бар-Иланского ун-та д-ром П. Полонским, дало мне дополнительный материал – ряд статей и переводов, пока нигде не опубликованных, без которых работа над текстом диссертации была бы затруднена. Помимо этого, поскольку сам Пинхас Полонский является активным деятелем еврейской религиозной неоортодоксии и в своих работах осуществляет не только исследование, комментирование и

популяризацию идей р. Кука, но и их последовательное развитие, постольку его произведения явились для меня также и источником по истории нового еврейского религиозного историзма.

Неоценимую помощь в написании диссертации оказали также специалисты в области различных областей иудаики, знакомство и личный контакт с которыми был бы для меня невозможен без организационной и финансовой поддержки Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сефер». Это, прежде всего, профессора А.Б. Ковельман, А.Ю. Милитарев, Е.Б. Рашковский, А.Б. Синельников, И.С. Дворкин, М.Я. Вайскопф, А.Л. Львов, Л.А. Мацих, З. Элькин и др.

Новизна диссертационного исследования. В отечественной историографии феномен религиозного историзма является слабо изученным. Диссертация в определенной мере заполняет этот пробел и является первым в отечественной науке систематическим исследованием данного феномена, осуществленным в широкой историко-методологической перспективе. В работе показан процесс становления и трансформации еврейского и индийского религиозно-исторического сознания и на основе их сравнительно-исторического анализа выявляются характерные черты религиозного историзма в целом. Впервые проанализирован и обобщен позитивный опыт как отечественной, так, отчасти, и зарубежной исторической науки, касающиеся конкретных форм религиозного историзма – еврейского и индийского. Особый интерес в этом отношении представляет проведенный анализ еврейского религиозного историзма эпохи модернизации, построенный в том числе и на основе личного общения автора с современными его представителями.

Методологические основания работы. Подход, примененный к исследованию еврейского и индийского религиозного историзма, в значительной степени определяется традициями Томской историографической школы. Он предполагает рассмотрение различных форм исторического сознания в широком культурном контексте, в котором они зарождаются и развиваются, и который сами начинают в значительной степени определять. Автор исходит из того, что любая система взглядов на мир и место в нем человека, господствующая в том или ином социуме, основывается на его историческом опыте. А этот опыт в свою очередь в значительной мере обуславливает характер господствующих в обществе духовных ценностей, а также их иерархию. Как отмечает Б.Г. Могильницкий, «историческое сознание принадлежит к числу наиболее стойких цивилизационных признаков, аккумулируя исходящие из ментальных глубин духовные ценности, присущие определенной культурно-исторической общности. В этой связи следует подчеркнуть органическую связь и даже частичную совпадаемость понятий *историческое* и *этнонациональное сознание*» (Историческая наука и

историческое сознание. Томск, 2000. С. 37). Поскольку историческое сознание является одним из важнейших цивилизационных признаков, оно выражает господствующий в той или иной цивилизации тип культуры.

Методы исследования. Достоверность полученных в диссертации результатов достигается благодаря использованию различных исследовательских методов и методик. Наряду с основополагающим принципом историзма используются историко-генетический, идеографический и сравнительно-исторический методы. Кроме того, одним из основных исследовательских приемов в диссертации выступает междисциплинарный подход. Благодаря комплексному применению всех названных выше подходов и методов достигается репрезентативность основных положений и выводов диссертации.

Практическая значимость диссертации и использование полученных результатов. Основные положения исследования могут быть использованы в создании обобщающих историко-методологических исследований, в особенности, рассматривающих с междисциплинарных позиций проблему трансформации религиозно-исторических представлений в условиях модернизации. Они уже эффективно используются автором диссертации в читаемых им на историческом и культурологическом факультетах ТГУ спецкурсах. Полученные в диссертации результаты могут использоваться в качестве рекомендаций и в практической политике, особенно в части, касающейся проблем выстраивания межэтнического межконфессионального диалога, приобретших на современном этапе особую значимость.

Отдельные результаты исследования были представлены в качестве докладов на Региональной научно-практической конференция молодых специалистов «Природа, общество, человек» (Томск, 22–23 декабря 1995 г.), Региональной научной конференция «Европейские исследования в Сибири» (Томск, 10–11 декабря 1999 г.), Пятой Международной молодежной конференция по иудаике (С.-Петербург, 5–7 июля 2000 г.), Восьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике (Москва, 30 января–1 февраля 2001 г.), Всероссийской научной конференции «Историческое знание и интеллектуальная культура» (Москва, 4–7 декабря 2001 г.), Девятой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике (Москва, 4–6 февраля 2002 г.). Положения и выводы работы нашли также отражение в ряде статей.

Структура диссертации подчинена цели и задачам исследования. Работа состоит из введения, двух глав, заключения, списка источников и использованной литературы.

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** сформулированы цель и задачи исследования, обозначены его объект и предмет, определены хронологические рамки работы, раскрывается научная значимость и актуальность темы, установлена степень ее разработанности, дана характеристика источникам, обоснована новизна авторского подхода к проблематике, проанализированы методологические основания и методы исследования. Здесь также определяется то общее смысловое поле, на котором осуществляется сравнительно-исторический анализ двух форм религиозного историзма, проводится сопоставительный анализ процесса формирования еврейской и индийской цивилизаций, определяется общность идей Каббалы и Веданты, а также того места, которое они заняли в своих традициях.

Первая глава, «Еврейский религиозный историзм», посвящена развитию религиозно-исторических представлений в иудаизме с момента зарождения еврейской цивилизации и вплоть до наших дней.

В **первом параграфе**, «Еврейское общество в доиндустриальную эпоху. Формирование основ традиционного еврейского религиозного историзма», подробно разбираются особенности традиционного еврейского взгляда на историю, анализируются сформировавшиеся в еврейской национальной психологии установки на инновацию и на реализацию, и их тесная связь с еврейским религиозно-историческим сознанием. При этом проводится сравнительно-исторический анализ доминант еврейской культуры с установками, присущими иным цивилизациям – индийской, греческой, европейской.

Само оформление и позиционирование еврейского религиозного историзма как такового было по масштабам древности явлением уникальным. Отмечается, что особую роль в его формировании сыграл *миф*, который каким-то удивительным образом постоянно фокусировал сознание евреев на истории. Большинство традиционных культур характеризовалось, по меткому замечанию М. Элиаде, "отказом от истории". Замкнутый сам на себя миф, являвшийся по выражению К. Леви-Стросса, "машиной для уничтожения времени", обеспечивал тот духовный комфорт, для расставания с которым у многих народов уходили века и даже тысячелетия. "*Еврейский же миф*" представляется явлением совершенно особым. Не будучи еще ни на йоту подвергнут разъедающему воздействию "*логоса*", он оказался, если так можно выразиться, каким-то "чудесным образом" насквозь пропитан историей. На страницах Священного Писания мы наблюдаем разворачивание событий, связанных даже с легендарными периодами истории еврейского народа, как происходящих не в мифологических, а в конкретно-исторических времени и пространстве. Это отнюдь не означает, что у евреев уже на ранней стадии складывания их цивилизации формируется строгая историко-критическая рефлексия, и

"исторический миф" вытесняется "историческим логосом". Напротив, внимательнее отношение евреев к истории как раз во многом и определяется их национальным мифом. Именно в его последовательном воплощении в собственной истории профессор А.Ю. Милитарев видит уникальную особенность традиционного еврейства (Воплощенный миф? Размышления об исторической судьбе еврейства). Как отмечает Й.Х. Иерушалми, само божественное Откровение в еврейском религиозном сознании вписано в историю: «Постепенно, шаг за шагом, человек пришел к осознанию того, что Бог открывается в череде времен и событий... В религии Торы невозможно вообразить даже попытку бегства от истории. Она открыта навстречу истории, насквозь пропитана и до краев полна ею. История и вера Израиля невозможны одна без другой» (Историческая память в Писании и талмудической литературе // Новая еврейская школа. 2000. № 8. С. 47).

Очевидно, что евреи совершили подлинную революцию в восприятии времени. Оно оказалось разомкнутым, динамично-направленным, а не циклично-замкнутым. Это сделало его необратимым. Каждый его конкретный момент должен был проживаться человеком как уникальный и неповторимый. Так в еврейском религиозном мышлении утверждаются обе составляющих историзма уже в современном его понимании – идея *развития* и идея *уникальности*. Отсюда же, в том числе, вытекала и идея значимости каждой конкретной личности, живущей лишь в рамках определенного времени и через него, точнее через процесс ученичества в нем, входящей в жизнь вечную. И здесь следует обратить внимание на появление в ТаНаХе еще двух новаций, введение которых структурирует все его содержание. Это, во-первых, идея *единого человечества*, являющегося *объектом* Божественного Промысла. Сутью же второго положения является то, что согласно историософии ТаНаХа, *субъектом* истории как процесса изменения и преобразования мира может быть только *народ*, а не человечество в целом, с одной стороны, и не отдельный человек с другой. Человечество после "Вавилонской башни" оказывается разобщенным и более не способным к коллективному действию. Что же касается роли отдельной личности, то для нее с появлением представления о линейности и необратимости времени со всей остротой встала проблема смерти и ее преодоления. Праведник, каков бы он ни был, не властен над временем. Именно поэтому в обетовании, данном Богом Аврааму, сказано: «От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли» (Быт 18:18), а в пророчестве Исаяи (49:6) обетование повторяется вновь с важным дополнением к нему: «Я сделаю тебя светом для народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли». Поэтому Завет, заключенный на Синае, обращен не только к его "непосредственным участникам": «Ибо не только с вами одними я поставлю сегодня этот завет и этот клятвенный договор;

но как с теми, кто сегодня здесь с нами стоит перед лицом Господа, Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами сегодня» (Втор 29:14).

На рубеже эр ситуация в еврейском религиозно-историческом сознании начинает стремительно меняться. Можно сколь угодно долго пытаться отыскать и в поздних еврейских текстах некий иной тип историзма, но, так или иначе, факт остается фактом: с началом эпохи средневековья «историческое сознание еврейского народа начинает усматривать в динамике времен по преимуществу лишь прерывности и зияния: позади – священная библейская история, впереди (завтра, послезавтра, через тысячи лет?) обетованное искупление и освобождение Вселенной (*геула*) в Мессианском Царстве, а между ними – дурная бесконечность *галута*: переселения, оседания, погромы, исходы...» (Рашковский Е.Б. Дискурс о заблудившемся коне // Восток. 2000. № 4. С. 133). Такое отношение к истории и ко времени в целом сохраняется у евреев вплоть до начала эпохи Нового времени, когда под воздействием процесса модернизации рождается новый еврейский историзм, в том числе и историзм религиозный.

Второй параграф посвящен социальным и идеологическим предпосылкам становления нового еврейского религиозного историзма. При этом особое внимание уделено актуализации в новых условиях установок еврейской ментальности на *инновацию* и на *реализацию*, укорененных в традиционном взгляде евреев на историю.

Подробно разбираются две противоборствующие тенденции, действовавшие в еврейском обществе в период модернизации – тенденция на ассимиляцию, и – на сохранение национальной самобытности. Говорится о роли религиозного сионизма в формировании альтернативного ассимиляторскому направления, в рамках которого был сформулирован *новый еврейский национальный миф*, генетически восходящий к традиционному представлению о миссии евреев в мировом историческом процессе.

Обстоятельства складывались так, что в новых условиях роль представлений народа о собственном прошлом (реальном или воображаемом – это уже второй вопрос) в процессе его самоопределения возростала неимоверно. В силу этого история перестала быть фактом традиционного мифологического сознания, фрагментом органично слитым с другими сюжетами национального предания. Нарождающийся новый историзм должен был теперь обращаться не к народу, сознание которого погружено в атмосферу священнокнижия, а к нации, состоящей из индивидуальностей, мыслящих уже гораздо более рационалистично и стремящихся к свободному духовному самовыражению. Поэтому перед новым историзмом встала задача создания современного, соответствующего духу эпохи "национального мифа", отличающегося от мифа традиционного весьма своеобразной квазирационалистической

оснасткой. Особенность ситуации, в которой оказался еврейский историзм, состояла еще и в том, что XIX в. был периодом торжества подходов так называемой *Библейской критики*, интенсивно разрушавшей традиционный еврейский национально-религиозный миф. Очевидно, что новый еврейский историзм должен был стать "ответом" еще и на этот "вызов", ибо традиционная еврейская самоидентификация, сочетавшая в себе черты универалистского предназначения и национальной исключительности, полностью была основана на религиозном мировоззрении и укоренена в тексте Священного Писания. Из библейской историософии, предполагающей богоизбранность народа Израиля, вытекало, что у еврейского народа в истории есть *цель* существования и вне ее еврейский народ не имеет смысла. Стремительное разрушение фундамента традиционного священнописания поставило под знак вопроса и обоснованность еврейской национальной идеи. Превращение евреев в обычную нацию обесценивало в собственных глазах их бытие в этом мире. Обстоятельства, в которых оказались евреи в Европе в XIX в., заставляли искать новые "версии" национальной идеи, без которой в новых условиях уже не мыслила себе своего существования ни одна "нормальная" нация.

Третий параграф содержит подробный анализ историософской концепции раввина Авраама Ицхака Кука (1865–1935 гг.) – создателя уникального по своему масштабу и значению для последующих судеб иудаизма учения. Согласно убеждениям Рава, идеалы сионизма не могут реализоваться на практике должным образом, если не наполнятся новым религиозным содержанием. При этом определенного рода изменения должен претерпеть и сам иудаизм. Основой для преобразования всей еврейской жизни должна стать «модернизированная Каббала». Учение р. Кука по-другому еще называют «ортодоксальным модернизмом» или «религиозным сионизмом». Исходя из сформулированной им историко-философской концепции, он полагал, что пришло время сделать открытым доступное ранее лишь избранным знание еврейской мистической философии. Но и само каббалистическое учение должно быть определенным образом трансформировано. Один из важнейших аспектов данной трансформации состоит в применении традиционных каббалистических схем и подходов к реальной общественно-политической ситуации, а также в выстраивании на их основе широкой исторической перспективы, в которой еврейский народ мог бы переосмыслить свое место в современном мире. Таким образом, р. Кук формулирует новый религиозный подход к истории. На основании данного общего подхода Рав пытался понять роль и значение современных ему социальных, политических, культурных и религиозных течений, захвативших значительную часть евреев и приводивших многих из них к уходу из иудаизма. Попытаемся хотя бы коротко его изложить.

Начнем с того, что отметим очень существенный акцент, который р. Кук делает на особой избранности еврейского народа. Причем избранность раскладывается им на две составляющих: *бехира* и *сегула*. Первая определяется выполнением евреями божественных заповедей и в силу этого их способностью нести миру Божественный Свет. Вторая предполагает наличие у каждого еврея вне зависимости от его образа жизни и убеждений особой душевной структуры, позволяющей ему этот Свет обнаруживать. С точки зрения Рава, "неустраняемая избранность" (*сегула*) проявляется, прежде всего, в способности всех евреев реагировать на Божественный Свет, стремиться к Нему, отыскивая Его даже там, где, как может показаться, его в принципе быть не может, например в атеизме. Тем более это касается идеи необходимости восстановления национальной жизни в Эрец-Исраэль.

Выделим еще две очень важных категории, использованных р. Куком в его построениях. Это понятия *прат* и *кляль*, которые можно перевести со значительной долей упрощения как "частность", "индивидуальность" и "общность", "коллективность". Согласно учению р. Кука в иудаизме следует выделить две фундаментальные идеи: *идею божественную* и *идею религиозную*, в основе которых и лежит две выше названных категории. Обе они предполагают активное вмешательство Абсолютного Начала в бытие людей. Однако оно осуществляется на двух разных уровнях. Во-первых, на уровне *прат*, т.е. каждой отдельной человеческой личности. Во-вторых, и этот важный аспект заложен уже в тексте Танаха, оно осуществлялся также и на уровне *кляль*, т.е. народа. Причем, если человеку Бог раскрывается в его биографии, народу он раскрывается через его историю. Получается, что свой диалог со Всевышним человек должен выстраивать на двух уровнях – на уровне личном и на уровне национальном. Учение о Божественном Промысле на уровне личности р. Кук называет *религиозной идеей* в иудаизме, а учение о Промысле на уровне народа – *идеей божественной*. Далее эта общая схема опрокидывается р. Куком на конкретную историю. По его мнению, в период Первого Храма доминирующим в еврейском мировоззрении был уровень *кляль*. Отсюда такое внимание Танаха к истории. Но здесь крылась и определенная односторонность в развитии иудаизма. И, чтобы исправить "дефект" в еврейском миропонимании, Бог решает на время "отнять" у евреев уровень общенационального диалога. Поэтому весь период Второго Храма может быть охарактеризован как время неуклонного снижения у них ощущения национальной общности. К концу этого периода из иудаизма выделилось христианство, несущее в себе ярко выраженное индивидуальное начало. Его р. Кук предлагает рассматривать как "дар" евреев миру, состоящий в некоторой "порции" Божественного Света, который мир должен был вобрать и интегрировать в себе. За две тысячи лет существования

христианской цивилизации мир усвоил *религиозную идею*, а евреи исправили в себе уровень *прагматизма*, и теперь подошел момент, когда евреи должны восстановить в своем миропонимании роль *божественной идеи*, вернувшись к общенациональному диалогу с Богом на уровне *культуры*. Для этого им необходимо вернуться в Эрец-Исраэль, ибо вне ее у них нет своей истории. Для того, чтобы начать действовать, еврейскому народу нужен новый организм, и его созданием как раз и заняты молодые сионисты. Целью же этого "нового рождения" будет реализация на ином уровне *божественной идеи*, и через эту реализацию осуществление еврейским народом своей миссии, выраженной еще словами пророка Исаяи, – *нести Свет народам мира* (49:6).

Р. Кук уделял такое внимание возвращению евреев в Землю Израиля, поскольку, согласно его учению, самобытное еврейское творчество невозможно вне Эрец-Исраэль. Поэтому Рав Кук и его ученики, в первую очередь считали необходимым осуществить возрождение еврейской жизни в Земле Израиля на основании обновленного иудаизма. Модернизация еврейской религии должна была производиться путем синтеза традиционного еврейского вероучения, в центре которого была поставлена Каббала, с новейшими установками современного сознания. Главной же целью всех усилий являлось такое преобразование еврейского народа, в результате которого он смог бы через раскрытие на новом уровне *божественной идеи* передать миру "очередную порцию" Божественного Света. Таким образом, перед еврейским народом были поставлены задачи на ближайшие... сотни лет (Полонский П. Ортодоксальный модернизм и проблема эволюции иудаизма в учении рава А.И. Кука // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph4.htm>). Главное, что действительно удалось р. Куку, так это сформулировать *новый еврейский национальный миф*, типологически очень напоминающий аналогичные построения представителей интеллектуальной элиты других наций, культур и цивилизаций, переживавших процесс модернизации. Этот *миф* был значительно шире традиционной национальной идеи, заложенной в иудаизме, ибо предполагал, во-первых, гораздо более активное влияние евреев на окружающий мир (как в прошлом, так в настоящем и, особенно, в будущем), и, во-вторых, намного более интенсивную интеграцию в иудаизм идей в этом мире существующих, а в самом еврейском вероучении либо вообще непроявленных, либо проявленных очень слабо в его конкретных исторических формах. Рав Кук достаточно подробно прорабатывает механизм такого включения, предлагая считать данные идеи содержащимися в некоей "глубинной сущности" иудаизма, в его "идеальных корнях" или "божественных основаниях". И здесь он опять оказывается очень близок другим восточным реформаторам.

Вторая глава, «Индийский религиозный историзм», посвящена развитию религиозно-исторических представлений в Индии с момента

зарождения индийской цивилизации и вплоть до середины XX в. Она структурно симметрична первой и также состоит из трех параграфов.

В первом параграфе осуществляется реконструкция отношения индийцев к истории в доколониальную эпоху. Говорится о социальных и ментальных особенностях, присущих носителям индийской цивилизации и определивших аисторический характер традиционной индийской культуры. Проводится сравнение индийского и еврейского религиозного историзма.

Сами индийцы сегодня в своем подавляющем большинстве считают себя потомками индоариев, пришедших в Индию в последней трети II тыс. до н.э. Хотя в древнеиндийском эпосе, из которого берут начало представления индийцев о своем прошлом, и в пуранах, говорится о временах гораздо более древних. Тогда история богов и история людей непосредственно пересекались друг с другом. Но таков, очевидно, закон эпического жанра. Время в нем не играет той роли, которую оно приобретает в дальнейшем. Оно разделяет «мир профанный» и «мир сакральный», показывая недостижимость для обыденного сознания того временного континуума, в рамках которого «начиналась история». Точнее будет сказать, что у индийцев, в отличие от евреев, в период господства традиционного мировоззрения история вообще не имеет «начала». История рассматривалась как процесс вечного круговращения времени. Причем само время измерялось столь значительными величинами, что история неизбежно вытеснялась космогонией. Такой космогонической единицей в индуизме является *кальпа*, или, по-другому, «день Брахмы», равный «ночи Брахмы». Если перевести эту единицу в человеческое измерение, то она будет равняться 4 320 млн. земных лет. Но этим колоссальным по нашим понятиям промежутком традиционное индийское измерение времени не исчерпывалось. Есть еще и такие понятия как «год Брахмы», равный 360 таких «дней» и «ночей», а также «век Брахмы» продолжительностью 100 «лет». По окончании «века» вся Вселенная исчезает, точнее, она возвращается к изначальному абсолютно непознаваемому и непроявленному Мировому Духу. Происходит так называемая *махатпраля* – великое уничтожение. Но проходит еще ровно столько же времени, сколько длился «век Брахмы» и рождается новый Брахма, появляется упорядоченный космос, начинается новая *кальпа*.

Очевидно, что при таком измерении времени человеческая история теряет всяческий смысл. И здесь естественным образом возникает вопрос, а можно ли вообще определять такого рода представления как *историзм*. На мой взгляд, мы вправе ответить на него положительно. Только необходимо четко определить, что же в таком случае понимается под данным термином. Итак, под историзмом вообще я предлагаю понимать ***представления людей о процессах, происходящих во времени, в которых так или иначе принимает участие сам человек – на личном уровне или в составе какой-либо социальной группы***. Поскольку индийцы оперировали

такими темпоральными отрезками, в которых представить себе существование ни одной социальной группы невозможно, то их взгляд на историю можно было бы определить как аисторизм. Но здесь необходимо сделать одно пояснение, без которого название второй главы работы может показаться неадекватным. Индийский аисторизм – это тоже одна из форм историзма. По-европейски мыслящим исследователям трудно себе представить, что, несмотря на космическое измерение времени, в индийском религиозном историзме место человеку есть. Другое дело, каким образом понимается сам человек и через какое измерение времени, отраженное в его сознании, он определяет смысл своего бытия в этом мире. По мере приближения к Истине, человек утрачивал ощущение собственной индивидуальности, приходя к ощущению тождества с Абсолютным Началом: *«Этот мой Атман в моем сердце меньше, чем зернышко риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя... Этот мой Атман в моем сердце больше, чем земля, больше, чем воздушное пространство, больше, чем небо, больше, чем все эти миры. Все свершающий, все желающий, все обоняющий, все вкушающий, объемлющий этот мир, без речи, без забот – этот мой Атман в моем сердце, это – Брахман. В Него уйду я, уйдя из этого мира»* (Чхандогья-упанишада III, 14, 3). Повседневная же история неизбежно возвращала человека в профанный иллюзорный мир, закрывая от него истинное его предназначение. Это было, по всей видимости, одним из существенных препятствий к возникновению у индийцев традиции ее описания и осмысления.

Во втором параграфе разбираются социальные и идеологические предпосылки становления у индийцев нового взгляда на историю, пристекающие из процесса модернизации индийского общества. Исследуется роль в этом процессе реформированного индуизма, получившего в индологии название неоведантизма.

Радикальная трансформация индийского социума не могла не повлечь за собой изменения в области общественного сознания. Процесс социальной консолидации, все более набравший силу в Индии, начиная, по крайней мере, с первой трети XIX века, 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». Нечто подобное мы наблюдали и в еврейской традиции. Однако в Индии отношение к модернизации было гораздо более неоднозначным. Дело в том, что еврейский религиозный историзм позволял увидеть в наступлении новой эпохи черты реализации мессианского идеала. Индийские же мыслители могли увидеть в ней ярко выраженные черты века *Кали-юги*: смещение 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 гораздо более серьезным, и «ответ» на него предполагал более глобальную переоценку всей традиционной индийской системы ценностей.

В третьем параграфе подробно анализируются религиозно-исторические построения двух наиболее выдающихся представителей неоведантизма – Свами Вивекананды (1863–1902) и Шри Ауробиндо Гхоша (1873–1950), проводится сравнение их взглядов с учением р. Кука.

Так же как и р. Кук (в отношении своей религии), представители неоведантизма предлагали считать востребованные современным обществом идеи содержащимися в некоей "глубинной сущности" индуизма, а свою задачу видели в том, чтобы их там обнаружить и "прорастить" в виде новой живой ветви на "древо индуизма". Это касается, прежде всего, представления о самоценности человеческой личности, поддерживаемого всей совокупностью ценностей либерального общества, значимости материального аспекта жизни людей, а также идеи прогресса и идеи 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 соотнесения национального социокультурного опыта с претендующим на мессианизм опытом Запада. Именно из такого соотнесения у индийских религиозных реформаторов и рождалось новое представление о характере исторического процесса в целом и о месте и роли в нем индийской цивилизации.

Принцип единства бытия, воплощенного во множественность его конкретных манифестаций, являющийся фундаментальным и для традиционной мысли Индии, послужил основанием для развиваемой С. Вивеканандой идеи межконфессионального, межкультурного и межцивилизационного *диалога*. С этими идеями он выступил в 1893 г. на Всемирном конгрессе религий в Чикаго.

Вивекананда рассматривал европейскую традицию с ее ярко выраженным рационалистическим началом как важнейший фактор обновления индийской культуры, без которого он не представлял себе возможности дальнейшего продвижения индийцев по пути прогресса. Обращение к опыту европейцев должно было, по мнению Свами, помочь

преодолеть Индии ее отставание от Запада, прежде всего, в материальной сфере. Но он также прекрасно понимал, что сделать это будет невозможно, не отказавшись от ряда ставших традиционными догм, обычаев и представлений, без переосмысления места и роли человека в обществе, без выдвижения на первый план новых ценностей. Для этого Вивекананда предлагал обратиться не только к европейскому опыту, и даже не столько к нему, сколько к далекому индийскому прошлому, к тем временам, когда духовная мысль Индии была еще свободна от косной комментаторской традиции. Но обращение к прошлому в то же время имело целью не только критику косных установлений, искажающих "верное понимание истин, известных мудрецам древности". Оно ставило перед собой также задачу воспрепятствовать попыткам принизить это наследие, предпринимаемым с европоцентристских позиций.

С. Вивекананда главную свою задачу видел не в том, чтобы любым способом привить индийцам западный образ жизни и мышления, а в том, чтобы возродить у них свойственный им когда-то дух творчества, как духовного, так и материального. Причем возрождение это должно было осуществляться на национальной основе через отыскание в собственной культурной традиции тех смыслов, актуализировав которые в новых условиях можно было достичь поставленной цели. И в этом подход С. Вивекананды очень близок тому, что предполагал сделать в рамках своей традиции р.А.И. Кук. Как верно отмечает Б.З. Фаликов, – «роль Индии в мировой истории возрастала с каждым десятилетием, и Вивекананда снабдил ее тем, что было необходимо для выполнения этой роли, – чувством миссии». И далее: «Его учение пробуждало к жизни индивида и наделяло его свободой социально-исторического творчества, не отрывая в то же время от традиционных корней, давало современные модели поведения, одновременно усиливая его религиозную мотивацию» (Неоиндуизм и западная культура. М., 1994. С. 108). Таким образом, также как и в случае с р. Куком, мы можем говорить о формировании в индийском религиозно-историческом сознании в эпоху модернизации *нового национального мифа*.

Вивекананда по сути только обозначил тот путь, по которому должна была дальше продвигаться религиозно-философская и религиозно-историческая мысль Индии. Он также сделал и первые шаги по этому пути. У него нашлись последователи и продолжатели. Один из самых выдающихся из них – Шри Ауробиндо Гхош.

В отличие от Вивекананды, придерживавшегося 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 продолжает развивать идеи Вивекананды об особой "миссии" Индии в современном мире, отстаивая одновременно право индийцев на сохранение ими национальной самобытности, на уважение собственной культурной традиции.

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 "супрациональному 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 представителя немецкой культурно-исторической школы К. Лампрехта (1856–1915), о чем Ауробиндо сам писал на первых страницах «Человеческого цикла». Главный недостаток концепции Лампрехта с точки зрения Шри Ауробиндо состоял в том, что эта теория психологического цикла ничего не говорит нам о смысле сменяющих друг друга периодов, чем вызвана необходимость таких смен и какова конечная цель всего процесса. 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.

Гхош не просто заимствовал концепцию Лампрехта, он ее заметным образом преобразовал. Если Лампрехт стремился показать зарождение, развитие и разложение религиозного сознания, то Гхош рассматривает кризис религии 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 должно быть осуществлено объединение всего человечества.

Новый виток в развитии ни в коем случае не является повторением пройденного. И здесь Шри Ауробиндо 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 явственно обнаруживающей черты своего прихода в Индии. Современный ему момент жизни индийской цивилизации Ауробиндо рассматривает как переломный, раскрывающий перед индийским обществом различные альтернативы дальнейшего развития. При этом он, безусловно, признает величайшую социальную значимость истории, которая, по его мнению, еще более возрастает в переломные периоды жизни того или иного общества. Сумеют ли индийцы извлечь уроки из своего прошлого, осознают ли они для себя необходимость освоения опыта других цивилизаций – от этого, по мнению Гхоша зависит дальнейшая судьба не только Индии, но и человечества в целом.

Заключение содержит обобщение результатов проведенного исследования еврейского и индийского историзма. В нем отмечаются их общие и уникальные черты, делаются выводы об особенностях религиозного историзма в целом.

В чем действительно наблюдается принципиальное отличие между еврейской и индийской традициями до начала эпохи их буржуазной трансформации, так это в существовавшем в каждой из них представлении об истории, о ценности ее для раскрытия истины о мире, о направленности исторического времени и о масштабе его измерения. В этом смысле обе традиции являлись полнейшими антиподами. И тем интереснее нам было наблюдать процесс их сближения в период индустриальной модернизации восточных обществ. Здесь со всей очевидностью проявилась некая общая социологическая закономерность. «Идея истории» в ее новом понимании начинает все более уверенно внедряться в общественное сознание, по-иному определяя отношение восточных народов к себе самим и к окружающему их миру. Однако сколь бы радикальными не оказывались эти изменения, они не могут быть абсолютно элиминированы от существовавшей на протяжении многих веков традиции. Именно ею не в последнюю очередь будет задаваться тот сценарий, по которому пойдут все перемены. Поэтому, несмотря на то, что в тексте диссертации основное внимание было уделено рассмотрению нового религиозно-исторического сознания, сформировавшегося в восточных обществах в период их буржуазной модернизации, каждая из глав открывалась параграфом, где исследовались основы традиционного взгляда на историю, присущего представителям каждой из цивилизаций.

Авторские публикации по теме диссертации

1. Хазанов О.В. Неоведантизм и индийская традиция // Региональная научно-практическая конференция молодых специалистов "Природа, общество, человек". Тез. докл. Томск, 1995. С. 40.
2. Хазанов О.В. Индийская культурная традиция и концепция игры Й. Хейзинги // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 22. Томск, 1996. С. 183–201.
3. Хазанов О.В. Образ индийской культурной традиции в "Истории религии" А. Мень // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 24. Томск, 1999. С. 81–90.
4. Хазанов О.В. Мирозрение древних евреев в свете некоторых подходов к его реконструкции по текстам Танаха // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 25. Томск, 1999. С. 192–203.
5. Хазанов О.В. Некоторые размышления по книге Е.А. Торчинова "Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника" // Европейские исследования в Сибири. Вып. 2. Материалы региональной научной конференции. Томск, 2000. С. 143–146.
6. Хазанов О.В. О некоторых особенностях еврейского религиозного историзма до эпохи модернизации // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 26. Томск, 2001. С. 123–132.
7. Хазанов О.В. Установка на реализацию в еврейском религиозно-историческом сознании // Материалы Восьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Академическая серия. Вып. 8. Ч. 2. М., 2001. С. 293–299.
8. Хазанов О.В. Сравнительный анализ идей Каббалы и Веданты: поиск черт сходства // Еврейская мысль сквозь века. Сборник научных трудов по иудаике, еврейской истории и культуре. Вып. 5. Днепропетровск, 2001. С. 116–122.
9. Хазанов О.В. Еврейский религиозный историзм до эпохи модернизации: генезис и эволюция // Историческое знание и интеллектуальная культура. Ч. 1. Материалы научной конференции. М.: Общество интеллектуальной истории, Институт всеобщей истории РАН, 2001. С. 180–184.
10. Хазанов О.В. Еврейский религиозный историзм и некоторые особенности национального сознания // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 9. М.: ИВИ РАН-УРСС, 2002. С. 119–143.