

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2009  
том 10  
выпуск 3

---

*Издается  
с 1997 г.*

*Научный журнал*

*Выходит  
4 раза в год*

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием  
Русской христианской гуманитарной академии.  
Издается с 1997 г. С 2009 г. выходит 4 раза в год.

***Главный редактор***

Д. В. Шмонин

***Зам. главного редактора***

А. А. Ермичев

***Редакционная коллегия:***

Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,  
П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*), О. Е. Иванов,  
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлезов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.  
2009. Том 10. Вып. 3.— СПб.: Изд-во РХГА, 2009.  
ISSN 1819–2777

---

Печатается при финансовой поддержке  
Комитета по науке и высшей школе  
Правительства Санкт-Петербурга

## СОДЕРЖАНИЕ

### МАТЕРИАЛЫ ВТОРЫХ ВОСТОКОВЕДНЫХ ЧТЕНИЙ ПАМЯТИ О. О. РОЗЕНБЕРГА (РХГА, 11–12 ноября 2008 г.)

#### *Из истории российского востоковедения*

Воробьева-Десятовская М. И. «Великие географические открытия» русских ученых в Центральной Азии . . . . .	7
<b>Рудой В. И.</b> Вклад классиков Санкт-Петербургской буддологической школы в теорию источниковедения: подходы, методы и методики . . . . .	23
Ермакова Т. В. Вклад учеников академика ф. И. Щербатского в развитие буддологических исследований . . . . .	39
Четырова Л. Б. Буддизм в России: прошлое и настоящее . . . . .	50

#### *Философия и культурология Востока*

Колесников А. С. Возможна ли интеркультурная философия? . . . . .	59
Бурмистров С. Л. Учение Сурендранатха Дасгупты о культуре . . . . .	71
Островская Е. П. Комплексное исследование «Абхидхармакоши»: реконструкция категорий буддийской культуры (1980–2000-е годы) . . . . .	84
Харькова Е. Ю. Десять классических наук в тибетобуддийской культуре . . . . .	97
Кий Е. А. Дискуссия об инфернальных формах существования в «Вимшатике» Васубандху . . . . .	109

#### *Религиозные традиции Дальнего Востока*

Рысаков А. С. Конфуцианство как духовная традиция . . . . .	120
Толстоулаков И. А. Модернизационные мотивы в деятельности корейского религиозного общества Тонхак . . . . .	131
Филонов С. В. «Хочу служить я <i>шидичэнем</i> в Рассветном дворце императорском...» (некоторые аспекты даосской концепции <i>сяня-небожителя</i> ) . . . . .	141

#### *Общественная мысль и практика в странах Востока*

Шомахмадов С. Х. Буддийская концепция власти согласно теократической доктрине Нитирэна . . . . .	155
Лепехов С. Ю. Буддийская цивилизация и парадигма открытого общества . . . . .	161
Прокуденкова О. В. Институционализация русско-индийских культурных связей во второй половине XIX — начале XX века . . . . .	173
Островская Е. А. Транснациональная буддийская коммуникативная сеть: менеджмент религиозного конфликта . . . . .	185

## ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

<i>Шугуров М. В.</i> Научная рациональность и христианская мистика: от дивергенции к диалогу . . . . .	198
<i>Емельянов В. В.</i> Уровни реконструкции древней религии (на примере Месопотамии) . . . . .	215
<i>Кикнадзе Д. Г.</i> «Чудо, сотворенное святым отшельником»: рассказ из памятника средневековой литературы XIII века «Рассказы, собранные в Удзи» . . . . .	222

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Платонополис — 2009 ( <i>П. Нешитов</i> ) . . . . .	228
Историко-методологический семинар «Русская мысль» на базе Русской христианской гуманитарной академии ( <i>Н. Румянцева</i> ) . . . . .	230
Современный философский журнал «Хора» (Курск) . . . . .	233
Памяти Валерия Исаевича Рудого . . . . .	235
<b>Наши авторы.</b> . . . . .	238
<b>Аннотации.</b> . . . . .	240

С. Л. Бурмистров

## УЧЕНИЕ СУРЕНДРАНАТХА ДАСГУПТЫ О КУЛЬТУРЕ

Крупнейший историк индийской философии Сурендранатх Дасгупта ясно понимал, что философия является частью общей культуры и не может рассматриваться в отрыве от нее. Но культура как целое, в свою очередь, определяется в значительной мере особенностями ее составных частей — искусства, философии, религии и пр. В связи с этим перед Дасгуптой как мыслителем, принадлежащим к индийской культуре со всеми ее характерными чертами, вставал вопрос о специфике этой культуры, а значит, и проблема общего и различного в разных культурах. С этим был связан и вопрос о возможности наличия какого-то общего субстрата в разных культурах — тема, которой живо интересовались современник Дасгупты немецкий философ О. Шпенглер и английский историк А. Тойнби.

Дефиниций понятия «культура» существует огромное множество, и все они выделяют в общественном бытии человека существенные, реальные, но подчас совершенно разные особенности. «Используя термин “культура” в повседневном общении, мы часто подразумеваем лишь “высокие создания ума” — искусство, литературу, музыку, живопись, — пишет английский социолог Э. Гидденс. — В социологии понятие культуры включает в себя не только эти виды творческой деятельности, но и многое другое. Культура относится ко всему образу жизни членов общества. Она включает манеру одеваться, брачные ритуалы и семейную жизнь, трудовую деятельность, религиозные церемонии и проведение свободного времени. В нее входят также предметы, созданные людьми и представляющие для них ценность: луки и стрелы, плуги, фабрики и машины, компьютеры, книги и жилища»<sup>1</sup>. Таким образом, понятие культуры оказывается предельно широким, хотя Гидденс проводит четкое различие между ним и понятием общества: «Понятие “культура” можно отделить от понятия “общество”, но между этими концепциями существует чрезвычайно тесная связь. “Культура” имеет отношение к образу жизни членов данного общества — их привычкам и обычаям, а также к материальным благам, которые они производят. “Общество” подразумевает систему взаимоотношений, связывающую индивидов, принадлежащих к общей культуре.

---

<sup>1</sup> Гидденс Э. Социология. URL: [http://ihtik.lib.ru/sociology\\_6\\_janv2005/sociology\\_6\\_janv2005\\_281.rar](http://ihtik.lib.ru/sociology_6_janv2005/sociology_6_janv2005_281.rar) (дата обращения 15.04.2006).

Ни одна культура не может существовать без общества, но также и ни одно общество не может существовать без культуры»<sup>2</sup>. Социум и культура суть взаимосвязанные, но все же различные феномены, воздействующие друг на друга.

Свое понимание культуры дает польский социолог П. Штомпка. Он вводит понятие межличностного поля, состоящего, по его концепции, из четырех компонентов: идеал, нормативы, интеракции и возможности. «Взаимосвязанная сеть идей (верований, доказательств, дефиниций) составляет идеальное измерение поля, его “социальное сознание”. Взаимосвязанные сети правил (норм, ценностей, предписаний, идеалов) образуют нормативное измерение поля, его “социальные инструкции”. И идеал, и нормативное измерение вносят свой вклад в то, что традиционно рассматривается как культура»<sup>3</sup>. В другой своей книге он пишет: «Все люди живут по-разному, но в границах каждого общества существует определенный, свойственный членам данного общества *способ жизни*, формирующий те образцы действий и мыслей, которые становятся обязательными для всех. *Внешняя гетерогенность*, разнородность между разными обществами и *внутренняя гомогенность*, однородность, определяющая единство действий и мыслей внутри каждого такого сообщества, — таковы две константы, которые связывает между собой и объединяет понятие культуры»<sup>4</sup>.

Как видно, культура в целом определяется как известный стиль жизни или, точнее, совокупность (естественно, конечная) таких стилей, характерная для данного общества. Штомпка при этом акцентирует внимание на том, что у Гидденса не подчеркнуто: на образе мышления, свойственном носителям данной культуры. Культура, по определению польского ученого, — это не только то, что люди делают или чем они обладают, но также и то, что они думают<sup>5</sup> (и, от себя добавим, *как* они думают).

В обоих случаях культуру рассматривают, так сказать, «извне», с позиций ее структуры, функций отдельных элементов этой структуры, ее исторического развития, соотношения разных ее компонентов. Но обе эти концепции — современные, созданные под влиянием новейших социологических и культурологических исследований для анализа и обобщения фактов как прошлого, так и современной жизни, но главное — под влиянием современных научных парадигм в социологии, культурологии и других гуманитарных и общественных науках. Они опираются на концепции более старые, в чем-то давно отвергнутые, но все еще в какой-то степени сохраняющие признание на периферии современной науки. Одной из таких теорий была теория О. Шпенглера, от которого, как будет показано ниже, Дасгупта заимствовал некоторые существенные черты своей философии культуры.

Культура для Шпенглера представляет собой живой организм. «Культуры суть организмы, — пишет он. — Всемирная история — их общая биография. Огромная история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точное подобие микроистории отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка»<sup>6</sup>. У каждой культуры, следовательно, есть те же самые, что и у живого

---

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений / пер. с англ. под ред. В. А. Ядова. — М., 1996. — С. 30.

<sup>4</sup> Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / пер. с польского С. М. Червонной. — М., 2005. — С. 245.

<sup>5</sup> Там же. С. 268.

<sup>6</sup> Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. К. А. Свасьяна. — М., 1993. — С. 262.

организма, стадии развития, и на первых из них она сохраняет живость, активность, открытость новому, тогда как в «старости» она костенеет, становится инертной и ригидной — в терминах Шпенглера, превращается в *цивилизацию*, уже лишенную живости восприятия и заменившую ее рутинной.

В известной степени это воззрение принимает и Дасгупта, что показывает, насколько велико было влияние западной философии на индийскую в XIX–XX вв. Однако у него цивилизация, будучи косной и инертной, представляет собой не стадию развития этноса, а одну из форм его бытия. Под цивилизацией Дасгупта понимает всю совокупность внешних средств удовлетворения человеческих потребностей — технику, науку, политические институты, способы организации производства, структуру общества и т. п.<sup>7</sup> В понятие цивилизации входит у него, таким образом, все, что не имеет прямого отношения к высшему Я и определяет только формы функционирования эмпирической личности. То, что усваивается человеком в процессе социализации, оставаясь, тем не менее, подверженным изменениям и не затрагивающим глубинные основы личности, относится к области цивилизации. Влияние Шпенглера прослеживается здесь в том, что Дасгупта под цивилизацией понимает все то, что не входит в сущность истинного Я. Цивилизация связана у немецкого философа с рассудочным познанием, тогда как культура (как стадия развития этноса) не ограничена одним только рассудком и использует также и другие формы познания — художественное познание, интуитивное постижение и т. п. (все это хорошо видно в философии Бергсона). «Рассудок, система, понятие убивают, “познавая”. Они превращают познанное в застывший предмет, позволяющий измерять себя и расчленять. Созерцание одушевляет. Оно включает единичное в живое, внутренне прочувствованное единство. Поэзия и историческое исследование родственны, счисление и познание — тоже»<sup>8</sup>. Логико-дискурсивное познание у Шпенглера понимается как нечто вторичное по отношению к созерцанию, культура же строится именно на созерцании, и когда первичная интуиция природы, характерная для данного этноса, угасает, ее замещает логическое познание — счисление и научное исследование, составляющее суть цивилизации.

Естественно, трудно не увидеть здесь влияния более ранних романтических концепций, предполагающих, что истинное познание природы — это познание индивидуальное, не подводящее познаваемый объект ни под какие категории и дающее знание о нем как об уникальном индивиде, а кроме того, это знание не предполагает четкого разделения субъекта и объекта, граница между которыми на высших уровнях познания вообще исчезает. Это во многом согласуется с рядом положений адвайты, в которой познание Брахмана не является познанием в узком смысле слова, требующим разделения субъекта и объекта и независимости их друг от друга, а представляет собой слияние индивидуальной души и Брахмана или, точнее, осознание душой ее изначального тождества со Словом. Однако в адвайте разные индивиды в основе своей тождественны также и друг другу — ибо все они тождественны Брахману. В романтизме же, напротив, каждая душа индивидуальна и неповторима, и уже в раннем романтизме подчеркивается роль творческих способностей в индивидуализации отдельной личности<sup>9</sup>. Это видно

<sup>7</sup> Dasgupta S. N. The meaning of culture // Dasgupta S. N. Philosophical essays.— Calcutta, 1941.— P. 350.

<sup>8</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 259.

<sup>9</sup> Spreu A. Jacob Grimm: Tradition, Innovation und Traditionsbruch // Sprache, Mensch und Gesellschaft — Werk und Wirkungen von Wilhelm von Humboldt und Jacob und Wilhelm Grimm in Vergangenheit und Gegenwart / hrsg. von A. Spreu und W. Bondzio.— Berlin, 1986.— Teil 1. S. 31.

и в учении Шпенглера, для которого разные культуры были столь же уникальными, как и разные личности, и каждая культура имела собственный характерный облик, черты которого прослеживаются в любом порождении данной культуры. Цивилизация же сглаживает все различия, фаза цивилизации в развитии любого этноса имеет одни и те же характерные свойства, так что, вступая в эту фазу, этнос теряет присущие ему индивидуальные черты; на стадии цивилизации все этносы одинаковы.

Эта мысль прослеживается и у Дасгупты. «Перед нами,— пишет он,— непрерывная история развития цивилизации в разных странах и у разных народов»<sup>10</sup>. Цивилизация, таким образом, представляет у индийского мыслителя материальную сторону культуры (в широком смысле слова), в принципе одинаковую у всех народов и развивающуюся самостоятельно, независимо от индивидуальных особенностей данного этноса и существующую по своим законам. Цивилизация как материальная сторона жизни общества и человека понимается здесь как несущественная для самоопределения личности; она, безусловно, предъявляет к человеку известные требования, но они не являются настолько императивными, чтобы их невозможно было проигнорировать, и тот, кто подчиняется ей, теряет способность понимать самого себя и быть собой. По мнению Дасгупты, за блага, которые цивилизация дает, она берет слишком большую цену — подчинение человека технике, формам внешней для его личности социальной организации и т. п.<sup>11</sup> Культуру также нельзя понимать и как чисто интеллектуальную сторону цивилизации, ибо в этом случае она была бы полностью зависимой от последней, что делало бы невозможной, помимо всего прочего, и человеческую свободу<sup>12</sup>. Поэтому подлинное понимание сути культуры требует интерпретировать ее как «все духовное содержание индивида или народа»<sup>13</sup>. Культура, таким образом, не имеет прямого отношения к науке, технике, социальным структурам и т. п., хотя и может быть связана с ними, может тем или иным путем воздействовать на них, но в принципе остается самостоятельной сферой бытия — и человеческого, и социального.

Интересно, что в связи с проблематикой философии культуры Дасгупта уделил особое внимание анализу естественных наук в древней Индии и сравнению их развития и специфических черт с таковыми же в других древних цивилизациях и в современном мире. В отличие от современности, у древних индийцев внимание уделялось главным образом исследованию сознания, философской и религиозной деятельности, а не изучению внешнего мира<sup>14</sup>, так что и естественнонаучное исследование всегда определялось религиозными парадигмами. Естественные науки основывались в древней Индии главным образом на наблюдении и логических выводах из него, экспериментальный же метод был распространен очень мало и использовался разве что в медицине<sup>15</sup>, однако и там развитие организма рассматривалось как чисто механический процесс, движущим началом которого считалась невидимая и не поддающаяся материальному изучению душа<sup>16</sup>. Таким образом, полагает Дасгуп-

---

<sup>10</sup> Dasgupta S. N. The meaning of culture. P. 351.

<sup>11</sup> Ibid. P. 352.

<sup>12</sup> Ibid. P. 353.

<sup>13</sup> Ibid. P. 355.

<sup>14</sup> Dasgupta S. N. Natural science of ancient Hindus.— New Delhi, 1987.— P. 2.

<sup>15</sup> Ibid. P. 63.

<sup>16</sup> Ibid. P. 76.

та, в древней Индии высшим предметом познавательной деятельности была душа, сознание, Брахман, освобождение, а не материальный мир, который важен в лучшем случае как поле для религиозной практики. В этом главное отличие древнеиндийской цивилизации от цивилизации современного Запада, весь интерес которой состоит лишь в том, чтобы сделать посюстороннюю, земную жизнь человека более удобной и комфортной<sup>17</sup>. Естественно, ничего плохого в этом нет, но ровно до тех пор, пока интерес к *этой* жизни не замещает собой интерес к *той* жизни, к обретению радикально иного онтологического статуса, ибо отказ от попыток проникнуть за пределы профанного мира в сферу сакрального привязывает человека к ограниченному земному бытию и не дает ему перспективы освобождения.

Важно отметить, что, говоря о культуре, Дасгупта имеет в виду прежде всего индийскую культуру и делает свои выводы о сущности культуры вообще, основываясь прежде всего на индийском материале. Здесь он остается сторонником мнения, что индийская культура в гораздо большей степени, чем западная, сохранила изначальную интуицию основы мира, вечного Слова и поэтому более жизнеспособна, чем культура Запада. Примечательно также, что он ничего не говорит о других культурах мира — о дальневосточной и мусульманской (и уж тем более не упоминает культуры Африки и Америки, отличающиеся своими специфическими особенностями, делающими их уникальными на фоне и западной, и индийской культур). Настоящее исследование индийской культуры, пишет философ, невозможно, если принимать в расчет лишь интеллектуальные достижения древних индийцев (математику, физику и т. п.) в чистом виде, или только философию, или только искусство — все они должны рассматриваться в более широком контексте как проявление фундаментального «чувства ценности» (value-sense) древних индийцев<sup>18</sup>. За каждым материальным порождением той или иной цивилизации, полагает Дасгупта, всегда стоит определенная духовная интуиция, затрагивающая не только чисто интеллектуальную сторону жизни этноса, но всю его духовную жизнь, включая и представления о ценностях — истине и лжи, прекрасном и безобразном, добре и зле, — выраженные в нравах данного общества, его религии, искусстве, политических институтах и других формах социального бытия. Природу этого принципа, одушевляющего все порождения этой культуры, невозможно определить с четкостью, достаточной для объективного исследования, и тем более невозможно сколько-нибудь адекватно формализовать, уложить в точные и непротиворечивые словесные конструкции, ибо этот глубинный дух проявляется в культуре по-разному, подчас так, что разные его манифестации кажутся взаимоисключающими, но в любом случае эти проявления при всех различиях между ними имеют один и тот же корень — первичную интуицию, которая дала жизнь этой культуре, и именно эта интуиция придает культуре ее уникальность, ее характерный облик<sup>19</sup>.

Невозможно не увидеть здесь признаков влияния учения В. Гумбольдта о духе народа. Дух одушевляет собой все проявления жизни этноса, придавая им характерную для этого народа окраску, специфические черты, и это касается и изобразительного искусства, и народной словесности, но в первую очередь — языка, служащего материалом для всех форм народного творчества (непосредственно — для фольклора,

---

<sup>17</sup> Ibid. P. 1.

<sup>18</sup> Dasgupta S. N. The meaning of culture. P. 356.

<sup>19</sup> Ibid. P. 357.

опосредованно — для других форм духовной жизни). Как и у Гумбольдта, у Дасгупты первичный принцип, дающий жизнь культуре, не может быть сформулирован так, как мы формулируем, например, законы природы, и на него можно в лучшем случае намекнуть, приблизительно указать, в чем состоит его суть, полностью же охватить его сознанием невозможно. У Гумбольдта эти ограничения связаны с естественной ограниченностью языка: «Мышление, — писал он, — не просто зависит от языка вообще — оно до известной степени обусловлено также каждым конкретным языком»<sup>20</sup>. Введенное им и его современниками понятие духа народа нашло отражение и в философии культуры Сепира и Уорфа, и в учении Шпенглера. У него разные цивилизации предстают как совершенно замкнутые организмы, несопоставимые друг с другом, поэтому нет никакого единого человечества, а следовательно, и никакой общей человеческой истории — есть только истории отдельных цивилизаций, суть которых определяется их ведущим принципом, их духом<sup>21</sup>.

Нечто весьма близкое мы находим и у Дасгупты, согласно представлениям которого каждая цивилизация, каждый этнос порожден тем или иным принципом, интуицией в глубины бытия, к высшему Слову (Ведам), которая и вызвала эту культуру к жизни. По существу, для Дасгупты, как и для Шпенглера, разные культуры представляются независимыми индивидами, существующими по собственным законам и отличающимися друг от друга характерными индивидуальными чертами, так что на первый взгляд невозможно увидеть в них что бы то ни было общее, за исключением, может быть, простейших форм социального бытия и средств обеспечения жизнедеятельности (техника, элементарные формы общественной организации и т. п.). «Мы видим, таким образом, что, подобно тому, как существуют разные расы, страны и нации, существуют также и индивидуальные культуры, зачастую противостоящие друг другу»<sup>22</sup>. Это мнение, возможно, обусловлено в какой-то мере проблемами, с которыми столкнулась индийская цивилизация в XVIII–XX вв., когда вступила в контакт с активной и агрессивной цивилизацией Запада, в результате чего перед индийскими мыслителями встала проблема поиска собственной культурной специфики. Индийская культура предстает у Дасгупты как совершенно особая, индивидуальная и ни на что другое не похожая, но точно таковы же и другие культуры, и нельзя поэтому сравнивать их, утверждая превосходство одной над другой в каком бы то ни было отношении, — все они одинаковы в том смысле, что каждая имеет собственный неповторимый облик и не может быть сопоставлена с другой.

Принципиальное отличие, по которому проходит водораздел между Западом и Индией, состоит в том, что индуистская культура и ее ответвления — джайнская и буддийская высшей ценностью полагают дух, а не плоть (совершенно естественный, заметим, вывод, если считать именно дух истинной ценностью, а интересы тела — лишь вспомогательными и самостоятельного, не зависящего от духа значения не имеющими). Но здесь Дасгупта делает на первый взгляд неожиданный, но вполне естественный в контексте ведантистского учения интеллектуальный ход. По его мнению, во всех культурах, несмотря на все их различия, есть одно универсальное

---

<sup>20</sup> Гумбольдт В. фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / под ред. проф. Г. В. Рамишвили. 2-е изд. — М., 2000. — С. 317.

<sup>21</sup> Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. — М., 1991. — С. 81.

<sup>22</sup> Dasgupta S. N. The meaning of culture. P. 362.

духовное содержание, с точки зрения которого между культурами нет никаких различий вообще: «Это содержание состоит в восхищении, которое чувствует дух, обращаясь к другому духу и осознавая его в единстве с собой»<sup>23</sup>. На первый взгляд странно: только что Дасгупта говорил о культурах как об индивидах, совершенно самостоятельных и уникальных, а теперь утверждает, что во всех культурах содержится нечто единое. Но если рассматривать человеческую личность с позиций веданты, то, действительно, она окажется радикально отличной от других личностей только на уровне относительной истины, на уровне же истины абсолютной все личности суть один и тот же Атман, он же — Брахман, и если подходить с такими же мерками и к культурам, то они также предстанут различными на относительном уровне и едиными — на абсолютном. Различие между культурами, кажущееся непреодолимым, обусловлено исключительно неведением, подобно тому, как тем же неведением обусловлено и кажущееся различие между разными индивидами. Им же обусловлены и любые другие различия — расовые, классовые, национальные, религиозные и все прочие: на самом деле все едино, и «только наш эгоизм и самодовольство затемняют наше видение и отделяют нас от Бога и ближних наших»<sup>24</sup>. Устранение неведения будет и устранением всех мыслимых различий, ибо, в соответствии со строжайшим монизмом философии адвайта-веданты, на уровне абсолютной истины все едино — все есть Брахман. «Есть одна мысль, одна культура, одна религия, текущая через века, и все культуры, все религии, какими бы ни были их различия во внешнем облике, должны раствориться в ней. Лишь через высший союз всех культур и религий может быть осознан их зов, обращенный к нам»<sup>25</sup>.

Т. Парсонс определил культуру как совокупность создаваемых и передаваемых содержаний и типов ценностей, идей и других символически значимых систем как факторов, формирующих человеческое поведение, и артефактов, проявляющихся (производимых) в поведении<sup>26</sup>. С учетом этой дефиниции понимание сущности культуры Дасгуптой можно определить так: нет принципиальной разницы между ценностями, создаваемыми в разных обществах и в разные исторические эпохи,— все ценности по сути своей одинаковы, а все расхождения в ценностных вопросах, которые имеют место между разными культурами, религиями, обществами и т. п., суть только случайные феномены, никак не меняющие глубинной сути самого понятия ценности и его содержательного наполнения. Отдельный индивид, с точки зрения индийского философа, изоморфен целой культуре, понимаемой здесь как комплекс ценностных представлений и поведенческих реакций, связанных с ним. Как культура, так и личность состоят из ядра (Атмана), неизменного, универсального, одинаково присущего любой личности (соотв. культуре), и внешнего слоя — эмпирического «я» у индивида или конкретного исторического облика у культуры, которые определяются внешними, случайными обстоятельствами существования, но не затрагивают высшего Я. Ядро, одинаковое у всех (подобно гуссерлевскому трансцендентальному эго), не подвержено изменениям, от него зависит существование внешнего слоя психики (и, соответственно, внешнего облика культуры), который меняется при взаимодействии с другими

---

<sup>23</sup> Ibid. P. 371.

<sup>24</sup> Ibid. P. 372.

<sup>25</sup> Ibid. P. 373.

<sup>26</sup> Парсонс Т. Понятие культуры и социальной системы / пер. с англ. А. Харраша // Парсонс Т. О социальных системах / под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского.— М., 2002.— С. 691.

индивидами (культурами), обеспечивая прагматическую коммуникацию с Другим, однако подлинное общение, взаимодействие «от сердца к сердцу» возможно лишь тогда, когда в общение вступает Атман.

Философия культуры у Дасгупты тесно смыкается с философией религии. Религиозные представления и ценности находятся в центре его учения о культуре, так как последняя, по мнению Дасгупты, укоренена в духовных (читай: религиозных) ценностях и без них теряет всякий смысл и вырождается в цивилизацию — набор чисто технических средств обеспечения биологических потребностей человека, неспособных, однако, удовлетворить духовные запросы личности. В целом значение культуры состоит в том числе в ее роли инструмента, позволяющего наладить связи между отдельным человеком и объемлющей его средой — природой, обществом, историей. Человек погружен во множество разных контекстов, в том числе и культурных (ценности, техника, правила поведения и т. п.), и культура выступает одновременно как совокупность контекстов и инструмент, при помощи которого они делаются соразмерными отдельной личности<sup>27</sup>. Дасгупта видит основной метод установления контактов между личностью и объемлющей ее средой в соотношении личностью себя с религиозной по сути своей основой мира — Словом, Атманом, который одинаково управляет и человеком, и цветком, и солнцем, и галактиками — всем, что есть во Вселенной, ибо он сам есть Вселенная и превосходит ее. Отдельная личность преодолевает здесь свою малость и становится соразмерна целому миру и даже тому, что выше и больше мира. Естественно, отдельные конкретные формы религиозного поклонения столь же относительны и неполны, как и отдельные культуры, и лишь религия как таковая, в чистом своем виде может обеспечить реализацию своей высшей и окончательной цели — единства человечества<sup>28</sup>. В этом отношении Дасгупта полностью солидарен с Вивеканандой, для которого все конкретные религии были несовершенными и неполными проявлениями одного и того же религиозного сознания (которое в наиболее полной форме сохранилось, естественно, в веданте). Как писал сам Вивекананда, «веданта вовсе не старается примирить с настоящей жизнью, жизнью гипноза, ложною жизнью, которую мы считаем идеалом; эта фальшивая жизнь должна исчезнуть, а вместо нее должна проявиться и засиять реальность, всегда находящаяся позади нее. Ни один человек не становится чище: он только кажется более или менее чистым, в зависимости от большего или меньшего проявления его совершенной чистоты. Зло спадает, и природная чистота души начинает проявляться. У нас уже есть бесконечная чистота, равно как свобода, любовь и могущество»<sup>29</sup>. Как и здесь, у Дасгупты человек тоже изначально религиозен, и только благодаря этому он может быть культурным человеком. Без религии нет культуры.

«Религия предполагает духовное выражение нашей личности в более высоком смысле, чем искусство, как его обычно понимают, хотя в некоторых аспектах искусство приближается к религии, проникает в нее и оказывает ей существенную поддержку»<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Голубович И. В. Инварианты культуры в свете «ситуации человека» // Глобальное пространство культуры. Материалы международного научного форума 12–16 апреля 2005 г.— СПб., 2005.— С. 29.

<sup>28</sup> Dasgupta S. N. A Hindu view of religion // Dasgupta S. N. Philosophical essays. P. 378–379.

<sup>29</sup> Свами Вивекананда. Практическая веданта. URL: [http://www.koob.ru/books/india/practical\\_vedanta.rar](http://www.koob.ru/books/india/practical_vedanta.rar) (дата обращения 16.02.2008).

<sup>30</sup> Dasgupta S. N. The meaning of culture. P. 374.

Иными словами, искусство и религия оказываются у Дасгупты феноменами весьма близкими: в обоих случаях человеческая личность (разумеется, истинная личность, высшее Я) обретает здесь внешнее выражение и воплощение в словах и действиях. Однако между ними есть и существенные различия. Поэт может говорить о собственных переживаниях, сколь угодно сильных и глубоких, но после того, как он выразил их в стихах, они перестают быть личными или, точнее, становятся личными для каждого и потому универсальными. «Универсальность искусства, таким образом, не есть абстрактная универсальность. Она обозначает присутствие конкретной духовной реальности во всех, к кому обращен призыв искусства»<sup>31</sup>. В религии же человек постигает всеобщность духа на абстрактном уровне, улавливая его присутствие и в людях, и в животных, и в косной материи — во всем, на что может упасть взор и чего может коснуться мысль.

Естественно, Дасгупта не может обойти вниманием вопрос о концептуальных основаниях идеологии индуизма, сутью которой он полагает присутствие духовного принципа в человеке и раскрытие его средствами искусства и религии<sup>32</sup>. В индуизме религиозная (выводящая к трансценденции) перспектива открывается как перспектива освобождения и осознания своего изначального единства с Брахманом, и внедрение прагматических западных ценностей заставляет забыть о ней, а значит, лишает человека трансцендентного измерения его бытия. Он оказывается замкнутым в мире естественных процессов, биологической необходимости, законов физики, из которых ему нет выхода и которые обрекают его в конечном счете на поражение в любой борьбе с ними — на смерть. Индуистская же традиция предлагает выход, бесконечную перспективу, что, конечно, не значит, что следует совершенно отбросить западные ценности, отказаться от техники и, подобно Махатме Ганди, заниматься примитивным ручным трудом, — это значит лишь, что прагматическое видение мира следует уравновесить видением традиционным, изложенным в древних священных текстах.

Содержательно религия, по мнению Дасгупты, сходна с искусством, но отличается от него по степени и глубине воздействия на индивида: если искусство затрагивает человека только на мгновение и воздействие его сравнительно ограничено, то религия охватывает всю личность до самых оснований, включая все бессознательные влечения, страхи и надежды. Однако в конечном счете религия — это искусство в высшем смысле слова<sup>33</sup>. В религии, пишет Дасгупта, преобразуется вся человеческая личность, ибо религия всецело охватывает душу, ничего не оставляя нетронутым<sup>34</sup>. Подлинно же религиозное сознание направлено на поиск чего-то вечного в изменчивом посястороннем мире: изменение тождественно смерти, бессмертие же необходимо требует неизменности<sup>35</sup>. Тот принцип, который определяет в конечном счете бытие человеческое, равно как и бытие всех других живых существ и вообще всего сущего, вечен; та основа, благодаря которой все существует, — неизменна. Именно это делает возможными для нас и религию, и нравственность. Рассматривая этическое учение Канта, Дасгупта замечает, что немецкий философ фактически пришел к тому же выводу, что и индийская

---

<sup>31</sup> Ibid. P. 375.

<sup>32</sup> Ibid. P. 376.

<sup>33</sup> Ibid. P. 376–377.

<sup>34</sup> Ibid. P. 378.

<sup>35</sup> Ibid. P. 380.

философия несколькими веками ранее: цель каждого отдельного индивида — та же, что и у других индивидов, так как они отличаются друг от друга только случайными особенностями, не затрагивающими их сущности, поэтому и нравственная цель любой данной личности, какой бы она ни была, — та же, что и у любой другой личности, и именно это делает осмысленным кантовское требование воспринимать человека как цель, а не как средство; единство (точнее, тождество) целей, предполагающееся, по мнению Дасгупты, в этом требовании, составляет концептуальную основу учения Канта о нравственности<sup>36</sup>. Естественно, такое толкование кантовской философии по меньшей мере спорно, но для нас сейчас важно не это — важно выяснить, почему Дасгупта выдвигает в учении немецкого мыслителя именно единство человеческой природы. Смысл этих взглядов Дасгупты проясняется, если принять во внимание его интерпретацию концептуальных основ индуизма как идеологической системы. Суть индуизма, по его мнению, заключается в признании не только единства сущности всех людей и вообще всего сущего во Вселенной, но и равенства людей, а значит, и равных прав на развитие и самосовершенствование. Каждый имеет право добиваться совершенства, а оно понимается в религиозном смысле — как совершенство в осуществлении велений собственного истинного Я. Более того, индуизм, по мнению Дасгупты, требует не только признания всеобщего равноправия, но и активной любви к ближнему. «Люби всех как самого себя — таков девиз индуизма»<sup>37</sup>.

Как замечает О. В. Мезенцева, в индуизме «Брахман (Бог) есть тотальный шифр, всеобщий референт человечества, если представить это человечество мысленно. Бог дробится на множество джив, разделенных временем, силой, желаниями. Махавакья “То есть Ты” не предполагает утверждение любви одного человека к другому. Она лишь в свернутом, предельно лаконичном виде фиксирует представление о целостности принципиально разнородной на данный момент множественности»<sup>38</sup>. Альтруистическую этику пытались создавать уже первые мыслители современной Индии — Р. М. Рой, Рамакришна, Вивекананда. Последний подчеркивал, что так как душа каждого человека есть часть или проявление Атмана-Брахмана, то причиняя вред ближнему, человек на самом деле причиняет вред себе<sup>39</sup>. Такая этика оказывалась по существу эгоистической, так как нравственное поведение здесь было не просто, как сказал бы Кант, гетерономным, ибо побуждалось представлением о божестве и созданных им для человека законах, но и движимо было прямым стремлением не причинять страданий самому себе. Известное «золотое правило этики», сформулированное таким образом, допускало бы причинение любого вреда ближнему, если бы человек решил почему-либо, что ему следует причинить страдания самому себе. Дасгупта же пытается заложить такие основания этики, которые не основывались бы на примитивно понимаемом «золотом правиле» и тем более — на естественном человеческом эгоизме. Поэтому любовь для него и оказывается центральным элементом индуистского мировоззрения и индуистской религиозности. Под влиянием, видимо, ряда современных западных этических концепций с их приоритетом личности перед массой, единичного перед всеобщим Дасгупта формулирует кредо

---

<sup>36</sup> Dasgupta S. N. International morality // Dasgupta S. N. Philosophical essays. P. 29–30.

<sup>37</sup> Dasgupta S. N. A Hindu view of religion. P. 381.

<sup>38</sup> Мезенцева О. В. Концепция Бога в индийской философии нового и новейшего времени // Универсалии восточных культур.— М., 2001.— С. 122–140. С. 136.

<sup>39</sup> Там же.

индуизма, суть которого составляет любовь к человеку, а значит, и признание его самостоятельной ценности как личности. Однако и у него, как в классической адвайте, отдельная личность все же получает ценность лишь постольку, поскольку является манифестацией Высшей Личности — Брахмана и воплощает в себе и своих действиях Слово как закон мира.

Здесь мы намеренно не говорим о Брахмане как о боге, ибо Брахман — и по текстам Дасгупты, старательно избегающего самого слова «бог» в своих философских статьях, это хорошо видно — не воспринимается им как божество в западном (христианском или мусульманском) понимании. Брахман — не личность, хотя и содержит в себе известный личностный аспект (*Saguṇa-Brahman*, или *Īśvara*). В истинной своей форме он безличен, это абстрактное и вечное Слово, не произнесенное никем и звучащее само по себе. В поэтическом экстазе человек может услышать Слово и передать его другим — так возникли Веды (как текст, ибо в принципе Веды вечны), так же возникают и любые другие поэтические произведения, хотя они, если следовать логике веданты, суть только слабая и неточная копия Вед. Брахман ничего не велит человеку так, как это делает, например, библейский Бог, и человек не может выполнить волю Бога, так как ее не существует; есть, скорее, некая логика Брахмана, логика Слова, частью которого (может быть, одним звуком в этом Слове) является человек, и он должен поэтому «звучать» правильно, чтобы правильно звучало само Слово, ибо в противном случае нарушается ṛta (мировой порядок), а вместе с нею рушится мир. Религия и нравственность оказываются у Дасгупты теснейшим образом связаны именно через понятие Слова и мировой гармонии: тот, кто поступает безнравственно, тем самым нарушает мировой порядок, идет против Слова и ставит под угрозу существование не только общества, но и физического мира, идти же против Слова он может, если только не ведает о нем или, зная о нем, сознательно выступает против него, а это и есть безрелигиозность или, что еще хуже, извращенная религиозность, суть которой хорошо иллюстрируется христианским образом Сатаны — он знает о Боге и его велениях, но сознательно выступает против Него. Однако, в отличие от христианства или ислама, отступление от Слова не карается Брахманом, как если бы он был всецело личностью, способной гневаться и наказывать, а закономерно и неумолимо приводит к страданиям; если ты решишь отказаться от воздуха, то погибнешь не потому, что воздух прогневался на тебя и покарал, а по совершенно естественной причине — неспособности человека жить без воздуха. Религиозность — необходимое условие для того, чтобы услышать хотя бы отголоски Слова и начать следовать ему, а следовать ему — значит быть нравственным, поэтому без религиозности нет нравственности, а нравственное поведение, в свою очередь, есть признак истинной религиозности.

Оба этих феномена связаны с обществом и культурой. «Нравственность,— пишет Дасгупта,— предполагает общество, а общество означает признание братства людей. Если фундаментальный факт религии — это признание духовности всего, и если это признание не является чисто интеллектуальным или метафизическим, но представляет собой очевидный (*emergent*) факт, появляющийся в процессе формирования нашей личности как целого, включая мышление, чувство и волю, то нравственность, следующая из религии, не предполагает никакого разделения нашей личности, как это имеет место в самых суровых этических системах»<sup>40</sup>. Иными словами, нравственное

---

<sup>40</sup> Dasgupta S. N. The meaning of culture. P. 382.

сознание — это сознание совершенно целостное, предполагающее, что вся личность целиком вовлечена в нравственное поведение и реагирует на события и поступки других людей не только чисто рефлекторно или прагматически, но прежде всего на моральном уровне, оценивая все сущее с этой точки зрения.

Важно подчеркнуть, что для Дасгупты социальная реальность столь же важна на чисто практическом уровне, как и реальность Брахмана, и он не предполагает уже, что человек должен покинуть мир, чтобы продвигаться к освобождению. В этом смысле Дасгупта — подлинный неоведантист, отрицающий всякий эскапизм и требующий от человека активной религиозной деятельности, т. е. усилий по совершенствованию не только собственной личности, но и мира. Его взгляды сближаются здесь со взглядами Ауробиндо Гхоша, также полагавшего, что отдельная личность — лишь часть общего потока эволюции, направленного ко всеобщей мокше, и Вивекананды, для которого мир — поле деятельности человека, а не тюрьма, из которой нужно освободиться. Однако на уровне абсолютной истины подлинной реальностью является у Дасгупты, конечно, Брахман, и все процессы, протекающие в ней, могут быть направлены только либо к освобождению и раскрытию во всем сущем (в том числе, естественно, и в человеке) подлинного Я, либо к тому, чтобы удержать душу в неведении и заставить ее вращаться в колесе сансары.

Сказать, что учение Дасгупты о культуре является религиозным по своей сути, будет, на наш взгляд, недостаточно — надо еще конкретизировать, какой тип религиозности оно представляет и как связано с другими формами религиозного сознания, а кроме того, определить, что вообще понимается у Дасгупты под религией. Религиозное сознание у него предстает как осознание человеком своей исключительной связи с высшим началом, проявляющимся для ограниченного человеческого сознания как божество (Īśvara), но для самого себя свободным от неизбежных ограничений, связанных с личностным характером божества. Индивидуальная душа в адвайте представляет собой одно из проявлений этого высшего начала — Бытия-Сознания-Блаженства (sat-cit-ānanda), и ей следует освободиться от сковывающего ее неведения, чтобы осознать свое изначальное единство с высшим началом, как бы его ни называли — Словом, Брахманом, Атманом или еще как-то, тем более что любые названия здесь, в сущности, бесполезны, так как то, быть именем чего они претендуют, находится за пределами всякой возможности именованя. Искусство, в интерпретации Дасгупты, есть проявление Брахмана, который являет себя миру через творения отдельных гениев, однако это не значит, что все остальные люди лишены способности воспринимать импульсы, исходящие из самых недр их личности — из их истинного Я. На наличие этой способности у каждого указывает всеобщая способность видеть красоту и распознавать ее присутствие и в природе, и в творениях человеческого гения. Но — повторим еще раз — это учение у Дасгупты близко сходится с философией Гумбольдта и немецких романтиков, у которых в глубинах человеческой личности находится дух, проявляющийся в том числе и в творческой деятельности и всегда выражающийся в языке. Разница между Дасгуптой и романтиками состоит не только в происхождении их взглядов, но и в том, что у первого делается четкий акцент на трансцендентном происхождении силы, влекущей человека к творчеству и дающей ему способность воспринимать адекватно и произведения искусства, и прозрения пророков, тогда как у вторых акцентируется скорее личная способность человека видеть божество (или иное высшее начало), так

что собственная активность человека выступает на первый план перед пассивностью его в руках трансцендентных сил.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гидденс Э. Социология. URL: [http://ihtik.lib.ru/sociology\\_6\\_janv2005/sociology\\_6\\_janv2005\\_281.rar](http://ihtik.lib.ru/sociology_6_janv2005/sociology_6_janv2005_281.rar) (дата обращения 15.04.06).
2. Голубович И. В. Инварианты культуры в свете «ситуации человека» // Глобальное пространство культуры. Материалы международного научного форума 12–16 апреля 2005 г.— СПб., 2005.
3. Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций.— М., 1991.
4. Гумбольдт В. фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / под ред. проф. Г. В. Рамишвили. 2-е изд.— М., 2000.
5. Парсонс Т. Понятие культуры и социальной системы / пер. с англ. А. Харраша // Парсонс Т. О социальных системах / под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского.— М., 2002.
6. Свами Вивекананда. Практическая веданта. URL: [http://www.koob.ru/books/india/practical\\_vedanta.rar](http://www.koob.ru/books/india/practical_vedanta.rar) (дата обращения 16.02.2008).
7. Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. К. А. Свасьяна.— М., 1993.
8. Штомпка П. Социология социальных изменений / пер. с англ. под ред. В. А. Ядова.— М., 1996.
9. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / пер. с польского С. М. Червонной.— М., 2005.
10. Dasgupta S.N. A Hindu view of religion // Dasgupta S.N. Philosophical essays.— Calcutta, 1941.
11. Dasgupta S.N. International morality // Dasgupta S.N. Philosophical essays.— Calcutta, 1941.
12. Dasgupta S.N. Natural science of ancient Hindus.— New Delhi, 1987.
13. Dasgupta S.N. The meaning of culture // Dasgupta S.N. Philosophical essays.— Calcutta, 1941.
14. Spreu A. Jacob Grimm: Tradition, Innovation und Traditionsbruch // Sprache, Mensch und Gesellschaft — Werk und Wirkungen von Wilhelm von Humboldt und Jacob und Wilhelm Grimm in Vergangenheit und Gegenwart / hrsg. von A. Spreu und W. Bondzio.— Berlin, 1986, Teil 1.