

---

---

## Образ Индии в социальной мысли Бенгальского Возрождения

© 2021 г. Т.Г. Скороходова

*Пензенский государственный университет,  
Пенза, 440026, ул. Красная, д. 40.*

*E-mail: skorokhod71@mail.ru  
[http://dep\\_sr.pnzgu.ru/prepods/skorokhodova](http://dep_sr.pnzgu.ru/prepods/skorokhodova)*

Поступила 21.01.2020

В статье анализируется процесс создания образа Индии интеллектуалами Бенгальского Возрождения (от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора), на основе феноменологического подхода и герменевтики текстов мыслителей. Феномен создания образа родной страны представляет особый результат «Открытия Индии» (Дж. Неру) в многогранном взаимодействии с Другим, прежде всего Западом. Этот процесс является интеллектуальным конструированием целостного представления об Индии как «нашем» географическом и цивилизационном пространстве с общей традицией, культурой и историей. Применение сравнительного, исторического и аксиологического методов вместе с методом идеального типа (М. Вебер) позволяет создать двухуровневый образ идеальной и реальной Индии. В идеальном объединены смыслы бытия Индии в истории, цели человека, общества и культуры; реальный образ открывает множество проблем, пороков и неудач в личной социальной жизни и истории, вместе с реальными достижениями и достоинствами. Бенгальские мыслители в своих построениях создали «воображаемую» (Б. Андерсон) Индию, привлекающую своей человечностью, терпимостью и миролюбием, с высокими целями гармонии, морали и любви. «Идеальное» в Индии определено прежде всего для соотечественников в качестве основы для самоуважения и достоинства, но также для всего мира. «Реальность» Индии призывает к активным изменениям и конструктивной работе для возрождения общества.

**Ключевые слова:** социальная философия, Бенгальское Возрождение, образ Индии, «открытие Индии», традиция, культура, история.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-157-167

Цитирование: Скороходова Т.Г. Образ Индии в социальной мысли Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 157–167.

# Image of India in Social Thought of the Bengal Renaissance

© 2021 Tatiana G. Skorokhodova

Penza State University,  
40, Krasnaya str., Penza, 440026, Russian Federation.

E-mail: skorokhod71@mail.ru

[http://international.pnzgu.ru/pedagogy\\_psychology/social\\_work/staff\\_profiles\\_taposv](http://international.pnzgu.ru/pedagogy_psychology/social_work/staff_profiles_taposv)

Received 21.01.2020

A process of creation of India's image by the Bengal Renaissance intellectuals (from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore) is analyzed in the article based on phenomenological approach and hermeneutics of the thinkers' texts. A phenomenon of invention of native country's image is a special result of 'Discovery of India' (Jawaharlal Nehru's term) in many-sided interaction with Other, first of all the West. The process is the intellectual construction of a whole conception on India as 'our own' geographical and civilizational space with general tradition, culture and history. A use of comparative, historical and axiological methods along with 'ideal type' (M. Weber) method allows to invent two-fold image of ideal and real India. The ideal one unites meanings of India's being in history, the goals of human, society and culture, the real image opens a number of problems, evils and failures in the present social life and in history, along with real dignities and achievements. The Bengal thinkers have created 'imaginary' (B. Anderson) India in their representations, as attractive by her humanity, tolerance and peacefulness; with high goals of harmony, morality and love. The 'ideal' in India was detected first of all for the compatriots as a base for self-respect and dignity and secondly for the entire world. 'Reality' in India had appealed active change and constructive work for social renaissance.

**Keywords:** social philosophy, the Bengal Renaissance, image of India, *Discovery of India*, tradition, culture, history.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-157-167

Citation: Skorokhodova, Tatiana G. (2021) "Image of India in Social Thought of the Bengal Renaissance", *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2021), pp. 157-167.

В социальной мысли незападных стран от Центральной и Восточной Европы и до Азии и Латинской Америки периода модернизации существует специфический феномен – создание образа родной страны, представляющего собой результат «самообретения» [Сea 1984, 296–328] в условиях многогранного и противоречивого взаимодействия с Другими – странами, цивилизациями, народами и культурами Запада. В известной мере это феномен внутри другого феномена – открытия родной страны, в котором через всестороннее познание ее культуры, общества, прошлого и настоящего определяются ее перспективы и место в мире. См.: [Скорородова 2015, 190].

Создание образа родной страны есть процесс конструирования интеллектуальными элитами более или менее целостного представления о конкретном географическом и цивилизационном пространстве, которое понимается как «наше», объединенное общей культурой и традициями, имеющее общую историю и определяющее в современности свой дальнейший путь в мире. Этот феномен содержательно похож на описанное Б. Андерсоном создание наций как «воображаемых сообществ» [Андерсон 2016], отличаясь тем, что образ страны первоначально сотворен «открывшими» и во многом

субъективно познавшими ее интеллектуалами, и затем транслирован по разным каналам (прежде всего прессы и литературы) обществу в широком смысле, а образы нации появляются благодаря действию множества социальных механизмов, в которых интеллектуальные процессы играют важную, но не единственную роль. Образ родной страны представляется мне частью возникающего в процессе понимания Другого образа Себя и Своего, или, как предложила В.Г. Лысенко, «Я-образа», определив его как «сложную многослойную конструкцию идентичностей» [Лысенко 2009, 62–63]. С одной стороны, «обращение к другому, чужому помогает нам понять самих себя и как индивидов, и как членов группы», «понять, кем мы не являемся» [Там же, 62]. С другой же – это напряженное понимание собственного, называние и раскрытие не только содержания, но и смысла бытия страны.

Богатый материал для изучения феномена создания образа родной страны представляет индийская социальная мысль Нового времени. В первую очередь это труды интеллектуалов Бенгальского Возрождения – национально-культурного ренессанса XIX – первой трети XX в. в колониальной Бенгалии [Dasgupta 2010; Dasgupta 2012]. Осознавая свое время как возрождение/пробуждение и считая развитие общества императивом и целью своих трудов, бенгальские реформаторы от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора были глубоко погружены в осмысление своего времени, социума, страны, ее истории, культуры и в целом изменяющейся индийской реальности. Этими размышлениями была создана прежде неразвитая в Индии социальная мысль [Скорородова 2008, 208–234].

Именно в социальной мысли Бенгалии впервые обнаруживается феномен, который Джавахарлал Неру назвал «открытием Индии» [Неру 1989], – восприятие Индии как целого, осознание своего региона как его части, преодоление элитистских установок кастового сознания и обнаружение существования народа и народов, встреча с теми, «кто мал, кто низко пал и кто всего лишен» [Тагор 1961–1965, IV, 316]; высокая оценка индийской философии, литературы, культуры как таковой вместе с выяснением причин очевидного упадка («деградации»), характеризующего современное состояние Индии [Скорородова 2015]. Здесь есть место и постижению смыслов истории и культуры, и нелицеприятной критике общества, и защите от критики со стороны европейцев.

Для всех бенгальских мыслителей характерно общее видение Индии как целостности – географической, историко-цивилизационной, культурной, духовно-религиозной, социальной – с предполагаемым по умолчанию или явно подчеркиваемым единством пространства, времени и истории, культуры и духа. Видение целостности служит основанием образа Индии, творимого в сознании интеллектуала, который, с одной стороны, имеет вполне четкое представление о других странах (особенно о метрополии – Англии), а с другой – знаком с изысканиями британского ориентализма в области индийской истории и культуры и далеко не всегда согласен с его трактовками [Kopf 1969; Dasgupta 2012, 25–36]. Первым, кто задал в своих трудах такое видение Индии, был философ и реформатор Раммохан Рай (1772–1833). Усвоенное от мусульман и европейцев название «Индия» позволило ему сформировать для себя и других – соотечественников и иностранцев – *идею Индии*, которая маркирует появление образа страны и наполнение его содержанием. Индией он называет субконтинент и использует в своих трудах на разные темы слова «индийцы» и «народ Индии» См.: [Roy 1982, II, 295–298]. Опыт непосредственного наблюдения за жизнью разных регионов субконтинента во время юношеских странствий в купе с двойным традиционным (исламским и санскритским) образованием и самостоятельным изучением языков и культуры Запада помогли философу увидеть Индию как *общую реальность* и назвать ее общим именем. Единство Индии, по Раммохану, создано общепризнанными текстами, общей культурно-исторической почвой – несмотря на естественные множественные региональные различия [Ibid., 389].

В «Кратком очерке древних и современных границ и истории Индии» Раммохан описывает Индию как пространство – географическое и духовно-культурное, – организованное изначально исторически общими религиозными верованиями, их культурными формами и священным языком, санскритом, а также традициями. Единству исторически

противостояла дробность – региональная, политическая, социально-структурная, но, несмотря на это, цивилизация Индии имеет долгую историю с древности и до установления британского правления. Главной проблемой этой истории является разобщенность населения, и отсюда – уязвимость для внутренних междоусобиц и внешних завоеваний иностранными правителями. По Раммохану, в Индии отсутствует патриотизм [Roy 1982, I: 231 – 237, Рай 2018]. Современное состояние Индии Раммохан определяет как *упадок* – общества, религии, культуры, – который проявляется в окостенении обычаев, господстве суеверий и традиций, в забвении высокой монотеистической религии, восходящей к древним Упанишадям, и этики любви к ближнему. Однако, судя по трудам Раммохана, где он отстаивает как достоинства индийской культуры и ее наследия, так и благоприятные следствия усвоения индийским обществом современных западных достижений (принципов и институтов – образовательных, экономических, правовых и политических), философ оптимистически смотрит на перспективы преодоления упадка и развития Индии, хотя и заявляет, что независимость ее – дело отдаленного будущего.

Целостное восприятие задает ее образ – *идеальный*, обобщенный, и *реальный*, с вниманием к особенностям разных ее областей. С разной степенью детализации этот образ присутствует у всех интеллектуалов Бенгалии. Пример – поэтическая картина Индии в поэме Майкла Модхушудона Дотто (1824–1873) «Разийя, императрица Индии» (1849 г.):

Так пел поэт там, где поток  
Инда стремится в бессонной гордости...<...>  
...Кашмир... земля первооснов и роза,  
Раскрывшаяся в дикарской спешке после нежного сна.  
Панчала... земля могучих рек... <...>  
Хастина, высоко поднявшая свое развивающееся знамя... <...>  
Айодхья, неистово натянувшая лук, ... <...>  
И мои долины под солнцем Бенгалии  
Прошли, гордо пренебрегая бурями;  
Седой в бесконечных просторах Декан,  
Возвысивший многих жестоких и воинственных владык.

[Цит. по: Chaudhuri 2002, 116–117]

Но только во второй половине XIX в. приходит формула-характеристика Индии как «единства в многообразии»: впервые, по моим сведениям, ее употребил реформатор Кешобчондро Сен (*unity in variety*) в отношении Азии, которая всем своим духом противится единообразию (*uniformity*) – причем она обрисована практически «по образу и подобию» Индии. Затем формулу «поиска единства в многообразии (*diversity*)», открытую мудрецами Древней Индии, продвигает Свами Вивекананда [Vivekananda 1998–2002, V, 519]. В идеальном образе Индии сосредоточены смыслы ее бытия в истории, цели человека и цели общества и культуры, которые интеллектуалы Бенгалии определяют как непреходящие, а в реальном образе обнажены проблемы, недостатки, неудачи исторического пути наряду с действительными достоинствами и достижениями, выведенными на первый план как значимые и для народа, и для всего мира. В связи с сочетанием идеального и реального в конструируемом бенгальцами образе Индии возникает вопрос о методах его создания. Наиболее ясно представляет соотечественникам методы познания Свами Вивекананда в серии статей «Восток – Запад» (журнал «Удбодхан», бенг. «Пробуждение», 1899–1901) – в связи со своим требованием уходить от стереотипов и познавать свое и другое/чужое непредвзято. «Сначала поезжайте в другие страны и изучите тщательно их обычаи и условия, – своими, а не чужими глазами, и поразмыслите над ними собственным умом, если он у вас есть, а затем читайте ваши священные тексты, вашу древнюю литературу, путешествуйте по Индии и обратите внимание на людей, живущих в ее различных частях, на их образ жизни и привычки – широким взглядом умного и внимательного наблюдателя, а не глазами глупца» [Ibid. V, 460–461]. В свернутом виде здесь присутствуют два из четырех

основных методов – сравнительный и метод идеального типа, плюс косвенно – исторический. В других выступлениях философ говорит и о четвертом – аксиологическом.

Сравнительный метод работает в сопоставлении Индии с Западом (прежде всего с Англией). Сравнение скрыто в многочисленных высказываниях о достоинствах и недостатках Индии. «Древние индусы... прежде всего были великими в нравственности», – заявляет Сурендронатх Банерджи, связывая это величие с рождением Будды именно в Индии, а также с «благородными уроками, которым нас учат жизни Рамы и Юджиштхиры» [Банерджи 2012: 150, 152]. При этом Будда Шакьямуни назван наряду с Христом величайшей личностью в истории, а призывы черпать образцы нравственного поведения из романов Вальтера Скотта и трагедий Шекспира Банерджи считает для соотечественников несостоятельными – последнее утешение в настоящем состоянии упадка индийцы могут «черпать из созерцания нашей прошлой славы», а в перспективе – возродить и нравственность, и интеллектуальную высоту предков. Сильным сторонам и достижениям Запада бенгальцы находят аналоги в индийском наследии, что, в свою очередь, доказывает наличие необходимого потенциала для развития страны.

Для обозначения второго метода более всего подходит термин М. Вебера – «метод идеального типа», поскольку в нем сочетаются обозначение идеального содержания того или иного аспекта индийской культуры и социальности, сопоставление его с реальностью и объяснение расхождений между идеалом и реальным состоянием дел. Но если у М. Вебера этот метод работает в научном познании, то у бенгальских интеллектуалов указание на причины вполне практически ориентировано, идеал служит образцом должного. О глубине расхождения между идеальной и реальной Индией в восприятии бенгальского интеллектуала – и одновременно о методе – в художественной форме поведал Р. Тагор. Гора, герой одноименного романа, грезит об истинной Индии и страдает от ее плачевного состояния. «Это – моя Индия. Богатая, полная знаний, веры. Она существует только во мне. А здесь вокруг царят ложь и обман! <...> Там, где мы учимся... где бродим в поисках работы, где с десяти утра и до пяти вечера нас ждет адский труд, – ее нет. И именно потому, что мы видим Индию, окутанную магической ложью, двести пятьдесят миллионов людей считают обман правдой, а безделье – делом. Жить в этой фантазмагории невысказанно! Мы задыхаемся. Ведь истинная, настоящая Индия только одна. И до тех пор, пока она не станет реальностью, наши умы и сердца не ощутят живительной влаги [Тагор 1961, V, 27]. На последних же страницах герой признается, что создал «в своем негибком, не критическом уме какую-то несуществующую Индию» [Там же, 494].

Метод идеального типа прочитывается в лекциях и выступлениях Вивекананды. Самой сутью Индии он называет религию – «одно-единственное занятие в жизни» ее народа, исток его энергии и силы [Vivekananda 1998–2002, III, 107, 146, 152, 220] и – идеал, построенный на отречении, бесстрашии и любви [Ibid., 177–178, 204–205]. Религия сделала Индию «землей толерантности и духовности» и всегда пробуждала мир, любовь, сочувствие и милосердие к ближним [Ibid., 186, 114–115, 187–188]. Современная Индия оказалась в состоянии духовного и социального упадка – и по отношению к своему прошлому, когда народ не уклонялся от открытого в древности духовного пути, и по отношению к другим странам и народам, далеко ушедшим по пути общественного прогресса. Социальные пороки и бедность в Индии – самые очевидные признаки упадка, и причины тому Вивекананда видит в замкнутости страны, отсутствии интереса к другим народам и желания делиться своими богатствами и получать дары от других [Ibid., 273, 314], а также в подавлении индийскими элитами масс простого народа [Ibid., 192]. Вивекананда не перекладывает ответственность за упадок Индии на англичан; он говорит о необходимости учиться у англичан и Запада вообще – научному знанию, организации, управлению, перенимать опыт социальных институтов и т.д. [Ibid., 149, 311]. Философ предлагает восстановить дух религии, смело отбросить отжившие и окостеневшие ограничения (в частности, кастовые правила и неприкасаемость), распространять духовное знание и светское образование, а также искоренять голод, болезни и бедность.

Третий метод – исторический – заключается в постоянном обращении к истокам всех рассматриваемых компонентов культуры, цивилизации и общества Индии, в прослеживании в той или иной форме их динамики во времени и при необходимости – объяснении *историческими причинами* современных явлений и процессов. Предлагая в 1908 г. идею «Большой Индии» (Greater India) как современной цели для всех индийцев, Р. Тагор апеллирует к истории субконтинента. Ранее (в 1902 г.) он оспорил укоренившееся представление об истории Индии как истории политики и предложил видеть в ней историю цивилизации, стремящейся к объединению несходного, признанию и принятию всего на основе человечности [Tagore 1950, 7]. В статье «Восток и Запад» он отмечает, что это не история одних лишь индусов или только ариев, но также история мусульман и людей Запада: «Цель индийской истории – не установить индусское или любое другое господство, но сберечь особого рода осуществление (fulfilment) для человечества, уровень совершенства, которое должно быть выгодно для всех. Если в ходе этого осуществления индусам, мусульманам и британцам придется подавить агрессивные компоненты своей индивидуальности, это, возможно, больше заденет их национальную гордость, но это нельзя рассматривать как утрату в области истины и человеческих прав. Мы все находимся здесь, чтобы построить Большую Индию (Greater India)» [Tagore 1961, 131]. Эта история, по мысли Тагора, – история всех населяющих Индию народов и часть истории Востока, взаимодействующего с Западом. И на современном Тагору этапе Индия может и должна осуществить встречу стран, рас, знаний и устремлений на своей земле [Ibid., 139–140], и для этого его соотечественники своими трудами уже начали диалог.

Наконец, четвертый – аксиологический – метод заключается в нахождении в историко-цивилизационном наследии Индии значимых для всей страны ценностей и обосновании их сходства с ценностями универсальными (общечеловеческими), их специфического «индийского» преломления – вплоть до утверждения их уникальности среди других культур. В выступлениях Вивекананды образ Индии неизменно соотносится с ценностями высшего порядка, заданными в ее религиозной традиции. Так, универсальные ценности долга, любви и труда заповеданы в «Бхагавадгите» [Vivekananda 1998–2002, III, 50]. Предлагаемый в поэме (Бхг 2.47) труд как доступный каждому путь к Богу задает общий духовный путь для страны – естественный труд без привязанности к результату [Ibid., I, 465]. Следование принципу «каждый велик на своем месте», исполняя собственный общественный долг, Вивекананда называет в качестве ориентира для соотечественников. Именно «Бхагавадгита» дает Индии, погруженной в голод, дикость, лишения и зло, урок опоры на собственные силы: «Это чудовищная ошибка – ощущать себя беспомощным. Не ищите помощи извне. Мы сами есть наша помощь, и если мы не можем помочь себе сами – никто нам не поможет» [Ibid., 478]. Однако неизбежная в таких случаях редукция «индийского» к «индуистскому» обедняет представление об Индии, щедро дающей место всем иноверцам – что сам Вивекананда неизменно подчеркивает.

Четыре названных метода дают нам общий абрис процесса конструирования образа Индии: определение общих (идеальных) оснований ее цивилизации, анализ наличной ситуации, обозначение проблем и возможности их решения, выяснение перспектив возрождения и развития в будущем, а также нахождение смысла бытия Индии в мире, в истории и современности.

В образ Индии, создаваемый бенгалскими мыслителями, включаются идеальные представления, в которых воплощено стремление всесторонне показать ценность и значение ее для индийцев и всего человечества, для истории и настоящего времени, и тем самым обосновать ее достоинство, но также в нем обычны и общие описания ее реального состояния, переплетения «хорошего и дурного, радостей и горести, мудрости и глупости» [Тагор 1961–1965, V, 494]. Реальный образ обращен к внутренней аудитории, являясь критикой социального зла и призывом к изменению ситуации, тогда как внешней аудитории эта реальность *объясняется* как вполне сходная с реальностью других стран и культур, в которых есть собственные проявления зла.

Сердцевина интеллектуальных построений – идеальный образ Индии; преимущественно его выводят из традиционных текстов – от Вед и дхармашастр до Махабхараты и Рамаяны, пуран, философских трактатов и классической санскритской литературы. В них обнаруживаются высокие ценности и нормы, трактуемые как подлинное основание культуры и социальности Индии; но тексты же становятся и историческими источниками, позволяющими судить об истории Индии и творить ее обобщенный образ – в том числе в пику европейским философам и историкам, отрицающим самое наличие *развития* Индии в истории [Скорородова 2017б].

Последователи монотеистического духовного движения «Брахмо Самадж», основанного в 1828 г. Раммоханом Раем, стремились создать представление, что высшая истина индуизма заключена в откровении, которое получено в древности индийскими *рishi* – мудрецами Упанишад, и из нее произошли все высокие ценности и этические нормы культуры. Дебендронатх Тагор, тщательно изучив весь ведийский комплекс, пришел к заключению, что в многослойной древней традиции с пышными ритуалами жертвоприношениями и поклонением множеству богов от Вед до пуран сутью является только высшее истинное знание о Брахмане («Истине, знании, бесконечности»): «Если погибнут все Веда, то эти истины не погибнут никогда. Бурный поток истины наводнил, очистил и облагородил жизни мудрецов Упанишад» [Tagore 1909, 61–62]. Именно это знание было забыто, когда народ обратился к почитанию богов пуран и тантр, но в современной Индии только монотеизм может быть почвой религиозного возрождения и объединения ради блага страны [Ibid., 40].

Неоиндуистские мыслители конца века, напротив, *считают* Индию единым религиозным целым. «Вопреки этому многообразию (diversity) и даже привычному противостоянию здесь есть общее основание для всех; определенные фундаментальные принципы, которые все принимают и которые одни и есть Индусская религия», – отмечает писатель и социолог Бонкимчондро Чоттопаддхай [Bankim's Hinduism 2011, 308]. Основой единения всех индусов он называет «общие фундаментальные принципы дхармы», а общим корнем «древа индуизма» – «естественную религию Вед»; позже из нее развился пуранический индуизм [Ibid., 50–51]. Тексты традиции позволяют описывать индуизм как поклонение «Моральному Правителю Вселенной, постоянно судящему о нас по нашим действиям», и как *читтаиуддхи* – «моральное очищение души», лежащее в самом сердце индуизма [Ibid., 184, 175].

Наиболее полно образ *религиозной* Индии представлен у Вивекананды: это *Пунья Бхуми* – земля кармы, постижения внутреннего духа, земля основателей древних религий и истоков философии для Востока и Запада [Vivekananda 1998–2002, III, 105, 109]. Именно религия, направляющая все мысли и дела, пробуждает милосердие к ближним, и отсюда происходит всеобщая терпимость, миролюбие индустов, принятие ими любых других религий [Ibid., III, 114–115, 187–188, 274]. Мысль об индуистской дхарме как основании принятия всех в общем доме разделял в то время и Рабиндранат Тагор, понимая ее как гармоническое единство знания, любви и деятельности (*джняны, бхакти и кармы*). Идеал индийской цивилизации для него – «чувство единства»: «Она никогда никого не изгоняла как чужака, она никогда не отворачивалась от тех, кто не был арием, она никогда не высмеивала никакого закона как неподобающего. Она признала и приняла всё» [Tagore, 1950, 7].

В последней трети XIX в., в период подъема так называемого культурного национализма в Бенгалии, каждый из мыслителей делает выбор в пользу «индуистской» (Hindu) и «индийской» ее сути, разделяя или отождествляя эти категории в зависимости от отношения к Другому, чаще всего иноверцу. Первый вариант выбора – следствие понимания Запада как Другого и опоры на религиозную идентичность в поиске достоинств своей цивилизации. В этом варианте Свое предпочитается Другому на религиозной основе. Бонкимчондро Чоттопаддхай отождествляет культуру и цивилизацию Индии с индуистскими институтами, традициями и нормами. Исходя из формулы Роберта Сили (1834–1895) «сущность религии есть культура», Бонкимчондро показывает, что культура в своем развитии проходит те же стадии, что и индуизм, и само

«богослужение – это средство для культуры как цели, и мы поклоняемся Ему, поскольку почитание Его служит развитию нашей культуры» [Bankim's Hinduism 2011, 309, 341–342]. Писатель показывает, что Индия создала обширное интеллектуальное наследие в сфере философии, наук и искусств, развитую этику, выработала социально-политические институты [Ibid., 277–284]. Проблема лишь в том, что часть культурных богатств – это неписаное знание, передаваемое от учителя к ученику, и потому многие сокровища индийской культуры неизвестны миру в полном объеме и не изучены самими индийцами [Ibid., 275–276, 114–116]. Индуизм нуждается в «реформации» и «очищении», – и тогда он сможет «предстать пред миром как благороднейшая *система индивидуальной и социальной культуры* (здесь и далее курсив мой. – Т.С.), доступная индусу даже в эту эру прогресса. Я определенно не питаю серьезной надежды на прогресс Индии вне индуизма» [Ibid., 306]. Другой вариант выбора между «индуистским» и «индийским» предполагает аксиому присутствия в Индии наряду с индуистами многих Других-ближних, их принятие и признание как *необходимых* Других. Этот вариант мы встречаем у политика и общественного деятеля Бипинчондро Пала (1858–1932) в речи «Брахмо Самадж и национализм». Поскольку современная Индия «сложена из пяти больших *индийских* общин, представляющих пять *великих мировых культур* – индуистов, зороастрийцев, буддистов, мусульман и христиан», работа по созданию *индийской* нации должна предполагать совместную деятельность всех общин и ориентироваться на идеал, объединяющий четыре элемента – рациональность, реализм, духовность и универсальность [Saggi 1962, 261]. Б. Пал признает и различия между разными культурами в Индии, и «базовое единство всех рас и культур» в их человеческой сути, в «выражении одного и того же человеческого духа» [Ibid., 265–267]. Доминирующими чертами индуистского сознания и цивилизации, по мысли политика, являются чувство духовности и универсальности: первое – чувство абсолютного превосходства духа над всеми внешними силами и явлениями, социальными и природными; второе – признание всеобщности высшего идеала и его цели – достижения спасения как освобождения духа от всех внешних и привходящих форм связей и ограничений [Ibid., 267, 269]. Эти две особенности культуры побудили индуистов с самой древности искать единства во всем (unity in all the varieties), «Единого-во-множестве» (One-in-Many). «Эта особенность нашего национального характера проявилась и в более поздние периоды нашей истории, когда мы вошли в контакт с внешними цивилизациями, и Нанак и Кабир в XV в. попытались установить особого рода гармонию между индуизмом и исламом. Всю свою жизнь индусский народ искал единство во всех различиях человеческой мысли и опыта» [Ibid., 271].

В идеальный образ Индии вписывается и история субконтинента. Экономист и историк Ромешчондро Дотто считает, что история Индии должна быть изучена во всей полноте. В книге «Крестьянство Бенгалии» (1874 г.) он заявил о в корне ошибочном принципе историописания, по которому история стран Востока предстает историей смены владык и царствующих династий: «Усиленно трудящиеся массы человечества, населяющие деревни и города, выращивающие год за годом рис и пшеницу, которыми поддерживается обширное здание могущественных империй, и создающие из года в год роскошные вещи и поддерживающие торговлю и славу страны, – им совершенно нет места даже на дальнем плане красочной картины под названием “История”» [Dutt 1980, 28]. Такого понимания истории своей страны он придерживается и в двухтомной «Экономической истории Индии» (1902–1903). Историк Джодунатх Шоркар (1870–1958) понимает историю Индии как непрерывную жизнь нации во времени; Индия «сделалась домом живущего и растущего народа, последовательно движущегося сквозь все века» под собирательным именем «индийского народа» [Sarkar 1944, 1]. История Индия предстает у Шоркара как история «индианизации» местных и пришлых народов, которые создавали общую неповторимую культуру. В историческом плане «индийское» у Шоркара – термин для «культурной общности всех индийских рас» [Sarkar 1944, 10], а «индусское» – для религиозного комплекса, названного индуизмом, для синтеза верований арийских и доарийских [Ibid., 13, 42, 50]. Каждые новые

Другие – арии, буддисты, мусульмане, британцы – приносили Индии свои дары. Первые – идеи и культуру, буддисты – народную религию и этику, мусульмане – формы управления, военное искусство, новые стили в литературе и искусстве, британцы – процесс модернизации и дух прогресса и науки и т.д. Не отрицая негативных черт, проявленных в истории Индии (склонности к изоляции, разобщенности и т.п.), Шоркар показывает способность народа развиваться через преодоление проблем; см.: [Скорородова 2017<sup>а</sup>].

Если Индия идеальная – это средоточие всех духовных, культурных и социальных ценностей населяющего ее народа, то Индия реальная – это общество в полноте достоинств и недостатков, народ, страдающий от разнообразных проблем. Бенгальские мыслители, как правило, хорошо знакомы с реальной Индией – одни по долгу службы, как Б. Чотттопадхай или Р. Дотто, другие благодаря путешествиям по стране по личной инициативе, как Дебендронатх Тагор или Свами Вивекананда. Реалии социальной жизни Индии во всем опровергают идеалы, увиденные в текстах и столь важные для мыслящего меньшинства Бенгалии – и потому, сознательно преодолев традиционный разрыв между высшими и низшими социальными слоями, оно не просто видит неприглядность традиционного общества, но жаждет изменений, реформирования, возрождения. Отсюда – мощная социальная критика и движение реформаторов.

Первоначально средоточием пороков и упадка видится индуистская община; в 1838 г. Кришномохан Банерджи говорил: «Наше семейное счастье отравлено – наш национальный характер унижен – узы союза меж нами разорваны, и, несмотря на то, что у нас есть несчетные миллионы, живущие в одной стране по тем же законам, – всё равно мы пребываем расколотыми на отдельные ничтожные племена, которых не заботит благополучие друг друга...» [Awakening 1965, 187]. Чтобы преодолеть этот упадок, он предлагает осмыслить содержание традиционных установлений в свете благополучия общества и провести реформы: устранить социально вредные обычаи без разрушения институтов (например, искоренить обычай детских браков и полигамии), а безусловно вредные институты – разрушить, в первую очередь кастовую систему. Разобщенность, отсутствие солидарности, пропасть между элитами и низами – характеристики индуистской общины, которые есть и следствие, и причина упадка. Одновременно с К. Банерджи на них (вместе с социальными пороками) указывают интеллектуалы и реформаторы середины века, а ближе к началу века XX тема общественной солидарности начала приобретать политическую окраску. Молодой политик Сурендронатх Банерджи говорит о необходимости индийского единства «во имя блага страны и ее возрождения (regeneration)», имея в виду все полирелигиозное общество субконтинента: «Между нами могут быть религиозные различия. Могут быть и социальные различия. Но есть общая платформа, где мы все можем встретиться – платформа благосостояния нашей страны. Это общее дело, которое может связать нас воедино, – дело индийского прогресса» [Sources 1988, 676–677]. Сам факт объединения разноречующих общин в единое социальное целое в речи С. Банерджи под именем «большое индийское сообщество» – символ разотождествления общинного и общественного в анализе Индии как Большого общества.

Включение всех общин и всех регионов в образ реальной Индии идет одновременно с вписыванием в него народа – настойчивым подчеркиванием его роли в обществе и необходимости облегчения положения социальных низов. Бонкимчондро Чотттопадхай в очерке «Общее усовершенствование страны» категорически отвергает заявления о процветании страны благодаря нововведениям, поскольку крестьяне (Хашим Шейх и Рама Койборто, то есть мусульманин и индус) ничего от этого не получили; они, как и прежде, живут в ужасающей бедности. «Богатство производится земледелием и должно принадлежать крестьянам... В реальности они его не получают» [Chatterjee 1986, 119]. Позже свами Вивекананда назовет бедность в индийском обществе «величайшим проклятием жизни»; а ответственными за него – «наших аристократических предков», которые «постоянно подавляли простые массы народа нашей страны, пока они не стали беспомощны и пока из-за этих мучений бедный, бедный народ

почти забыл, что все они – человеческие существа» [Vivekananda 1998–2002, III, 213, 192]. Часть низших слоев была буквально вытолкнута из лона индуизма системой каст и неприкасаемости; бедные и угнетенные благодаря мусульманскому завоеванию (!) Индии и принятию ислама смогли «научиться чему-то высшему» [Ibid., 271]. Для преодоления этой ситуации философ предлагал упорную работу в масштабах всего общества, в том числе уничтожение «дьявольской системы неприкасаемости» [Ibid., 212–213, 292], светское и духовное просвещение народа и возвышение низов. Мысль о конструктивной работе самого народа, желающего и могущего распоряжаться своей судьбой, будет развивать в 1920–1930-х гг. Рабиндранат Тагор.

Итак, создание образа Индии – спонтанный процесс; он складывается из конкретных, не связанных друг с другом идей, которые развиваются в трудах разных мыслителей и обнаруживают переключку смыслов. Образ этот создается усилиями реформаторов, общественных и политических деятелей с различающимися установками и подходами. Их объединяет намерение понять самих себя, свою страну в соотношении с Другим. Через противоречия, вызванные прежде всего конкурированием в их сознании разных видов идентичности (региональной и континентальной, религиозной и цивилизационной и т.п.) и проблемой выбора между ними, выявляются наиболее важные характеристики Индии, явно или по умолчанию принимаемые за важные для всех индийцев. По сути, именно в Бенгалии наблюдается создание образа Индии не только для бенгальцев, но для жителей других регионов – образ страны, способной объединять различия в синтезе, объемлющем все сферы. Безусловно, это Индия *воображаемая*, но привлекающая своей человечностью, толерантностью, стремлением к миру. В ее идеальных основах заявляется высокая жизнь духа, поиски вечного и гармонии с миром высокая мораль исполнения долга и любви к Богу и человеку, самоотверженный труд и богатое культурное наследие. Причем идеальное в образе Индии выявляется для себя – как опора самоуважения и достоинства, и затем уже – для мира, дабы вписать себя в общую семью человечества. Образ реальной Индии с ее грузом традиций и проблем обнажает всё, что признано злом, и побуждает индийцев к борьбе с отжившими практиками и новым угнетением, к конструктивной работе возрождения общества.

### **Источники и переводы – Primary Sources and Translations**

Банерджи 2012 – *Банерджи Сурендронатх*. Исследование индийской истории / Пер. с англ. Т.Г. Скороходовой. // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 144–156 (Banerjee Surendranath, *The Study of Indian History*, Russian Translation).

Нехру 1989 – *Нехру Дж.* Открытие Индии. В 2 т. М.: Издательство политической литературы, 1989 (Nehru, Jawaharlal, *The Discovery of India*, Russian Translation).

Рай 2018 – *Рай Раммохан*. Краткий очерк древних и современных границ и истории Индии // *Скороходова Т.Г.* Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 380–382 (Roy Raja Rammohun, *Brief Sketch of the Ancient and Modern Boundaries and History of India*, Russian Translation).

Тагор 1961–1965 – *Тагор Рабиндранат*. Собрание сочинений. В 12 т. / Пер. с бенг. и англ. М.: Художественная литература, 1961–1965 (Tagore Rabindranath, *Collected Works in 12 Vols.*, Russian Translation).

Awakening (1965) – Chattopadhyaya, G., ed., *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents*, Progressive Publishers, Calcutta.

Bankim's Hinduism (2011) *An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*, ed. by Amiya P. Sen, Permanent Black, New Delhi.

Chatterjee Bankim Chandra (1986) *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal* / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Wild Peony, Calcutta.

Dutt Romesh Chunder (1980) *Peasantry of Bengal*, ed with Introd. by N. Kaviraj, Manisha, Calcutta.

Roy, Raja Rammohun (1982) *The English Works*, ed. by J.C. Ghose, In 4 vols, Cosmo, New Delhi.

Saggi P.D. (1962) *Life and Work of Lal, Bal and Pal*, Overseas Publishing House, Delhi.

Sarkar, Jadunath (1944) *India through the Ages*. 2nd ed., S.C. Sarkar & Sons, Calcutta.

Sen, Keshub Chunder. (1954) *Lectures in India*, Navavidhan Publishing Committee, Calcutta.

*Sources on Indian Tradition* (1988) Comp. by W.T. Bary & Others, Motilal Banarasidass, Delhi.

Tagore, Devendranath (1909) *The Autobiography*, Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi, S.C. Lahiri & Co., Calcutta.

Tagore, Rabindranath (1950) *The Message of India's History*, Basu, Santiniketan.  
Tagore, Rabindranath (1961) *Towards Universal Man*, Asia, Bombay etc.  
Vivekananda, Swami (1998–2002) *Complete Works*, Mayavati Memorial Edition, 12th ed., 9 vols, Advaita Ashrama, Mayavati, Almora.

### Ссылки – Reference in Russian

Андерсон 2016 – Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.

Лысенко 2010 – Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 61–77.

Sea 1984 – Sea Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки / Пер. с испан. М.: Прогресс, 1984.

Скороходова 2008 – Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.

Скороходова 2015 – Скороходова Т.Г. Феномен “открытия Индии” в социальной мысли Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 189–200.

Скороходова 2017<sup>а</sup> – Скороходова Т.Г. Концепция индийской истории Джодунатха Шоркара: Итоги развития исторического сознания в эпоху Бенгальского Возрождения // Профессиональная историография и историческая память: опыт пересечения и взаимодействия в сравнительно-исторической перспективе / Под ред. О.В. Воробьевой, О.Б. Леонтьевой. М.: Аквилон, 2017. С. 181–202.

Скороходова 2017<sup>б</sup> – Скороходова Т.Г. Открытие индийской истории в общественной мысли Бенгальского Возрождения // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 59. М.: ИВИ РАН, 2017. С. 291–306.

### References

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London & New York (Russian Translation).

Chaudhuri, Rosinka (2002) *Gentleman Poets in Colonial Bengal. Emergent Nationalism and The Orientalist Project*, Seagull, Calcutta.

Dasgupta, Subrata (2010) *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*, Random House Publishers, Noida.

Dasgupta, Subrata (2012) *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Permanent Black, Delhi.

Kopf, David (1969) *British Orientalism and Bengal Renaissance*, University of California Press, Berkeley.

Lyssenko, Victoria G. (2009) “Knowledge of Another’s as the Way of Self-Knowledge”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11, pp. 61–77 (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2008) *The Bengal Renaissance. Essays on History of Socio-cultural Synthesis in Modern Indian Philosophical Thought*, Petersburg’s Orientalistics, Saint Petersburg (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2015) “Discovery of India” Phenomenon in the Bengal Renaissance’s Social Thought”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9, pp. 189–200 (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2017) “Jadunath Sarkar’s Conception of Indian History: The Result of Development of Historical Consciousness in the Bengal Renaissance”, Vorobyova, O.V., Leontieva, O.B., eds., *Professional Historiography and Historical Memory. Experience of Interaction and Intersection in the Comparative Historical Perspective*, Aquilon, Moscow, pp. 181–202 (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2017) “Discovery of Indian History in the Bengal Renaissance Social Thought”, *Dialogue with Time. Intellectual History Review*, Issue 59, pp. 291–306 (in Russian).

Zea, Leopoldo Aguilar (1978) *Filosofia de la historia Americana*, FCE, México (Russian Translation).

### Сведения об авторе

**СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна** – доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» Пензенского государственного университета.

### Author’s Information

**SKOROKHODOVA Tatiana G.** – DSc in Philosophy, CSc in History, Professor, Department “Theory and Practice of Social Work”, Penza State University.