

«Я-САМ КАК ДРУГОЙ»: МЫСЛИТЕЛЬ БЕНГАЛЬСКОГО РЕНЕССАНСА В ДИАЛОГЕ С ЗАПАДОМ

Аннотация. В статье описаны личностные особенности восточных субъектов диалога с Западом. На примере новых интеллектуалов Индии — мыслителей эпохи Бенгальского Возрождения (XIX — 1 треть XX вв.) показана дружба и идентичность их личной позиции. Они являются Другими как для собственного индийского социокультурного окружения, так и для западных субъектов межкультурного диалога. Дружба вместе с индийской идентичностью определяет специфическую роль бенгальских мыслителей и особенности их трудов, созданных в диалоге с Западом. В качестве методологического подхода избрана концепция концепции Поля Рикёра «Я-сам как Другой» (“Soi-même comme un autre”).

Исследование построено на методах феноменологической герменевтики источников по истории бенгальской общественной мысли.

Научная новизна статьи определяется демонстрацией методологических возможностей применения концепции П. Рикёра к исследованию феномена незападных интеллектуалов эпохи начала модернизации традиционных обществ и описанием этого феномена на индийском материале. Показано, что бенгальский мыслитель указанной эпохи действует как автономная личность западного типа, но социализированная в индийском окружении, что позволяет вести диалог с Западом на равных основаниях. Способность говорить на одном из западных языков открывает более широкие возможности понимания Запада как Другого. Вместе с тем бенгальский мыслитель открывает и познаёт свою страну, открывая её достоинства в процессе диалога с Западом. Он берёт на себя инициативу и ответственность как за собственное мышление, реформаторскую и культурную активность, что углубляет возможности понимания и Запада, и Индии.

Ключевые слова: культурология, «Я-сам как Другой», индийская философия, Бенгальское Возрождение, понимание Другого, межкультурный диалог, проблематичный мыслитель, диалог с Западом, дружба, идентичность.

Культурный диалог с Западом в восточных странах, вовлечённых в процесс модернизации, может быть представлен как живое взаимодействие их мыслителей-субъектов с Другим — западной культурой и её представителями. В самих восточных странах этот диалог порождает особые социокультурные процессы, которые условно можно описывать как национально-культурные ренессансы. Именно восточные субъекты диалога с Западом, принявшие и понимающие Другого, выступают творцами ренессансных процессов в религиозной, социальной и культурной сферах. Поэтому для более глубокой интерпретации философии и культуры восточных стран в Новое время необходимо, на мой взгляд, учитывать особенности личности мыслителей-субъектов диало-

га с Западом. В этом смысле методологически продуктивной мне представляется концепция «Я-сам как Другой» французского философа Поля Рикёра, которая позволит описать особенности этих субъектов диалога как субъектов интеллектуального действия, которое совершается с осознанием и принятием на себя ответственности за последствия как понимания, так и проистекающей из его результатов социальной практики. Личность как автономная персона, способная на свободное, независимое от социально-групповых требований действие, способная «быть автором собственных поступков, т. е. быть вменяемым»¹ серьёзно отличается от лич-

¹ Рикёр П. Я-сам как Другой / Пер. с франц. М., 2008. С. 5; Рикёр П. История и истина / Пер. с франц. СПб., 2002. С. 15–16.

ности в традиционном обществе. Описать субъекта диалога я предлагаю на индийском материале, а именно на примере мыслителей Бенгальского Ренессанса XIX — 1 трети XX вв. — эпохи национально-культурного возрождения в самой развитой провинции Британской Индии, ранее других вступившей в сложный и неоднозначный процесс модернизации традиционного общества².

Главным субъектом диалога с Западом и понимания Другого является «проблематичный мыслитель» (М. Бубер), который «по складу ли характера, под влиянием ли судьбы или вследствие того и другого остался наедине с собой и своими проблемами, кому удалось в этом опустошающем одиночестве встретиться с самим собой, в собственном “Я” увидеть человека, а за своими собственными проблемами — общечеловеческую проблематику»³.

В Бенгалии после установления британского колониального правления Вызов Западной цивилизации ощутимо поставил под вопрос стабильное и саморегулирующееся существование традиционного общества. Проблематичные мыслители появляются в новых бенгальских элитах, которые взаимодействуют с новой властью, но не меняют своей социокультурной идентичности, и вместе с тем отрываются от жёсткого группового давления и традиционных норм и представлений своего социума. Из них складывается наиболее активная часть в новой элите, которая является «творческим меньшинством» (А. Бергсон) эпохи Бенгальского Ренессанса⁴.

Бенгальский проблематичный мыслитель ставит множество вопросов, ответы на которые в прежней парадигме традиционного мышления его не устраивают, или же ответ на *принципиально новый вопрос* в ней невозможен. Поэтому он дистанцируется — явно или скрыто — от традиционных форм мышления и философских школ, и самосто-

ятельно даёт ответы на экзистенциальные вопросы. Эти ответы не воспринимаются как «верные» традиционными мыслителями, однако составляют основу для развития принципиально новой парадигмы мышления, в которой признана ценность каждой человеческой личности в его соотнесённости с Абсолютом и другими людьми.

Проблематичный мыслитель, с одной стороны, отторгается традиционным обществом и ортодоксально мыслящими кругами, с другой — не принимается как равный (за небольшими исключениями) правящими в Индии британцами. Такие обстоятельства формируют личность особого типа, пережившую экзистенциальное одиночество, нашедшего опору в вере, открывшую и осознавшую собственную свободу (в том числе как соотнесённость с Другим) и реализующую эту свободу в творчестве — философском, культурном и социальном.

По отношению к обществу проблематичный мыслитель занимает специфическую позицию. На это, характеризуя родоначальника эпохи Раммохана Рая (1772–1833) и социального реформатора и просветителя Ишворчондро Биддешагора (1820–1891), указывает Р. Тагор: «Оба они были плоть от плоти индийского народа, но в их характере — много черт, присущих европейцам, однако *черты эти не были заимствованы* (курсив мой. — Т.С.). Оба они во всём оставались истинными бенгальцами, не знали себе равных в знании древней мудрости своей родины, оба заложили основы образования на родном языке и в то же время, подобно великим европейцам, отличались непоколебимым мужеством, человеколюбием, решимостью и уверенностью в своих силах, так же неуклонно следовали принципам истины и добра. Ещё одна европейская добродетель — глубокое чувство собственного достоинства — проявилась у них в презрении к внешнему подражанию европейцам»⁵. Специфика эта определяется их положением как Других в новой ситуации — именно в силу своей проблематичности и обращённости к пониманию Других в противовес ксенофобии. Смыслообразующим стержнем оказывается инаковость и идентичность личностной позиции бенгальских интеллектуалов, которую я обозначу термином «Я-сам как Другой».

По мысли П. Рикёра, «Я-сам как другой» обозначает, что «...самость самого себя подразумевает инаковость в столь глубинной степени, что одну невозможно помыслить без другой, что одна, ско-

² См. об этой эпохе: **Dasgupta Subrata**. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2012; Justyński Janusz. Mysl Społeczna i Polityczna Renesansu Indyjskiego, od Rama Mohana Raya do Rabindranata Tagora. Warszawa, 1985; Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969; Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla, 1970; Poddar A. Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla, 1977; Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, 1970.

³ Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 210.

⁴ См.: Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008. С. 35–54.

⁵ Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1961–1964. Т. XI. С. 64.

рее, переходит в другую, если говорить на языке Гегеля»⁶. В этом плане каждый мыслитель Бенгальского Ренессанса чувствует, знает и осмысливает своё Я (самость) в соотношении со своей инаковостью (другостью) по отношению к родному для него социальному окружению, — в отличие от самости, соотнесённой с тождественностью со своей *варной*, *джати*, традиционной общиной. Вместе с этим он иной и по отношению к Западу, Другим-европейцам, т.к. социализирован в индийском социокультурном пространстве, несмотря на то что получил европейское образование и/или пережил экзистенциальную встречу с Западом и его культурой.

Способность быть Я, субъектом — четвёртая из значимых сфер способностей человека, которым предшествуют, по Рикёру, 1) «способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка» («Я могу говорить»), 2) «способность вмешиваться в ход вещей посредством действий, усилий» («Я могу действовать») и 3) «способность рассказывать о своей жизни и, следовательно, формировать собственную идентичность посредством повествования, основываясь на своих воспоминаниях» («Я могу рассказать о себе»)⁷. И если первые две способности присутствуют в традиционной личности, то третья развита скорее в личности автономной, способной к рефлексии. Рассмотрим, как эти четыре сферы способностей преломляются в мышлении и практике бенгальского творческого меньшинства, соотнося эти способности с типами вопрошания по проблематике «Я»: «Кто говорит? Кто действует? Кто рассказывает о себе? Кто является моральным субъектом вменения?»⁸.

1. Способность вступать в общение с другими, без которой немислимо ни открытие Я, ни жизнь человека, ни социальная жизнь, обуславливается наличием некоторого общего языка, позволяющего «я» говорить, а «ты» — понимать сказанное и отвечать. В традиционном обществе Индии приоритетным правом говорить были наделены элиты, в первую очередь варна брахманов как носителей священного знания, языка и соответствующей культуры, а за ними — другие дваждырождённые *варны* — т.е. люди с традиционным образованием; у остальных групп было скорее пра-

во внимать сказанному и строить соответственно этому свои действия и жизнь. Это не исключало повседневного равностатусного и иерархического общения с использованием региональных языков-пракритов, которые позже развились в новоиндийские языки. Представление о превосходстве языка и культуры брахманизма обусловило негативное отношение к Другому-дальнему (*млеччха*) без стремления его понять, и нежелание говорить на другом языке.

Вопрос «кто говорит» в XIX веке в колониальной Бенгалии позволяет отличить ортодоксально настроенных представителей традиционных элит от проблематичных мыслителей-субъектов. Последние (хотя не все) способны говорить на священном санскрите с брахманскими элитами, на языках традиционной мусульманской культуры (фарси и арабский), на родном бенгали и на языке завоевателей-британцев. Отдельные представители новой бенгальской элиты владеют несколькими европейскими языками — как поэт и драматург Майкл Модхушудон Дотто, знавший латынь, древнегреческий, французский, итальянский, немецкий.

Знание другого европейского языка означает способность понимать Другого-дальнего вместе с желанием его понять, и одновременно ставит знающего в положение Другого для своей общины⁹ — прежде всего потому, что вместе с иностранным языком бенгальский интеллект улавливает чуждые традиционному сознанию идеи и символы и транслирует их сознательно в своём социальном окружении. Так, один из бенгальских отцов возмущённо писал в газету ортодоксов «Шомачар Чондрика» (май 1831) о том, как его сын, который «прежде... был хорошим мальчиком», после обучения в «Хинду колледже» «потерял всякое почтение к правилам касты, называет «святых брахманов и пандитов ворами, лицемерами и глупцами» и «больше не желает находиться рядом со мной, потому что я плохо знаю английский»¹⁰. Если такова была реакция на юношеский максимализм молодых отпрысков бенгальских состоятельных семей, то неприязненное отношение к более заметным фигурам социокультурного процесса в Бенгалии —

⁶ Рикёр П. Я-сам как Другой / Пер. с франц. М., 2008. С. 5; Рикёр П. История и истина / Пер. с франц. СПб., 2002. С. 18.

⁷ Там же. С. 15–16.

⁸ Там же. С. 33.

⁹ В таком положении, однако, не находились традиционные брахманские пандиты, знавшие английский язык и учившие британцев санскриту и никоим образом не отступавших от представления об иерархии языков и знания.

¹⁰ Цит. по: Kopf D. *British Orientalism and Bengal Renaissance*. Berkeley, 1969. P. 258–259.

Раммохану Раю, Кришномохану Банерджи, Ишшорчондро Биддешагору и многим другим — это дополнительный индикатор «дружести» новой личности проблематичного мыслителя-практика.

Из этой, в том числе языковой, дружести/инаковости проистекает способность бенгальских мыслителей к диалогу, которой нет у ортодоксии; последняя и английский язык осваивает *вынужденно*, из потребности адаптироваться в новых условиях и обосновать свой исключительный статус перед новой властью.

Ведение диалога с Западом на его языке расширяет возможности его понимания, осмысления, усвоения и присвоения исходящих от него идей, представлений, научных концепций. Достаточно крупный корпус текстов Бенгальского Ренессанса, созданный на английском языке, свидетельствует об активном ведении диалога с Западом, хотя они далеко не всегда адресованы западной читательской аудитории; много чаще — к соотечественникам, получившим образование европейского типа. Так, Раммохан Рай адресует европейцам англоязычные версии своих переводов Упанишад и Веданта-сутры, «Обращения к христианской общественности» в защиту переведённых им «Заповедей Иисуса», ряд текстов-оправданий своего видения религиозной традиции, письмо Эмхерсту в защиту европейского образования в Индии, корпус документов для британского парламента, трактаты против обычая *сати* и др. Или евразиец Г.В.Л. Дерозио — первый англоязычный поэт, воспевающий свою родину Индию — и восхищённый западной философией, культурой и историей. Публицистика и труды учеников Дерозио — младобенгальцев, теологические работы Кришномохана Банерджи, статьи и выступления Кешобчондро Сена, романы и публицистика Бонкимчондро Чоттопаддхая, выступления, лекции и статьи Свами Вивекананды, философские работы и поэзия Ауробиндо Гхоша, выступления и собственные переводы стихотворений Рабиндраната Тагора — самый общий и неполный перечень английских текстов Бенгальского Возрождения, в которых явно и латентно ведётся интенсивный диалог с Западом, иной раз переходящий в острую дискуссию, но никогда не утрачивающий уважения к нему.

Но освоение языка Другого и размышления на английском оказываются мощным стимулом развития родного языка, и в случае каждого конкретного мыслителя хорошо видно, как от разговора с соотечественниками на родном языке переходят к разговору с европейцами и — шире — со всем миром

на английском, как Раммохан Рай или Рабиндранат Тагор, или, напротив, от обращения к образованным соотечественникам и неиндийской аудитории возвращаются в лоно родного языка и творят новую бенгальскую поэзию и прозу, как Майкл Модхушудон Дотто, Бонкимчондро Чоттопаддхай, отчасти Свами Вивекананда и Ауробиндо Гхош.

2. Способность вмешиваться в ход вещей посредством действий, усилий также зависит от того, «кто действует». В традиционном обществе право на такое вмешательство (или, по словам Рикёра, право «прокладывать свой путь в физическом мире»¹¹) присвоено брахманской варной, которая как для себя, так и для всех остальных варн определила границы действия и сакрально санкционированные *правила* жизни. В итоге сложилась особая социальная система, в которой действие индивида предсказуемо и подконтрольно. Об этом подробно пишет Е.Н. Успенская: «Индийское традиционное общество — особенная, замкнутая, дробно сегментированная, внутренне жёстко структурированная, но живая, флуктуирующая под своей оболочкой макросистема, и в ней нет неподконтрольных элементов или нерегламентированных проявлений активности. В ней нет случайных или лишних людей, и они не ведут себя «неправильно». Всё контролируется элитой общества и властью религиозных императивов»¹².

В колониальной Бенгалии появляются люди, инициативно действующие по собственной воле, без санкции на то со стороны элит и религиозных установлений, — т.е. перестают действовать предсказуемо и опасаться воздействия социального контроля. Однако если инициатива в области экономической (сотрудничество с британцами в сфере посреднической торговли и др.), политической и правовой (консультирование в области права и служба в административных структурах Ост-Индской компании), образовательной (обучение британцев языкам, в т.ч. санскриту), и даже предложение развивать в Индии европейское образование¹³ вполне были приемлемы для традиционного

¹¹ Рикёр П. История и истина / Пер. с франц. СПб., 2002. С. 15.

¹² Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб., 2010. С. 24.

¹³ См. например: Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М., 1990. С. 66–67, 141–146; Скороходова Т.Г. Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815–1857). СПб., 2012. С. 7–21; Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969.

сознания как способ адаптации к меняющейся реальности, то *любая* инициатива в осмыслении религиозных вопросов и интерпретации социальных отношений, правил и общепринятых установлений, и тем более — в попытке изменения правил и реформирования какой-либо сферы традиционного общества немедленно вызывала жёстко отрицательную реакцию ортодоксии.

Факт, что первый реформатор Индии Нового времени Раммохан Рай был брахманом по варне¹⁴, не защитило его от нападков брахманов, не оставлявших своих традиционных занятий по истолкованию Вед и законов, и сделало — несмотря на ряд побед в учёных диспутах — одиозной фигурой в глазах ортодоксальных элит, «возмутителем спокойствия» (А.Дж. Тойнби) и — «отцом современной Индии». Тем более неприемлемы были интеллектуальные занятия и общественная деятельность представителей небрахманских *джати*, прежде всего *каястха* (писцов). Поэтому ответ на вопрос «кто действует?» — это выходцы из разных высокостатусных варн и *джати*, способных к спонтанной деятельности *независимо* от традиционных норм и предписанного статуса, — прежде всего благодаря неортодоксальному критическому мышлению, а также развитому чувству своей ответственности за других.

Отмечу здесь и смелость как особое качество действующей личности. Противопоставление себя, своей позиции и действий всей общине и объединённой системе социального контроля в ситуации, когда общий круг сторонников новых моделей мышления и действия невелик или крайне мал (как в случае с Раммоханом Раем и группой «Молодая Бенгалия» и т. д.), требовало серьёзного мужества. Противопоставляющий себя со всей очевидностью заявляет о своей дружости, в то время как традиционный брахман ссылается на традицию и авторитет своего текста и своего слоя, заведомо защищая себя от критики нижестоящих слоёв. Так, Раммохан Рай — брахман, который противопоставляет себя *всему* брахманству, считая, что поддерживающая идолопоклонство для собственного благополучия и обогащения брахманская варна — главный виновник «упадка образования и добродетели, который... наблюдается в настоящее

время»¹⁵, хотя и заявляет, что он *не* реформатор и *не* первооткрыватель доктрины единобожия в индуизме. Традиционно для любого брахмана типично представление об исключительном праве говорить о *должном* и правильном для остальных варн, и казалось бы, Раммохан Рай действует как человек, социализированный в брахманской идеологии своей статусной группы¹⁶. Но Раммохан Рай — это *другой* брахман, — хотя бы потому, что ни один брахман *не будет публично поднимать и обсуждать* вопросы и темы, являющиеся монопольными для своей варны и адресоваться буквально ко всем в обществе, бесплатно распространять свои издания трактатов и тем более — обращаться по каким бы то ни было *социальным* вопросам к млечча — англичанам (как это было во время его борьбы за запрет сати — самосожжения вдов). «Брахманы не разъясняют профанам свои цели и технологии», — справедливо замечает Е.Н. Успенская¹⁷. Только *другой* брахман способен публично критиковать не только цели и технологии брахманской варны, но сам слой, к которому принадлежит.

И таких *других* брахманов среди проблематичных мыслителей эпохи в Бенгалии много. Кришномохан Банерджи¹⁸ в ранней пьесе «Гонимый, или драматические сцены, иллюстрирующие настоящее состояние индусского общества», ввёл сцену, где два брахмана обсуждают свои вполне утилитарные интересы. Семья Тагоров из Джорашанко (район Калькутты)¹⁹, давшая миру Рабиндраната Тагора, из поколения в поколение разрушала стереотипы поведения брахманов и прославилась многими выдающимися деятелями культуры и реформаторами. В разных сферах мысли и практики

¹⁵ Roy R.R. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982. Vol. I. P. 121.

¹⁶ После смерти Раммохана Раея на теле его был обнаружен брахманский священный шнур, свидетельствующий о том, что реформатор не забывал о своём социальном происхождении и не отказывался от него.

¹⁷ Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб., 2010. С. 24.

¹⁸ См. о нём: Скороходова Т.Г. Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815–1857). СПб., 2012. С. 97–106, 111–138; Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore, 1982.

¹⁹ См.: Тагор Дебендронатх. Автобиография / Пер. с англ., вст. статья и коммент. Т.Г. Скороходовой. М., 2007; Furrel J. Tagore Family. A Memoir. Delhi, 2004; Kripalani K. Dwarkanath Tagore. An Forgotten Pioneer. A Life. New Delhi, 1981.

¹⁴ Родовое имя его деда по материнской линии — Бхоттачарджо (букв. «уважаемый учитель»), имя высокостатусных брахманов-знатоков Вед; дед по отцовской линии — Бонддопадхай.

предлагали новации Ишшорчондро Биддешагор, Бонкимчондро Чоттопаддхай, Шибонатх Шастри, Сурендронатх Банерджи...

Другие брахманы, в отличие от традиционных, постоянно объясняют всем, *что и почему* они делают, и почему к их аргументам и действиям стоит прислушаться и присмотреться. «...Мы едва ли можем информировать другого о том, что мы сделали, не говоря ему в то же время, почему мы это сделали; — пишет Рикёр, — “описывать” означает “начинать объяснять”, а “больше объяснять” значит “лучше описывать”»²⁰. Так же объясняют, что и почему следует изменять в обществе, другие *ка-ястха* в Бенгалии. Открытие Другого и осознание себя как Другого побуждают к объяснению и диалогу, который подразумевает, что первый Другой *также* будет говорить.

Из этого объяснения происходит два вектора в диалоге с Западом. Во-первых, каждый бенгальский мыслитель необыкновенно восприимчив к информации, предоставляемой ему Западом о христианстве, культуре, науке, социальных институтах, истории, и активно её осваивает, не забывая, однако, относиться к ней критически. Этот вектор можно называть «Паломничеством в страну Запада»²¹ — интеллектуальным или реальным перемещением в пространство Другой культуры для её постижения и диалога с нею. Так, Кришномохан Банерджи доказывает, что истины и принципы христианства являются духовной основой всех позитивных нововведений, пришедших в Индию с Запада — развития образования, распространения справедливых законов и «беспристрастного отправления правосудия, в котором доверие к страдающим возрастает благодаря христианскому руководству», развития благотворительных учреждений, основания больниц, технических усовершенствований и развития наук, в том числе гуманитарных, изучающих литературу и историю Индии, не говоря уже о проникновении самого духа «христианской энергии и христианской предприимчивости»²².

Во-вторых, каждый проблематичный мыслитель Бенгалии, критически относясь к реалиям социальной жизни Индии, упорно разъясняет Западу достоинства духовной традиции, культуры и общественной жизни своей страны, особенности её истории и жизни её народа, — так что эти разъяснения становятся оправданием Индии²³ — открытием о ней правды, интеллектуальным и духовным упорядочением всех слоёв и сфер её историко-культурного бытия. Этот вектор назову термином Дж. Неру — «открытие Индии». Оба указанных вектора взаимно дополняют друг друга в попытках бенгальских реформаторов найти для индийцев пути в современный мир.

3. Способность рассказывать о своей жизни и формировать собственную идентичность появляются у бенгальских мыслителей в виде разного рода автобиографических нарративов, по которым очевидно: *о себе рассказывает особенный человек* — уникальная личность. Автобиографическое повествование, мотивированное желанием не просто рассказать о себе, но объяснить свои мысли и действия и *быть понятым* Другими, с одной стороны, свидетельствует о развитой личностной рефлексии и стремлении рационализировать и объяснить своё поведение *для себя*, а с другой стороны — обратиться с рассказом о себе (своём «Я») к окружающим (другим «Ты»). Здесь подвижный синтез составляют знание о себе как Другом («Я-сам как другой») и диалог «Я» с Другими людьми (множеством «ты»). В таком развитом виде автобиографии и разного рода мемуары появляются в индийской культуре лишь в XIX веке, хотя становление автобиографического жанра исследователи относят к позднему Средневековью.

Личность «традиционного типа» (И.С. Кон) не обладала развитым самосознанием и рефлексией, соответственно стремление рассказать о себе появляется сравнительно поздно. «Человек, казалось, делал всё возможное, чтобы скрыть индивидуальность, затеряться в массе, максимально походить на других членов своей социальной группы, — подчёркивает Е. Ю. Ванина. — Стремясь запечатлеть в веках воинскую славу венценосных покровителей, хронисты и барды воспевали того

²⁰ Рикёр П. Я-сам как Другой / Пер. с франц. М., 2008. С. 5; Рикёр П. История и истина / Пер. с франц. СПб., 2002. С. 85.

²¹ См.: Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX вв. М., 1990. С. 66; Скороходова Т.Г. «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11.

²² Krishna Mohan Banerjea. Christian Apologist. Ed. with Introd. by T. V. Philip. Bangalore, 1982. P. 178–179.

²³ Я следую трактовке слова «оправдание» в библейском контексте, данной Е.Б. Рашковским (См.: Рашковский Е.Б. Профессия — историограф. Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск, 2001. С. 35–37).

или иного царя и героя не как **самого по себе**, а как **второго** Раму, Арджуну, Юдхистхиру, Карну и т.д. Даже естественное для творческой личности стремление к общественному признанию и славе, в том числе посмертной, не вызывало у поэтов и художников желания увековечить себя в своём творении. О большинстве древних и значительной части средневековых авторов не известно ничего, кроме имени...»²⁴. Только возникновение религиозных движений и соответствующей литературы *бхакти* (XIV–XVII вв.) обозначило внимание к индивидуальным особенностям человека и его личностным качествам, действиям и поведению, а впоследствии в XVII–XVIII вв. развивается автобиографическая литература, в которой реалистически отражён внутренний мир человека²⁵.

Личность как «субъект поступания» (М.М. Бахтин) в автобиографических нарративах XIX — начала XX вв. в Бенгалии выступает на первый план. Сам рассказ о себе есть свободное действие человека, осознающего своё достоинство, уважающего себя — и других, оценивающего свои поступки и мысли, и берущего ответственность за свои действия и за происходящее вокруг. О себе рассказывают бенгальцы, желающие изменить сложившуюся ситуацию в духовном, социальном, культурном и политическом измерениях жизни общества.

Первой попыткой «рассказа о себе» может считаться — хотя и с оговоркой, из-за того, что подлинность документа оспаривается²⁶ — «Автобиографическое письмо», написанное или продиктованное Раммоханом Раем на английском. Однако первое развёрнутое повествование о своём жизненном пути написано на бенгали Дебендронатхом Тагором — сыном Дароканатха Тагора и духовным наследником Раммохана Рая, лидером

общества Брахмо Самадж, религиозным реформатором и общественным деятелем — «Атмоджибони» («Моя жизнь», или «Автобиография», в переводе его сына Шотендронатха Тагора и племянницы Индиры Деби)²⁷. В нём автор не столько повествует о событиях своей жизни (хотя им и находится место), сколько подробно описывает свой религиозный опыт, мистические переживания и духовный поиск, размышления о вере и познании Бога; он критикует современное состояние индуизма, в котором за ритуалами и идолопоклонством забыли подлинного Единого Бога и высокую этику, и мечтает о возрождении всей Индии, единении в духе и высокой нравственности.

Вместе с тем Дебендронатх Тагор рассказывает о своей реформаторской деятельности в Брахмо Самадже и *объясняет* все свои шаги и решения, предложенные им единомышленниками в вероисповедной области. При этом характерное для брахмана убеждение в верности избранного для себя пути сочетается с объяснением необходимости изменений в духовной жизни, но *ни одного изменения*, принятого им *для себя* в духовной жизни, он *не навязывает* ни ближнему, ни дальнему окружению, но предпочитает подавать ему *личный пример* праведной жизни и ждать, когда *изменится изнутри* сознание окружающих. Глубокое уважение к Другому, мыслящему и живущему иначе, характерно и для диалога Дебендронатха с окружением: «Я не думал, что будет правильно отменить столь долго соблюдавшееся в доме наших предков *пуджи*²⁸ и празднества, поскольку *так можно оскорбить чувства и мнения других людей*. Я избрал наилучший путь действия: держаться в стороне и не принимать самому в них никакого участия. Если кто-либо из членов моей семьи верит в них, или относится к ним со священным трепетом, *то было бы дурно причинить боль их чувствам*» (Курсив везде мой. — Т.С.)²⁹. «Автобиография» Д. Тагора — это повествование проблематич-

²⁴ Ванина Е.Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М., 2007. С. 309.

²⁵ Там же. С. 312–322.

²⁶ Так, после публикации «Автобиографического письма» 5 октября 1833 г. в английском журнале «Атенеум» м-р Джон Хэйр оспорил его подлинность; современники Раммохана считают его достоверным (Лэнт и Мэри Карпентер), а первый биограф С.Д. Коллет без объяснений опровергает его подлинность. В собрание английских сочинений Раммохана Письмо включено.

Данные из письма многократно воспроизведены биографами Раммохана Рая, оно часто цитируется в его жизнеописаниях. Часть фактов вполне соотносима с веками жизни и свидетельствами из других источников, часть подтверждена недостаточно.

²⁷ См.: Tagore Devendranath. *Autobiography*. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta, 1909.

²⁸ Пуджа — основная форма почитания богов в индуизме, обычно осуществляемая перед их изображениями. Все члены общества Брахмо Самадж являлись строгими монотеистами и отрицали подобные формы богослужения как идолопоклонство.

²⁹ Tagore Devendranath. *The Autobiography*. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta, 1909. P. 89.

ного мыслителя о себе, повествование личности, всё более осознающей свою инаковость и обретающей себя именно в качестве Другого в своём социальном окружении. Осознание себя как Другого доводит его до желания навсегда остаться жить в Гималаях и отрешиться от мира. Однако пришедшее из глубины души повеление — «Оставь свою гордость, и будь скромн, как эта река»³⁰. Поведай всему миру Истину, которую ты постиг, преданность и веру, которым ты здесь научился»³¹ — побудило Дебендронатха вернуться в мир. Возвращение стало отданием себя другим и служением с полным осознанием ответственности за них.

О себе так или иначе говорят многие корифеи эпохи — Кешобчондро Сен ведёт дневник, путешествуя по Англии, политик Бипинчондро Пал пишет «Автобиографию», Сурендронатх Банерджи — воспоминания «Нация в становлении», Ауробиндо Гхош — автобиографические очерки, Рабиндранат Тагор — «Воспоминания»³²... Те же, кто не пишет подобных книг, в контексте своих работ и выступлений обязательно ссылаются на свой жизненный опыт или важные эпизоды жизни (так делает, в частности, Свами Вивекананда), но также предлагают воспоминания или жизнеописания своих современников, — совершенно не похожие на традиционные панегирики мифологизированным героям.

Размышление и повествование о себе есть показатель выхода у бенгальских мыслителей на первый план личной идентичности (в противовес идентичности коллективной), существующей в контексте осознания себя как индйца, — жителя Индии, а также принятие на себя роли участника диалога с Западом и своей собственной страной. Поэтому бенгальцы стремятся рассказывать об Индии, её людях, наследии, культуре, истории, обсуждать современные вопросы социальной и политической жизни. Этот рассказ — результат понимания-открытия своей страны, и в этом смысле

³⁰ Повеление пришло у горной реки в Гималаях, которая, спускаясь вниз, теряет кристальную чистоту и загрязняется, но делает землю плодородной.

³¹ Ibid. P. 130.

³² Все они оказываются основоположниками целой традиции создания своих жизнеописаний вкпе с размышлениями о собственном опыте и деятельности, вспомним самых известных в этом ряду: «Моя жизнь» М.К. Ганди, «Индия добивается свободы» А.К. Азада, «Автобиография» Дж. Неру, «Автобиография» первого президента Индии Раджендры Прасада и др.

также часть рассказа о себе, поскольку бенгальский мыслитель создаёт определённый образ Индии, который сложился в его сознании в результате взаимопроникновения жизненного опыта, интеллектуальной работы в избранной области и эмоций. Этот образ, с одной стороны, транслируется в ходе диалога с Западом, с другой же — передаётся индийской аудитории, чтобы создать источник вдохновения и желания изменять социальную жизнь к лучшему.

Подобную соотнесённость рассказа о себе с желанием говорить о стране Р. Тагор показал в художественном образе Горы: «Это — моя Индия. Богатая, полная знаний, веры. Она существует только в мне. А здесь вокруг царят ложь и обман. ...Ведь истинная, настоящая Индия только одна. И до тех пор, пока она не станет реальностью, наши умы не ощутят живительной влаги»³³.

Более того, рассказ об Индии у бенгальских мыслителей становится особым социокультурным текстом, повествующим о людях эпохи Бенгальского Ренессанса, об обществе и культуре, развивающейся в диалоге с Западом, в приятии и/или оспаривании его достижений и наследия, но уже не могущих существовать без взаимодействия с ним.

4. Способность быть субъектом, т.е. лично ответственным за своих действия, обусловлена для проблематичных мыслителей Бенгалии тремя первыми вышеописанными способностями. Способность говорить побуждает обратиться к языку Другого для общения с ним и понимания его. Способность действовать самостоятельно и свободно, обращаясь к другим с объяснением действия и желанием ответа — позволяет выступать с разного рода инициативами во всех сферах общественной жизни. Инициатива, по определению П. Рикёра, «есть *вмешательство* агента действия в ход вещей, вмешательство, действительно *вызывающее* изменения в мире»³⁴. В отличие от традиционных элит, действующих, чтобы поддержать существующий порядок, бенгальцы размышляют и предлагают свои инициативы, чтобы этот порядок *изменить*. И не столь важно, каким образом — через восстановление утраченных высоких ценностей и норм или через освоение нового; важно, что они предлагают осознать и понять *важность* изменений. Эти две

³³ Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти тт. / Пер. с бенг. и англ. М., 1961–1964. Т. V. С. 27.

³⁴ Рикёр П. Я-сам как Другой / Пер. с франц. М., 2008. С. 5; Рикёр П. История и истина / Пер. с франц. СПб., 2002. С. 137.

способности ставят бенгальских мыслителей в положение Других, в котором сочетается как идентичность с группой и местной культурой, так и инаковость — как внешняя по отношению к «новатору», так и внутреннее сознание «Я-сам как Другой».

Это сочетание очень хорошо демонстрируют работы Раммохана Рая. «Я...был рождён среди них ...и выучил все предписания наизусть, и это общество не могло от них отказаться, хотя они и подверглись многим бедам и преследованиям, и им угрожали смертью последователи ислама»³⁵, — так говорит он о своём варновом происхождении в трактате «Дар верующим в Единого Бога». Свою внешнюю оценку как реформатора даже от вполне благожелательно настроенных к нему кругов он не приемлет: «Ни в одном из моих сочинений, ни в одной из устных дискуссий я никогда даже не претендовал на то, чтобы реформировать или открыть доктрины единства Бога, как и на то, чтобы присвоить себе имя реформатора, или первооткрывателя, побуждаемый в каждом опубликованном труде настаивать на том, что доктрины единства Бога есть настоящий индуизм, что так эта религия понималась нашими предками, и что как таковая она известна в настоящее время многим учёным-брахманам»³⁶. Одновременно он считал, что делает важную работу: «Придёт день, когда мои скромные усилия будут оценены по справедливости, и, вероятно, признаны с благодарностью»³⁷.

Вместе с тем любой проблематичный мыслитель Бенгалии этически ориентирован, т. к. он открыл заново, прежде всего в душе, живое отношение «Я-Ты» и осознал его как нравственный императив, не всегда совпадающий с внешними требованиями к поведению и устоявшимися общепринятыми представлениями, а то и противоречащий им.

Осознание себя как Другого представителями новых элит в Бенгалии в ответ на появление в индийском культурном пространстве Другого сочеталось с осознанием необходимости этого Другого для себя или, по Э. Левинасу, «потребности в Другом». Лучше всего это состояние сознания выражено у Рабиндраната Тагора: «Сам факт нашего существования подтверждается тем, что всё остальное также существует, и “Я есмь”, заключённое во мне,

пересекает границы своей конечности, как только оно глубоко постигает себя в “Ты еси”. Такое пересечение границ конечности вызывает радость — радость, которую приносит прекрасное, любовь и величие. Самоотречение и, в ещё большей степени, самопожертвование, являются свидетельством познания бесконечности»³⁸. «Я-сам как Другой» бенгальский мыслитель живёт и действует как новый пророк, транслирующий своё полученное из глубин опыта и размышлений знание и желающий быть услышанным.

Следуя терминологии П. Рикёра, можно назвать «моральным субъектом вменения» каждого бенгальского мыслителя, который так или иначе выступает в интеллектуальной и/или общественной сфере деятельности. Он берёт на себя личную ответственность за собственную интерпретацию духовной традиции, ценностей и норм индийской культуры, хода и смысла индийской истории, современного состояния общества (в том числе за нелицеприятную её критику), и определение целей и путей развития в новых условиях. Этим заняты младобенгальцы и брахмоисты, неоиндуистские мыслители и деятели национально-освободительного движения начала XX века. Бенгальский мыслитель — одновременно практик в сфере религиозного реформаторства, действующий почти в одиночку против общепринятых представлений и норм традиционного общества. Это также просветитель, активно продвигающий современное научное знание и наследие европейской культуры в умы соотечественников, это правозащитник и политик, осваивающий нормы конституционного действия в отстаивании прав и свобод колонизованного народа, и это — творец культуры Нового времени — литературы на английском и бенгали, нового языка в живописи и новых стилей в музыке.

Вся эта деятельность адресована всей стране и по смыслу осуществляется для неё — с сознанием ответственности за процесс и результаты. Кроме того, происходящая из диалога с Западом, эта деятельность оказывается и знаком для инокультурного (западного) ареала — о достоинстве своего народа, культуры, об усилиях, предпринимаемых для развития общества, — и поэтому — продолжением диалога.

Итак, инаковость мыслителя Бенгальского Ренессанса вместе с его индийской социокультурной идентичностью, описанные на основе концепции

³⁵ Roy R.R. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982. Vol. VI. P. 954.

³⁶ Ibid. Vol. I. P. 90.

³⁷ Ibid. Vol. I. P. 5.

³⁸ Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти тт. / Пер. с бенг. и англ. М., 1961–1964. Т. XI. С. 355.

Рикёра, позволяют интерпретировать специфику его положения и действия в диалоге с Западом. Во-первых, он действует как автономная личность западного типа, хотя и социализированная в индийской социокультурной среде; это позволяет вести диалог на равных основаниях. Во-вторых, широкие возможности понимания Другого обеспечены тем, что бенгальская сторона диалога способна говорить на одном из языков Запада. В-третьих, бенгальский мыслитель, ведя диалог с Западом, одновременно открывает и познаёт собственную

страну, равно как и себя самого, и в ходе этого двуединого процесса стремится к обретению и раскрытию достоинства — и личного, и национального. В-четвёртых, бенгальский проблематичный мыслитель проявляет инициативу и берёт на себя ответственность не только в области мышления, но и в сфере реформаторской и культуротворческой деятельности, что позволяет ему на практике углублять понимание и Запада, и родной страны. Поэтому диалог с Западом для мыслителей Бенгалии продолжается в диалоге с Индией.

Список литературы:

1. Бубер М. Два образа веры. М., 1999.
2. Ванина Е.Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М., 2007.
3. Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX вв. М., 1990.
4. Рашковский Е.Б. Профессия — историограф. Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск, 2001.
5. Рикёр П. История и истина / Пер. с франц. СПб., 2002.
6. Рикёр П. Я-сам как Другой / Пер. с франц. М., 2008.
7. Скороходова Т.Г. "Паломничество в страну Запада" в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11.
8. Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008.
9. Скороходова Т.Г. Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815–1857). СПб., 2012.
10. Тагор Дебендронатх. Автобиография / Пер. с англ., вступ. статья и комментарии Т.Г. Скороходовой. М., 2007.
11. Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений в 12-ти тт. / Пер. с бенг. и англ. М., 1961–1964.
12. Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб., 2010.
13. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2012.
14. Justyński Janusz. Mysl Spoeczna i Politiczna Renesansu Indyjskiego, od Rama Mohana Raya do Rabindranata Tagora. Warszawa etc., 1985.
15. Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969.
16. Kripalani K. Dwarkanath Tagore. An Forgotten Pioneer. A Life. New Delhi, 1981.
17. Krishna Mohan Banerjea. Christian Apologist. Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore, 1982.
18. Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla, 1970.
19. Poddar A. Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla, 1977.
20. Roy R.R. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.
21. Tagore Devendranath. The Autobiography. Calcutta, 1909.
22. Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc., 1970.

References (transliteration):

1. Buber M. Dva obraza very. M., 1999.
2. Vanina E.Yu. Srednevekovoe myshlenie: indiiskii variant. M., 2007.
3. Rashkovskii E.B. Nauchnoe znanie, instituty nauki i intelligentsiya v stranakh Vostoka XIX-XX vv. M., 1990.
4. Rashkovskii E.B. Professiya — istoriograf. Materialy k istorii rossiiskoi mysli i kul'tury KhKh stoletiya. Novosibirsk, 2001.

5. Riker P. Istoriya i istina / Per. s frants. SPb., 2002.
6. Riker P. Ya-sam kak Drugoi / Per. s frants. M., 2008.
7. Skorokhodova T.G. "Palomnichestvo v stranu Zapada" v opyte myslitelei Bengal'skogo Renessansa // Voprosy filosofii. 2011. № 11.
8. Skorokhodova T.G. Bengal'skoe Vozrozhdenie. Ocherki istorii sotsiokul'turnogo sinteza v indiiskoi filosofskoi mysli Novogo vremeni. SPb., 2008.
9. Skorokhodova T.G. Mladobengal'tsy. Ocherki istorii sotsial'noi mysli Bengal'skogo Vozrozhdeniya (Pervyi period, 1815–1857). SPb., 2012.
10. Tagor Debendronatk. Avtobiografiya / Per. s angl., vstup. stat'ya i kommentarii T.G. Skorokhodovoi. M., 2007.
11. Tagor Rabindranat. Sobranie sochinenii v 12-ti tt. / Per. s beng. i angl. M., 1961–1964.
12. Uspenskaya E.N. Antropologiya indiiskoi kasty. SPb., 2010.
13. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2012.
14. Justyński Janusz. Mysl Spoleczna i Politiczna Renesansu Indyjskiego, od Rama Mohana Raya do Rabindranata Tagora. Warszawa etc., 1985.
15. Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969.
16. Kripalani K. Dwarkanath Tagore. An Forgotten Pioneer. A Life. New Delhi, 1981.
17. Krishna Mohan Banerjea 1982 Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore, 1982.
18. Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla, 1970.
19. Poddar A. Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla, 1977.
20. Roy R.R. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.
21. Tagore Devendranath. The Autobiography. Calcutta, 1909.
22. Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc., 1970.