Т.Г. Скороходова (Пенза)

ДРУГОЙ В ТРАДИЦИИ ИНДУИЗМА И ФИЛОСОФИИ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ: ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ

Отношение к Другому — одно из универсальных измерений бытия человека и общества, открывающее возможности нетривиальной интерпретации и ее компонентов. В онтологическом, гносеологическом и социокультурном планах Другой выступает для человека, группы, общины, общности, культуры, цивилизации как необходимое условие их собственного бытия и свободы, познания и действия, как постоянный вопрос, требующий ответа. На мой взгляд, сопоставление отношения к Другому в традиционной мысли Индии и в философии Бенгальского Возрождения XIX — первой трети XX в. позволяет не только увидеть динамику этого универсального измерения в индийской культуре, но и показать его специфику.

В основе методологического подхода к интерпретации и сопоставлению традиционного и ренессансного отношения к Другому в Индии лежит идея встречи с Другим (М. Бубер, В.Н. Топоров), который оказывается необходим для развития — человека, общности, культуры — и в позитивном, и в негативном аспектах. Встреча может произойти в пространстве физическом (географическом), и / или метафизическом (трансцендентном, духовном), и / или в «пространстве культуры» (В.Н. Топоров); сами пространства могут пересекаться, а встреча, состоявшаяся в одном из них, может продолжаться в остальных и порождать новые. М. Бубер говорит о встречах двоякого рода: событии-встрече, на которой зиждется каждая великая культура, охватывающая жизнь многих народов, и встрече как пробуждении к жизни, преодолении застывания культуры [Бубер 1999: 62, 85]. Опыт встречи формирует отношение к Другому в континууме «позитивное — нейтральное — негативное»: от принятия Другого как близкого себе

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

или «своего» — до индифферентности и восприятия его как чужого (вплоть до нежелательного).

В этом континууме присутствуют самые разнообразные оттенки отношения к Другому, которые можно рассматривать в онтологическом, гносеологическом и социальном срезах, а также в индивидуальном и групповом. Это разграничение условно, поскольку содержательно эти «срезы» взаимно дополняют друг друга. Так, Другой онтологически значим и для отдельного человека, и для общины / группы, а в индивидуальном отношении к Другому могут присутствовать социальные мотивы, связанные с вопросами идентичности.

Высшим проявлением позитивного отношения к Другому является понимание, осуществляемое в диалоге. Условие, при котором оно становится возможным, — это потребность в Другом и открытость ему, преодоление собственной замкнутости и ограниченности, свободное стремление к общению и диалогу.

В этом плане методологически важным представляется терминологическое разграничение, которому следует в труде «Индия и Европа. Эссе о понимании» немецкий индолог В. Хальбфасс: термин «ксенология» как отношение к чужим / иностранцам употребляется для анализа традиционного отношения индийцев к Другим, а термин «герменевтика» — к ситуации понимания Другого, сложившейся во времени и трудах Раммохана Рая. Однако, на мой взгляд, данная ситуация должна рассматриваться не только в социально-теоретическом и социально-историческом ключе, как это делает В. Хальбфасс, но и в философском и культурологическом контексте.

Отношение к Другому, на мой взгляд, определяется религиозной традицией и проистекающими из нее философскими размышлениями, которые истолковывают происхождение множественности из единства Сущего. В онтологическом плане возникновение мира, живых существ, человека можно трактовать как появление Другого, отличного от Единого; благодаря этому Единое может стать сущим и познанным. Так, в Упанишадах присутствует этот мотив потребности в Другом у Брахмана / Атмана: «Вначале [все] это было лишь Атманом, единственным. Он пожелал: “Пусть будет у меня жена — тогда я смогу произвести

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

потомство; пусть у меня будет богатство — тогда я смогу произвести деяние". Поистине, таковы [пределы] желания, и желающий не может доставить себе большего. Поэтому и поныне одинокий желает: "Пусть будет у меня жена — тогда я смогу произвести потомство; пусть у меня будет богатство — тогда я смогу произвести деяние". И если из этих желаний он не достигает какого-либо одного, то считает себя неполным» (Брих.-уп. I. I. 4. 170) [Упанишады 1992, т. I: 77].

Идея неполноты Сущего, универсального Я без Другого («…Вначале это было Брахманом. Он узнал себя: "Я есмь Брахман". Поэтому он стал всем сущим» (Брих.-уп. I. I. 4. 10) [Упанишады 1992, т. I: 75]) присутствует в истоках традиции индуизма в текстах Вед. Праджапати, чтобы обрести радость (!), творит многих существ (Шат.-бр. VI, 1. 1. 8 или Майтри-уп. II, 6) [Упанишады 1992, т. I: 35]. Само развертывание единства во множество оказывается воздвижением Другого: мир трактуется как разделение единого Пуруши во время космического жертвоприношения (РВ X. 90), как развертывание сущего, или Атмана (Чх.-уп. VI. 2; VII. 26), и как творение Брахмана (Мунд.-уп. I. 1. 1; Шат.-бр. XI. 23). Другой, существуя в многообразных формах и противоположностях, устремляется к постижению собственной сути и сути окружающего мира.

Человек как Другой (по отношению к Абсолюту) существует в мире множественности и, в свою очередь, также испытывает потребность в Другом: и в телесном, и в социальном, и в духовном смысле. В трансцендентном плане для него Другим оказывается Брахман / Атман как сущий — в двух его образах: «воплощенном и невоплощенном, смертном и бессмертном, неподвижном и двигающемся, существующем и истинном» (Брих.-уп. I. II. 3. 1) [Упанишады 1992, т. I: 87]. Встреча с Другим происходит в духовном пространстве. Создавая / развертывая миры из себя, Брахман обеспечивает возможность *понимания Другого* через познание его сути.

В гносеологическом плане отношение к Другому выражено в знаменитом речении Упанишад: «То есть Ты» (Tat tvam asi; вариант: «Ты одно с тем», Чх.-уп. VI. 8. 7) [Упанишады 1992, т. III: 114]. Понять Другого (в данном случае Сущее, Брахмана) — озна-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

чает понять свое тождество с Другим, по сути, увидеть, что «Ты един с Тем»[1]. Отношение к Другому вынесено в Упанишадах в трансцендентную плоскость, и поэтому достаточно понять / познать единство / тождество всего сущего благодаря присутствию Атмана во всем. Соответственно, отношение «Я–Ты», содержание этого отношения в социальном смысле оказывается неотрефлексированным, хотя именно на отношении к Другому выстроен дхармический социальный порядок, в том числе — отношение к другим общинам, религиям, культурам, к иностранцам.

Понимание Другого составляет стержень традиции индуизма, но только в трансцендентном и сотериологическом смысле (осознание тождества Атмана и Брахмана), а в социальном — теоретическом и практическом — плане вопрос о понимании как живом отношении «Я–Ты» в диалоге не ставится. Если известно тождество, это снимает необходимость постижения / понимания Другого в социальном пространстве; более того, знание этого тождества воспринимается как абсолютное, первостепенное, высшее, сакральное и, следовательно, *превосходящее* все иные виды знания. Соответственно *носитель* этого знания — человек, группа, слой, *варна*, общность — может воспринимать себя с позиции *превосходства* над другими, которым это знание недоступно. Отсюда можно вывести два следствия.

1. Способность к присвоению инокультурных идей, символов, практик, которая развивалась в брахманизме, затем стала характеристикой индуизма, которую П. Хакер обозначил как «инклюзивизм» и которая вполне соотносима с формулой «То есть ты»: другое, внешнее на первый взгляд, осмысливается и представляется как собственное, уже присутствующее, но скорее как

[1] Если сравнить индуистскую традицию с иудео-христианской, то в последней Бог создает мир из ничего, а не *из Себя.* Другой здесь также выступает как необходимость, как потребность. Бог творит мир и человека в нем от собственной полноты, а не от ощущения одиночества. Соответственно бытие Бога и бытие человека — это бытие двух соотнесенных друг с другом, но не *тождественных* сущностей. Здесь также обеспечена возможность понимания Другого, но не через познание тождественности, а через признание *инаковости* вместе с признанием глубинного сходства и соотнесенности с Другим.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

часть собственной полноты (Другой — это Я). Другой «присваивается» из определенных — социальных, культурных, религиозных и проч. соображений. В этом присутствует момент *признания* Другого, которое мотивируется не стремлением понять, но стремлением нейтрализовать и / или подавить Другого, поскольку он воспринимается негативно, в худшем случае — как потенциальная угроза.

2. Отношение к Другому выстраивается на принципах иерархии, в основе которой — идея превосходства в знании (дважды-рожденные и другие), языке (санскрит как язык священного знания) [Halbfass 1988: 178–179], ритуальной чистоте, происхождении (потомки ариев и *дасью*) и т. д. Сознание собственного превосходства над другими формирует мощную тенденцию к замкнутости, изоляции и — ксенологической индифферентности индуистов, о которой обстоятельно пишет В. Хальбфасс и которую впервые в XI в. охарактеризовал Бируни. Другой, не включенный в систему индуистской традиции, воспринимается в лучшем случае нейтрально, как «посторонний», и отношение к нему можно назвать «безразлично-равнодушным»; в худшем случае он воспринимается как чужой, недостойный внимания. Поэтому Индия как культура и цивилизация не искала встреч с другими культурами, не стремилась распространять свое сакральное знание, закрытое не только для чужих, но и для ряда своих групп.

Но самоизоляции в полном смысле не получилось: Другие постоянно находили индуистов, и последние были вынуждены выстраивать отношения с ними, однако от сложившегося представления о чужом они не отказываются. «Индоцентризм, развившийся в ортодоксальной индусской мысли, простирается дальше того, что обычно называют этноцентризмом, — заключает В. Хальбфасс. — Это не просто безоговорочная перспектива или предубеждение, но софистическая теоретическая структура самоуниверсализации и самоизоляции. Зримые изнутри этого комплекса — высокодифференцированной структуры — *млеччха* были не чем иным, как бледным и отдаленным феноменом на горизонте местной традиции. <…> Они — ни объект возможного обращения, ни источник потенциального вдохновения» [Halbfass 1988: 187].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

Хальбфасс здесь же отмечает, что млеччха в индоцентризме не обладают качеством Другости — как некоего вызова — культурного и религиозного. На мой взгляд, здесь отсутствует *потребность* в Другом, поскольку изначальная встреча и отношение «Я–Ты», утратив в многочисленных трансформациях свое бытийственное содержание, превратилось в мир «Я–Оно» [Бубер 1999: 49] — мир причинности и опыта, мир «мы–они». В таком мире есть возможности заимствования «мира оно» у других культур, но человеческое, изначально онтологическое отношение из этого взаимодействия изъято. Однако это не отменяет *присутствия* Другого, который взывает к ответу, несмотря на то что его вопроса / вызова предпочитают не слышать.

Что же касается самой системы индуистской традиции, то в социальном и сакрально-религиозном смысле она также выстроена на отношениях с Другими, на их признании и включении в систему взаимодействий. Социальная система, рассматриваемая как часть всеобщего дхармического мирового порядка, предстает как иерархия варн, произошедших из уст, рук, бедер и ступней Пуруши (Ману I, 87–91).

Иерархия варн постулирована как неизменный идеальный и должный социальный порядок, исключающий равноправное отношение между варнами. Варновая система включает Другого во взаимодействие на основании конкретных принципов: ритуальная чистота / нечистота, род занятий и этические предписания, представление о лучшем и худшем (Ману I, 93–97) и др. Таким образом, признается и обосновывается *необходимость* Другого, особенно в плане межкастового и межварнового взаимодействия. За детально разработанными в *дхармашастрах* правилами взаимодействия и нормами дозволенного и недопустимого (как в плане ритуальной чистоты, так и в религиозном смысле деятельности) скрывается взаимная потребность друг в друге представителей разных варн и джати. Так, хотя «другие люди существуют по милости брахмана», как говорится в Законах Ману (Ману I, 101) [Законы Ману 2002: 33], они *существуют*, потому что брахман *нуждается* в них (от кшатрия до шудры). Исчезновение этой взаимной потребности друг в друге угрожает целостности и существованию социального порядка.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

На этой потребности выстраивается межкастовое взаимодействие *джаджмани*. Однако она распространяется только на тех, кто включен в этот социальный порядок: только *свой* Другой, которому определено место в кастовой системе индуизма, существует как *значимый* Другой. В этой системе тысячелетиями отрабатывались механизмы включения, а также — повышения статуса (санскритизация) [Успенская 2010] группы, каждый индивид и группа четко идентифицированы в системе аскриптивных статусов, а сама возможность свободного самоопределения личности исключена.

Вместе с последней исключена и возможность самостоятельного, свободного от группового воздействия личного соотнесения себя с Другим — и ближним и дальним. Тем более что в социальном пространстве Индийского субконтинента, объединенного религией дхармы, нет недостатка в своих Других: так, житель конкретной территории, например деревни, воспринимается как deśi — свой, житель соседней области — как videśi, что может трактоваться как не-свой и чужой. Таким образом, на дальний план отодвигается и представление, и самая возможность поиска не-своих Других, кардинально отличных от своих.

Соответственно, для традиционной социальной системы индуизма характерны, на мой взгляд: 1) ограниченность позитивного отношения к Другому и стремления понять его (оно возможно только в условиях равностатусного общения, как, например, в ситуации с *бирадари* в джати [Успенская 2010: 22–23, 43–44]); 2) принятие своего-Другого со всеми его множественными характеристиками как данности и индифферентное отношение к его нуждам; 3) отталкивание своего-Другого и тем более всех чужих из соображений ритуальной чистоты и варнового статуса в повседневном взаимодействии.

Из этого я заключаю, что отношение к Другому в традиции индуизма и индийской традиционной культуре строится скорее на негативном, в лучшем случае нейтральном признании его; условием признания и стабильного сосуществования оказывается строгое и скрупулезное соблюдение Другим (индивидом и группой) всех правил и требований традиционной социокультурной системы. В таком признании, оговоренном условиями, почти нет

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

места стремлению понять Другого и вести с ним равноправный диалог, т.к. позитивное отношение к Другому существует только в духовном взаимодействии с Богом (Брахманом) и в ограниченных пределах социального взаимодействия (семья, клан, джати). Из этого проистекает отсутствие развитой социальной мысли (социальную доктрину брахманизма я к ней не отношу), а вместе с ней — размышлений о Другом человеке в индийской традиционной культуре; отсюда же — вектор изоляции от Другого и замкнутости, начиная от относительной изолированности джати и завершая общей закрытостью обществ, населяющих Субконтинент.

Традиционная ксенологическая индифферентность и негативное признание своего-Другого не менялись вплоть до прихода в Индию европейцев и установления британского колониального господства. Хорошо сознавая элитарность и ограниченность социокультурных трансформаций в масштабах традиционного (и во многом остающегося закрытым) общества XIX–XX вв., я связываю формирование и развитие в Индии принципиально иного отношения к Другому, основанного на понимании в диалоге, с развитием религиозно-философской и становлением социально-философской мысли в Бенгалии.

В лице британцев в Бенгалию (и Индию) в очередной раз пришли чужие (как приходили многократно и в предыдущие исторические периоды), но именно они способствовали изменению отношения к Другому. Традиционное общество сохранило отношение к европейцам как *млеччха*; однако часть индуистской городской элиты, которая из самых разнообразных побуждений адаптировалась к изменившимся экономическим и политическим условиям и сотрудничала с европейцами, получила более широкие возможности для близкого знакомства с Чужим, что само по себе взламывало традиционную ксенофобию и индифферентность. Воздействие Чужого оказалось несоизмеримо сильнее всех предыдущих инокультурных влияний, поскольку было воздействием модернизированной цивилизации, создавшей и продолжающей создавать и развивать мощные экономические, социальные и политические структуры и институты, развитой в технологическом и научном плане не менее, чем в духовном

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

и культурном. Прежние «чужие» в большинстве своем были представителями традиционных обществ, и в свете сознания собственного превосходства индуисты вполне могли их проигнорировать (подобно тому как они не обратили внимания на рубеже первого и второго тысячелетий нашей эры на влияние ислама в части идеи равенства).

Результат близкого знакомства с европейцами и их культурой был двойственным: брахманская элита с удвоенным рвением взялась за охрану индуистской традиции (что получило название «брахманского возрождения»), а сформировавшийся по образовательному, а не кастовому и религиозному принципу слой интеллектуалов (*бходролок* в Бенгалии) осмысливал Чужого-европейца как Другого, основываясь на позитивном признании его в качестве необходимого для себя. Иными словами, в социальном опыте и сознании бенгальских мыслителей произошла событие-встреча, в которой Другой ожидает ответа, и ему отвечают как равному, преодолевая собственную изоляцию, ограниченность, предубеждения и — что особенно важно — представление о собственном превосходстве, равно как и превосходстве Другого. Вызов европейской социальности и культуры, осознанный не столько на социально-групповом, сколько на индивидуально-личностном уровне, производит герменевтическую революцию в сознании, состоящую в радикальном переходе от предубеждения к принятию ситуации как позитивного императива понимания.

Условия, кардинально изменившие отношение к Другому в сознании мыслителей Бенгальского Возрождения, многообразны. Сотрудничество с британцами в различных сферах я расцениваю как предпосылку действия следующих условий. 1) Очевидное несоответствие между привычным индуистским традиционным обществом с его институтами и внедрившимися на Субконтиненте институтами европейской модернизирующейся цивилизации, требующее осмысления. 2) Активная деятельность британцев во всех сферах жизни — от экономической до духовно-культурной, включающая интенсивное научное изучение индийского общества, религии, культуры и истории, а также прямое и косвенное продвижение европейских моделей образования и институтов науки в Индии. За этим стояло традиционное

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

для Европы стремление понять и изучить Индию. 3) Прозелитистская активность христианских миссионеров разных конфессий, сочетавших проповедь с нелицеприятной критикой индуизма. 4) Проникновение в Индию европейских форм и моделей мышления (в т. ч. через освоение английского языка), основанных на довольно четком различении сущего и должного, и соответствующих этому типов деятельности.

В этих условиях содержался один важный вектор: стремление европейцев познать и понять индийскую социокультурную реальность, столь отличную от их собственной, и в этом смысле они сделали шаг навстречу индийцам. В ответ бенгальцы в лице своих интеллектуалов первыми сделали выбор в пользу понимания и вышли навстречу европейцам, движимые двойной целью: понять их как Других и понять себя. На этом пути в философии Бенгальского Возрождения реинтерпретируется вся система отношения к Другому.

В онтологическом плане переосмысливается вопрос происхождения множественности, мира и человека, появления Другого из Единого Сущего (Брахмана), и основой реинтерпретации становится веданта, которая к моменту становления философии Бенгальского Возрождения была на периферии традиции (господствующие позиции занимала *ньяя*). Мотив творения, относительно слабо выраженный в Упанишадах, выводится мыслителями на первый план, а развертывание Единого во многое — уже не столь важная тема. Бог-Творец создает мир и человека, движимый мотивом творчества. Так, Раммохан Рай доказывает особую ценность земного бытия человека, жизнь которого есть проявление любви и милосердия Бога [Roy 1977: 121]. Рабиндранат Тагор говорит о сложности проблемы творения и Творца, которую «веданта, несомненно, упростила наполовину, совсем обойдя вопрос о творении» [Тагор 1961–1965, т. XII: 221], и считает, что Бог создает мир как объект своей любви; вся жизнь — это игра (*лила*) по правилам, установленным Создателем, и человек приобщен к этой игре [Тагор 1961–1965, т. XI: 356].

В соотнесенности Бога с человеком воздвигается религиозное измерение «Я–Ты»: отношения причины и результата (Раммохан Рай), отца и сына (Дебендронатх Тагор), Абсолютной и чело-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

веческой личностей (Рабиндранат Тагор). Творец и человек нуждаются друг в друге и постоянно взаимодействуют в духовном пространстве; однако если в индуистской традиции за множественностью стояло трансцендентное тождество (tat tvam asi), то у бенгальских мыслителей в разных вариантах обозначена дистанция между я и Другим, восходящая к влиянию библейского наследия. В этом показательны размышления Дебендронатха Тагора, который был убежден, что человек не может отождествлять себя с трансцендентным, не имеющим формы и образа Творцом вселенной: «Мы, ограниченные тысячами мирских сует, погруженные в уныние и печаль, грехи и зло, — что может быть более странно, нежели то, что мы должны рассматривать себя как вечных, свободных и самосущих?» Соответственно, только Бог самобытен, (самосущ), и человек любит его, служит ему, чтобы восполнить недостающее своему Я [Tagore 1909: 100, 101]. Верующий и объект поклонения, таким образом, составляют скорее живое и онтологическое *отношение*, чем единство и тождество.

Дистанцирование «Я и Ты», произошедшее в философии Бенгальского Возрождения, углубляет возможность понимания Другого, поскольку к познанию человеком сути Бога как Другого добавляет императив понимания Другого человека. Это происходит благодаря выведению на первый план этического содержания отношения «Я и Ты» (отношения к Другим). Раммохан Рай заявляет, что взаимодействие с Богом происходит не через обрядовые формы и исполнение ритуальных предписаний, но через обращение к нему сознания и следование его повелениям, воплощенным в моральных принципах, подразумевающих обуздание страстей и совершение благих деяний [Roy 1977: 272–273, 270]. Последнее преобразует отношение к Другому в социальном пространстве, т.к. в его основе, по мысли Раммохана Рая, «великий всеобщий принцип — *поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой*» [Roy 1982: I, 54]. Вивекананда призывает видеть в каждом человеке Бога и откликаться на его нужды и требования как на собственные: «Этика всегда говорит: “Не я, но ты”. <…> Вы должны ставить себя последним, а других — перед собой» [Vivekananda 1998–2002, vol. II: 62–63]. Таким образом, встреча с Другим человеком обретает у бенгальцев онтологический смысл.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

Более того, бенгальские философы (не без влияния ислама и христианства) обосновывают равенство всех людей перед Богом и вытекающие из этого идеи духовного братства и равноправия в социальном мире. «Какое бы вы ни имели право на счастье в этом мире, — пишет Бонкимчондро Чоттопаддхай, — наслаждаться им также имеет право любой другой человек, даже если он рожден в “низкой” семье» [Chattopadhyay 1977: 166]. Высокую планку в этом первым задал Раммохан Рай, который даже в личном общении обращался ко всем независимо от возраста и социального статуса словом «брат» (*бирадар*). Эта позиция братства в индуистской кастовой системе возможна лишь в рамках равностатусного общения внутри джати / варны.

Следовательно, в гносеологическом плане понимания своего тождества с Абсолютом (трансцендентным или имманентным миру) и всем миром оказывается недостаточно. Тварный мир людей объединяет множество Других, взывающих к ответу, состраданию, помощи и милосердию и не менее — к творчеству со стороны познающего субъекта. Этическое отношение между человеком и Богом требует рефлексии отношения с Другим человеком. К примеру, Дебендронатх Тагор призывает относиться к каждому человеку как к Богу, к божественному творению и соответственно обращаться с людьми; т.к. воля Бога заключена в том, чтобы «все было возвышено в мудрости и праведности, любви и доброте» [Tagore 1909: 10–11, 93, 192–193, 158].

Из религиозно-философской рефлексии отношения к другому человеку в Бенгальском Ренессансе вырастает социальная мысль, прежде нехарактерная для индуизма. В ней соединены критический анализ положения различных слоев и групп людей в индуистской общине, учитывающий их *страдание*, и попытки научного социологического изучения индийского общества, и обоснование программы изменений — в соответствии с новым пониманием содержания и ценностей социальной жизни. Вместе с этой становящейся социальной мыслью развивается социальное реформаторство в Бенгалии. «Чувство долга, которое один человек испытывает к другому, побуждает меня прилагать все свои усилия для избавления их (ближних. — *Т. С.*) от обмана и порабощения, для содействия их благосостоянию и счастью», —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

пишет Раммохан Рай [Roy 1982, vol. I: 16]. Иными словами, требуется понимание Другого человека, взывающего к ответу, познание его жизни в полноте счастья и страдания — ради того, чтобы в позитивном взаимодействии людей реализовать милосердное и сострадательное отношение Бога к человеку. В этом смысле нейтральное и тем более негативное отношение к Другому (ближнему и дальнему) не вписываются в новое представление, в котором понимание выступает как позитивный императив.

Позиция превосходства над Другим также оспорена в силу обоснованного онтологического и правового равенства. Присутствующие в философии Бенгальского Возрождения тенденции представления индуистской традиции в качестве объемлющей смыслы всех духовных традиций мира (Вивекананда и др.) или превосходящей их по силе религиозного чувства любви ко всему миру (Бонкимчондро Чоттопаддхай) и т.п. — все это скорее реминисценции традиции, к которой мыслители сохраняют уважительное отношение, несмотря на свое вполне вольное обращение с ее смыслами. Другой признается и понимается бенгальцами как равный, которого нельзя ни игнорировать, ни подавлять, ни присвоить, т.к. за ним признаны не только равные права, но и свобода, и достоинство. Бенгальские философы в прямом смысле идут навстречу Другому и даже ищут его самостоятельно.

Отношение к Другому в социальном пространстве переосмыслено в философии Бенгальского Возрождения благодаря расширению горизонта взаимодействия с Другим. Значимым становится Другой-дальний, принадлежащий западному цивилизационному пространству. Потребность в Другом-дальнем для представителей новой интеллектуальной элиты оказывается настолько серьезна, что они становятся — если перефразировать название повести Г. Гессе — «паломниками в страну Запада» (действительными или духовно-интеллектуальными), желая постичь смыслы европейской цивилизации в диалоге с нею.

В ходе диалога бенгальцы стараются понять европейца-человека и европейцев — социальную общность. Платформой понимания оказывается представление об универсальном единстве человеческой природы. Так, Раммохан Рай говорит о человечестве как одной большой семье, о необходимости поощрять чело-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

веческое взаимодействие в любом виде и устранять препятствия к нему, а также о сочувствии к человеку как таковому [Collet 1962: 201, 502]. Это означает кардинальную смену угла зрения и на свою, и на другие традиции и признание всей полноты человечности в Другом-дальнем, в *млеччха*. В диалоге выясняется, что для европейца значимы свобода, справедливость, знание, осуществление этических принципов и прав в жизни общества, следование своим обязанностям, и сходные устремления обнаруживаются — в особом практическом преломлении — у самих индийцев. Например, Вивекананда говорит о преимущественном внимании западных народов к физической свободе в ее социально-политическом измерении, а у индийцев — внимание к духовному проявлению свободы [Vivekananda 1998–2002, vol. II: 190].

Как Другая выступает и европейская цивилизация и культура. Ее наука, образование, политические и социальные институты, общая устремленность к прогрессивному развитию вызывают уважение и стремление освоить ее опыт. При этом бенгальцы связывают достоинства Другой цивилизации с ее духовным основанием — христианством и его этикой. Раммохан Рай считает ошибкой стремление Р. Оуэна исключить религию из процесса совершенствования социального, семейного и политического порядка [Collet 1962: 494]. Кришномохан Банерджи говорит, что истины и принципы христианства являются духовной основой всех позитивных нововведений, пришедших в Индию с Запада, таких, как развитие образования, в том числе женского, распространение справедливых законов и «беспристрастного отправления правосудия, в котором доверие к страждущим возрастает благодаря христианскому руководству», развитие благотворительных учреждений, основание больниц, технические усовершенствования, обеспечивающие жизненные удобства, а также развитие наук, не говоря уже о проникновении самого духа «христианской энергии и христианской предприимчивости» [Krishna Mohan Banerjea 1982: 178–179].

Содержание социальной мысли Бенгальского Возрождения (особенно в ее проективном аспекте) указывает на то, что бенгальцы очень хорошо и глубоко поняли Другого-дальнего и вместе с тем пересмотрели отношение к самим себе. «Мы видели, как

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

высоко Европа ценила свободную от иллюзий мысль и как оберегала права человека в практической жизни, — обобщает этот опыт Р. Тагор. — Именно это, несмотря на все враждебные факторы, возродило в нас уважение к самим себе, внушило нам веру в будущее и дало смелость судить сильных мира сего по их собственным критериям» [Тагор 1961–1965, т. XII: 297–298]. В британцах увидели не только политиков и чиновников, но и носителей культуры, науки, духовности, достойных собеседников и партнеров в сотрудничестве.

Опыт понимания Другой цивилизации, Другого-дальнего дает импульс двум взаимосвязанным направлениям мысли: пониманию Другого-ближнего в своем непосредственном окружении и критике индуистской традиции в ее социальном аспекте.

Желание понять Другого-ближнего направляется развитием чувства сострадания и ответственности за Другого, независимо от его положения в социальной, политической, культурной и иной иерархии. На этой основе формируется позитивное отношение к своему-Другому, отягощенному многочисленными ограничениями традиционной социальной системы и экономическими условиями колониализма. На фоне западогенных представлений о должном традиционные установления индуизма выглядят вопиющим нарушением принципов гуманности. Индусская вдова, девочка, выданная замуж за старца из соображений кастовой чистоты, бедствующий крестьянин-арендатор, неприкасаемый — эти и другие символические фигуры в бенгальской публицистике и литературе взывают к состраданию, пониманию и действию. Достаточно упомянуть трактаты Раммохана Рая и Ишшорчондро Биддешагора против детских браков и полигамии, «Зеркало индиго» Динобондху Митро и рассказы Р. Тагора.

Изменение отношения к Другому-ближнему в индуистской общине проявляется и в социальной практике. Традиционную систему критикуют как застывшую, с отжившими иерархическими отношениями и установлениями, противоречащими духу гуманности. Мир «Я–Оно» препятствует пониманию Другого, но постулирует разрыв между элитами и народом и препятствует развитию. Именно в изменении отношения к Другому коренятся призыв преодолеть / сломать / устранить кастовую систему у Ке-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

шобчондро Сена, искоренить институт неприкасаемости у Вивекананды, а также большинство социально-реформаторских кампаний бенгальцев XIX в.

Не менее важно понимание своего-Другого — иноверца, живущего бок о бок с индуистами. С особой силой этот вопрос поставлен в начале эпохи в теологических трудах Раммохана Рая, а в конце эпохи — в творчестве Рабиндраната Тагора. В рассказе «Кабуливала» потомок благородного бенгальского рода осознает свое человеческое родство и равенство с торговцем сладостями афганцем-мусульманином. В романе «Гора» герой, считавший себя индуистом, понимает, что религиозная идентичность не позволяла ему быть настоящим сыном Индии.

Результатом герменевтической революции в бенгальской мысли стало формирование позитивного отношения к Другому в социальном пространстве и, соответственно, развитие социальной мысли, сочетающей в себе уважение к духовной традиции индуизма с формами и методами мышления, усвоенными из западного рационализма. Элитарное преодоление социокультурной изоляции оказалось интеллектуальным фундаментом процесса постепенной и медленной социальной модернизации Индии. Благодаря способности к пониманию Другого сначала у Раммохана Рая, затем у его духовных наследников формируется идея синтеза своего и другого, индийского и западного для развития общества.

Сопоставление отношения к Другому в индуизме и бенгальской мысли позволяет заключить, что в традиционном обществе Индии переход от негативного признания к позитивному пониманию в диалоге был возможен только для представителей элит, переживших «революцию в сознании» (Н.А. Бердяев) под мощным воздействием внешнего фактора, роль которого сыграло британское колониальное завоевание и правление. В отлаженную саморегулирующуюся традиционную систему, построенную на негативном признании Другого, британцы не вписались и действовали по собственным правилам, но предоставили местному населению следовать устоявшимся традициям. В их позиции сочеталось негативное отношение со стремлением изучить и понять индийскую культуру. На границе соприкосновения индийского и европейского миров сформировалось сознание бенгаль-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН

ского интеллектуала, преодолевающего традиционное отношение к чужому, осваивающего новые модели мышления и поведения и требующего равноправного общения с Другим.

В результате переосмысления индуистской духовной традиции под воздействием христианства и западного рационализма в Бенгальском Ренессансе сформировано новое отношение к Другому, в котором духовная соотнесенность «Я и Ты» дополнена отношением позитивного понимания Другого в социальной жизни.

Библиография

Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999.

Законы Ману / Пер. с санскрита. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.

Тагор Р. Собрание сочинений / Пер. с бенг. и англ.: В 12 т. М.: Худ. лит., 1961–1965.

Упанишады / Пер. с санскр. и коммент. А.Я. Сыркина: В 3 т. М.: Ладомир, 1992.

Успенская Е.Н. Этнокастовые общности в контексте формирования и функционирования индийской традиционной социальной организации. Автореф. дис. … докт. ист. наук. СПб., 2010.

Chattopadhyay Bankim Chandra. Samya (Equality) // Renaissance and Reaction in Nineteenth Century Bengal / Ed. by M. K. Haldar. Calcutta: Minerva, 1977.

Collet S.D. (and Stead F. H.) The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, 1962.

Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist / Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.

Halbfass W. India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. SUNY Press, Albany, 1988.

Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J.C. Ghose: In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.

Roy Raja Rammohun. Selected Works. New Delhi: Government of India. Ministry of Information and Broadcasting, 1977.

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

Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed.: In 9 vols. Mayavati; Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-210-4/
© МАЭ РАН