Феномен проблематичного мыслителя в Бенгальском Ренессансе

**Человек:** На материале Бенгальского Возрождения XIX – начала XX вв. в статье описан феномен проблематичного мыслителя – интеллектуала, который выступает субъектом диалога индийской культуры с Западом, творцом мысли и культуры Нового времени. Проблематичные мыслители Бенгалии от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора составляют ядро творческого меньшинства, создающего новые синтезные формы в философии, духовной и социальной жизни, политики и культуры благодаря способности к инакомыслию и открытости пониманию смыслов и образов Другого. Методологию исследования составили положения экзистенциальной философии М. Бубера, в которой "проблематичный мыслитель" феноменологически представлен как личность, пережившая экзистенциальное одиночество и осознавшая свободу в соотнесении с Другим. Впервые в отечественной индологии описан процесс отчуждения интеллектуала Бенгалии от традиционного общества и переход его экзистенциального одиночества в состояние реализации свободы в спонтанной деятельности и творчестве. В процессе индивидуализации формируется особый тип личности, создающей условия понимания и диалога с другой культурой и новую религиозно-гуманистическую этику.

**Key words:** Бенгальское Возрождение, проблема человека, проблематичный мыслитель, творческое меньшинство, экзистенциальное одиночество, понимание Другого, диалог, этика, индивидуализация, свобода личности

=================================

**FastText\_KMeans\_Clean:** Религии "нередко превращаются в источник предубеждений людей друг против друга и причину физических и духовных горестей", и поскольку "каждая отдельная группа полагается на хорошие результаты их собственных действий и на плохие результаты действий последователей других религий в жизни после смерти, то ни один из них не может опровергнуть догмы других в этой жизни, но только сеет в сердцах семена предубеждения и разобщения вместо чистоты и искренности и считает, что другие лишены преимуществ вечного блаженства в ином мире" [13, IV, 947, 948]. Версий понимания универсального было несколько – версия мыслителей Брахмо Самаджа, группы "Молодая Бенгалия", неоиндуистских интеллектуалов и т. д. Несмотря на различные варианты – от балансирования на грани разрыва с национально-культурной традицией у лидера брахмоистов Кешобчондро Сена и до отчётливого крена в индусский ревайвализм и представления универсального как истины, впервые во всей полноте открытой в Индии, – у неоиндуистских мыслителей (Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша), – именно это представление об универсальности истины, человеческого рода, культуры и духа не позволило утратить заданную Раммоханом Раем высоту гуманизма и истины даже в периоды роста традиционализма и национализма в Новой истории Индии. Мы, с нашими традициями, …естественно можем следовать только нашим собственным склонностям" [14, III, 219–220]. Кешобчондро Сен в статье "Большой человек" говорит о том, что низшие классы обеспечивают благосостояние страны, ежедневно жертвуя собой: "Вы – настоящие "Большие Люди" нашей страны, разве вы не знаете, что, если бы вас не было, страна была бы ввергнута в разорение и гибель?

**Key words part:** 0.5

=================================

**FastText\_KMeans\_Raw/:** Все воспротивились моим взглядам. Религии "нередко превращаются в источник предубеждений людей друг против друга и причину физических и духовных горестей", и поскольку "каждая отдельная группа полагается на хорошие результаты их собственных действий и на плохие результаты действий последователей других религий в жизни после смерти, то ни один из них не может опровергнуть догмы других в этой жизни, но только сеет в сердцах семена предубеждения и разобщения вместо чистоты и искренности и считает, что другие лишены преимуществ вечного блаженства в ином мире" [13, IV, 947, 948]. Индусы верят, что все религии истинны, но сами они предвосхитили все другие. Но Вивекананда скорее ориентирует соотечественников на должное – симпатию к другим и их идеям для собственной пользы – при том, что Индия сама готова отдать им свои духовные богатства: "Разве мы, сидя у ног Западных людей, не учились всему, даже религии? Мы можем научиться у них механике. О том, как видел Вивекананда результат этого научения, говорят его устремления: "Можете вы сделать европейское общество  с религией Индии? – спрашивал он и отвечал – Я убеждён, что это возможно, и должно быть (курсив везде мой. И именно в этической плоскости во многом коренилось отторжение и непонимание идей и ценностей бенгальского творческого меньшинства в обществе – их этической идеал и нелицеприятная критика индийских реалий входили в глубинное противоречие с инертностью традиционного мышления и образа жизни.

**Key words part:** 0.5384615384615384

=================================

**FastText\_PageRank\_Clean/:** Все воспротивились моим взглядам. Вся жизнь их обусловливалась запретами, грозившими всевозможными карами, установленными правилами общины" [10, V, 452]. Другая реакция – "современный коллективизм". Это – первый урок, который надо выучить. Индусы никогда не досаждали миссионерам. Мы можем научиться у них механике. Мы можем научиться многим другим вещам. Следующим шагом было признание достоинства простого индийца.

**Key words part:** 0.38461538461538464

=================================

**FastText\_PageRank\_Raw/:** Даже мой дорогой брат словно вылил ушат холодной воды на мой энтузиазм. Все воспротивились моим взглядам. Другая реакция – "современный коллективизм". Это – первый урок, который надо выучить. Индусы никогда не досаждали миссионерам. Мы можем научиться у них механике. Мы можем научиться многим другим вещам. Следующим шагом было признание достоинства простого индийца.

**Key words part:** 0.38461538461538464

=================================

**Mixed\_ML\_TR/:** Согласно М. Буберу, проблематичный мыслитель – человек, 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" [1, 210]. Начиная с Раммохана Рая и завершая Рабиндранатом Тагором, проблематичный мыслитель Бенгалии – это человек, осознавший свою инаковость в собственном социальном окружении (“Я-сам как Другой” П. Рикёр) и одиночество, это личность, отчуждённая от традиционного общества и взявшая на себя ответственность за судьбу своих соотечественников – и в своей области деятельности стремящаяся её изменить. Версий понимания универсального было несколько – версия мыслителей Брахмо Самаджа, группы "Молодая Бенгалия", неоиндуистских интеллектуалов и т. д. Несмотря на различные варианты – от балансирования на грани разрыва с национально-культурной традицией у лидера брахмоистов Кешобчондро Сена и до отчётливого крена в индусский ревайвализм и представления универсального как истины, впервые во всей полноте открытой в Индии, – у неоиндуистских мыслителей (Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша), – именно это представление об универсальности истины, человеческого рода, культуры и духа не позволило утратить заданную Раммоханом Раем высоту гуманизма и истины даже в периоды роста традиционализма и национализма в Новой истории Индии. – Т. С.), но не для нас. В этом отступлении виден тот уровень открытости Другому, на котором находился Вивекананда – с допущением возможности построить жизнь соотечественников на европейских принципах – как должного. Сознание проблематичного мыслителя, прошедшего состояние "бездомности" и одиночества и открывшего для себя необходимость Другого и диалога с ним, – это сознание этическое, которое направляет как мышление, так и социально-реформаторскую практику. И первоначально этот диалог выстраивается в сознании проблематичного мыслителя, преодолевшего опыт ограниченности, открытого восприятию смыслов и образов Другого и способного мыслить иначе – попытки воплощения синтеза в социокультурной жизни.

**Key words part:** 0.6923076923076923

=================================

**MultiLingual\_KMeans/:** Начиная с Раммохана Рая и завершая Рабиндранатом Тагором, проблематичный мыслитель Бенгалии – это человек, осознавший свою инаковость в собственном социальном окружении (“Я-сам как Другой” П. Рикёр) и одиночество, это личность, отчуждённая от традиционного общества и взявшая на себя ответственность за судьбу своих соотечественников – и в своей области деятельности стремящаяся её изменить. Версий понимания универсального было несколько – версия мыслителей Брахмо Самаджа, группы "Молодая Бенгалия", неоиндуистских интеллектуалов и т. д. Несмотря на различные варианты – от балансирования на грани разрыва с национально-культурной традицией у лидера брахмоистов Кешобчондро Сена и до отчётливого крена в индусский ревайвализм и представления универсального как истины, впервые во всей полноте открытой в Индии, – у неоиндуистских мыслителей (Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша), – именно это представление об универсальности истины, человеческого рода, культуры и духа не позволило утратить заданную Раммоханом Раем высоту гуманизма и истины даже в периоды роста традиционализма и национализма в Новой истории Индии. – Т. С.), но не для нас. В этом отступлении виден тот уровень открытости Другому, на котором находился Вивекананда – с допущением возможности построить жизнь соотечественников на европейских принципах – как должного. И первоначально этот диалог выстраивается в сознании проблематичного мыслителя, преодолевшего опыт ограниченности, открытого восприятию смыслов и образов Другого и способного мыслить иначе – попытки воплощения синтеза в социокультурной жизни.

**Key words part:** 0.6538461538461539

=================================

**Multilingual\_PageRank/:** Я ни от кого не получил одобрения в этом вопросе. Все воспротивились моим взглядам. Ни один человек не произнёс ни слова надежды или одобрения" [9, 158]. – Зоркое око общины день и ночь следило за тем, как едят, лежат, сидят обитатели каждого дома, соблюдают ли они религиозные обряды. Что является пищей для них, то может быть отравой для нас. Это – первый урок, который надо выучить. В пересказе "Detroit Tribune" (16 февраля 1894) это выглядит так: "Когда Иерусалим был разрушен римлянами, несколько тысяч [иудеев] поселились в Индии. Мы можем научиться у них механике.

**Key words part:** 0.38461538461538464

=================================

**RuBERT\_KMeans\_Without\_ST/:** "Они проблематичны для самих себя, они чувствуют пустоту под ногами и ищут почву, на которой может остановиться падение в Ничто" [2, 10]. Индийский культуролог и писатель Нирад Чоудхури говорит обо всех мыслителях Индийского Ренессанса как об "отчуждённых, Дантовых фигурах, поскольку и идеи, и их носители от Р. Рая до Р. Тагора были ещё при их жизни непопулярны, недооценены, осмеяны и оклеветаны; отчуждение ведущих мыслителей от основной массы образованных соотечественников, не говоря уже о социально приниженных слоях, вынуждало их занимать позиции постоянной защиты от нападок – и чувствовать этот глубокий разрыв" [7, 577]. Они словно думали, что одним моим действием все будут спасены или погибнут. Новым образованным слоям бенгальского общества пришлось увидеть и постичь это состояние одиночества, и первой реакцией рефлексирующего бенгальцы становится индивидуализм, когда "личность отваживается принять эту ситуацию, растворить её в утверждающей рефлексии, … она хочет выстроить цитадель в виде жизненной философии, согласно которой идея объясняет реальность как ей вздумается. Поскольку для Раммохана безусловным приоритетом является истина (в данном трактате – истина Единого Бога), – всякий, кто стремится её выявить, использует во благо свои интеллектуальные способности и чувства – чтобы различать хорошее от дурного, добро от зла. Деятели "Шадхарон Брахмо Самаджа" во главе с Шибонатхом Шастри предложили начать преодоление зол кастовой системы с борьбы против неприкасаемости, и в 1893 г. задолго до М. К. Ганди организовали "Садхана Ашрам" для социальной помощи неприкасаемым, чем положили начало движению их миссионерской поддержки во всех регионах Индии. И потому этика – естественное продолжение религии у Раммохана – неудивительно, что А. Швейцер ставит ему в заслугу истолкование учения Упанишад ("где этот момент не прослеживается") в духе учения о Боге как этической личности и о преданности и любви к Нему, которая проявляется в деятельной любви к людям, – т. е. идеи, которым индийская мысль не придавала значения [19, 203].

**Key words part:** 0.6153846153846154

=================================

**RuBERT\_KMeans\_With\_ST/:** Описывая современное состояние человека как "невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении беспримерного одиночества" [1, 294], М. Бубер говорит о двух реакциях личности на него – современном индивидуализме и современном коллективизме. Но сами философы-творцы этих идей не искали убежища в слиянии с коллективным целым, которое, по словам М. Бубера, "с его претензиями на обладание цельностью каждого человека последовательно и тесно добивается редукции, нейтрализации, обесценивания всех связей с жизнью" и отгораживает его от "неизбежной встречи с собой" [1, 295]. И фактически именно страдание измеряет его ценность". Инакомыслие неприемлемо и для колониальной власти, и для основной массы индийцев, поскольку, как замечает Нирад Чоудхури, "почти все наши великие люди девятнадцатого столетия не способны были снискать никакого признания от своих соотечественников до тех пор, пока они не были признаны на Западе" [7, 577].

**Key words part:** 0.4615384615384616

=================================

**RUBERT\_page\_rank\_Without\_ST/:** "Первые бенгальцы, которые выучили английский язык, смотрели свысока на всех окружающих, – писал Р. Тагор. Истинной природой я является свобода – в соотнесении с тем, что превышает высшую природу. Это – первый урок, который надо выучить. Индусы верят, что все религии истинны, но сами они предвосхитили все другие. Но мы должны и сами научить их чему-нибудь, и это – наша религия, это наша духовность.

**Key words part:** 0.4230769230769231

=================================

**RUBERT\_page\_rank\_With\_ST/:** Это – первый урок, который надо выучить. Индусы верят, что все религии истинны, но сами они предвосхитили все другие. Они вместо этого будут пытаться разрушить ваш храм – и вас, если смогут. Мы можем научиться у них механике. Мы можем научиться многим другим вещам.

**Key words part:** 0.38461538461538464

=================================

**RUSBERT\_KMeans\_Without\_ST/:** Общество с сохранными традиционными установками гораздо более расположено к конформистам: "Несмотря на молодость и то, что он кое-чему учился, новые идеи совершенно не проникли в его голову. Для Тагора это единение возможно лишь в любви, которая позволяет обрести свободу, – в действии, совершаемом из побуждений радости. Тем важнее прорыв, совершённый творческим меньшинством Бенгалии – далеко не всегда полностью свободные от влияния кастовых идеологий своих социальных кругов, его представители выводят человеческое достоинство в универсальном измерении на первый план, понимая современную ситуацию в социальных отношениях как не соответствующую ценности человека. Эти последние они избрали сознательно, а не по принуждению традиционного социального окружения, и потому мыслители превращаются в "субъектов поступания" (М. М. Бахтин) и людей долга – перед соотечественниками, обществом, культурой, Индией.

**Key words part:** 0.5384615384615384

=================================

**RUSBERT\_KMeans\_With\_ST/:** Состояние экзистенциального одиночества, которое предшествует осознанию и реализации собственной свободы, хорошо описано в "Автобиографии" религиозного реформатора и общественного деятеля Дебендронатха Тагора (1818–1905), который испытал глубокое состояние лицезрения Бога и отверг все традиционные ритуалы, связанные с идолопоклонством. Тагор не приемлет трактовки свободы как "самоуслаждения и самовозвеличения", как и своеволия – это лишь видимость свободы [12, 75], или "отрицательная" свобода. Открытие универсальности истины было основанием для постижения Другого и понимания своего у духовных наследников Раммохана Рая. Нирад Чоудхури, цитирующий этот ответ, отмечает, что философ сознавал разрыв между собой и массой индийцев, хотя "обычно подавлял это чувство и вёл себя как защитник национальных традиций", и потому невольно отступал от своей сознательно построенной теории.

**Key words part:** 0.5384615384615384

=================================

**RUSBERT\_page\_rank\_Without\_ST/:** Все воспротивились моим взглядам. С одной стороны, в одиночестве, был я – против всех, кто был с другой. Другая реакция – "современный коллективизм". – Т. С.), но не для нас. Мы можем научиться многим другим вещам.

**Key words part:** 0.4230769230769231

=================================

**RUSBERT\_page\_rank\_With\_ST/:** Даже мой дорогой брат словно вылил ушат холодной воды на мой энтузиазм. С одной стороны, в одиночестве, был я – против всех, кто был с другой. – Т. С.), но не для нас. Мы можем научиться у них механике. Мы можем научиться многим другим вещам.

**Key words part:** 0.4230769230769231

=================================

**Simple\_PageRank/:** Начиная с Раммохана Рая и завершая Рабиндранатом Тагором, проблематичный мыслитель Бенгалии – это человек, осознавший свою инаковость в собственном социальном окружении (“Я-сам как Другой” П. Рикёр) и одиночество, это личность, отчуждённая от традиционного общества и взявшая на себя ответственность за судьбу своих соотечественников – и в своей области деятельности стремящаяся её изменить. Индийский культуролог и писатель Нирад Чоудхури говорит обо всех мыслителях Индийского Ренессанса как об "отчуждённых, Дантовых фигурах, поскольку и идеи, и их носители от Р. Рая до Р. Тагора были ещё при их жизни непопулярны, недооценены, осмеяны и оклеветаны; отчуждение ведущих мыслителей от основной массы образованных соотечественников, не говоря уже о социально приниженных слоях, вынуждало их занимать позиции постоянной защиты от нападок – и чувствовать этот глубокий разрыв" [7, 577]. Именно стремление к истине объединяет людей, разъединённых разнообразными социальными перегородками: "Счастливо проживают жизнь те, кто стремится распознать состояния, в которых оказываются люди, как результат действия привычек и постоянного взаимодействия с людьми, а также отличать качества, которые есть следствие особенностей природы и характера индивидов, и выяснять истинность и ложность различных принципов разнообразных религий, не отдавая предпочтения ни одной; и более того, делают всё, что в их силах, чтобы проверить уже доказанные (или аксиоматические) принципы, которым следуют люди, не отдавая предпочтения (или не выказывая предубеждения) повсеместно выраженным взглядам" [13, IV, 945]. Оно обеспечено опытом личного интеллектуального и реального "паломничества в страну Запада", которое позволило постичь смыслы европейской и американской культур, обществ и истории и благодаря этому прийти к постижению собственной страны, её культуры, народа, общества и современности. Но Вивекананда скорее ориентирует соотечественников на должное – симпатию к другим и их идеям для собственной пользы – при том, что Индия сама готова отдать им свои духовные богатства: "Разве мы, сидя у ног Западных людей, не учились всему, даже религии? Культуролог считает, что индуизм этически незрел: это выражается в неразвитом моральном сознании его адептов и неразвитом чувстве личной ответственности: "Моральная чувствительность и моральная жизнь не могут развиться на основе одной лишь идеи воздаяния"; но главный недостаток этики индуизма, согласно Н. Чоудхури, – "всеобщее и неискоренимое допущение, что боги – подкупны (venal), что допускает и погрешимость божественного порядка, – что позволяет людям в этом подражать богам" [7, 528, 529].

**Key words part:** 0.6153846153846154

=================================

**TextRank/:** Согласно М. Буберу, проблематичный мыслитель – человек, 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" [1, 210]. Начиная с Раммохана Рая и завершая Рабиндранатом Тагором, проблематичный мыслитель Бенгалии – это человек, осознавший свою инаковость в собственном социальном окружении (“Я-сам как Другой” П. Рикёр) и одиночество, это личность, отчуждённая от традиционного общества и взявшая на себя ответственность за судьбу своих соотечественников – и в своей области деятельности стремящаяся её изменить. Новым образованным слоям бенгальского общества пришлось увидеть и постичь это состояние одиночества, и первой реакцией рефлексирующего бенгальцы становится индивидуализм, когда "личность отваживается принять эту ситуацию, растворить её в утверждающей рефлексии, … она хочет выстроить цитадель в виде жизненной философии, согласно которой идея объясняет реальность как ей вздумается. Версий понимания универсального было несколько – версия мыслителей Брахмо Самаджа, группы "Молодая Бенгалия", неоиндуистских интеллектуалов и т. д. Несмотря на различные варианты – от балансирования на грани разрыва с национально-культурной традицией у лидера брахмоистов Кешобчондро Сена и до отчётливого крена в индусский ревайвализм и представления универсального как истины, впервые во всей полноте открытой в Индии, – у неоиндуистских мыслителей (Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша), – именно это представление об универсальности истины, человеческого рода, культуры и духа не позволило утратить заданную Раммоханом Раем высоту гуманизма и истины даже в периоды роста традиционализма и национализма в Новой истории Индии. Сознание проблематичного мыслителя, прошедшего состояние "бездомности" и одиночества и открывшего для себя необходимость Другого и диалога с ним, – это сознание этическое, которое направляет как мышление, так и социально-реформаторскую практику. По сути, проблематичный мыслитель Бенгальского Ренессанса – подвижник Нового времени, своей мыслью и действиями в одиночку или с группой единомышленников-сподвижников противостоящий традиционализму, косности, человеческому страданию, социальным порокам, колониальному произволу и новым формам принуждения и попрания прав людей.

**Key words part:** 0.7307692307692307

=================================

**TF-IDF\_KMeans/:** Творческая деятельность проблематичных мыслителей во всех областях общественной жизни и культуры составляет эпоху Бенгальского Ренессанса – национально-культурного возрождения XIX – начала XX вв., в котором происходит синтез индийской и западной культурных парадигм и проектирование будущего развития Индии [См., например: 4, 5, 6]. "”Несмотря на это, мы не можем поощрять идолопоклонство”, – ответил я. В дальнейшем он продолжал держаться избранного курса строгого монотеизма, не участвуя в индуистских ритуалах и празднествах, но никогда не принуждал других следовать его убеждениям, ожидая постепенных изменений в сознании. Описывая современное состояние человека как "невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении беспримерного одиночества" [1, 294], М. Бубер говорит о двух реакциях личности на него – современном индивидуализме и современном коллективизме. Тагор не приемлет трактовки свободы как "самоуслаждения и самовозвеличения", как и своеволия – это лишь видимость свободы [12, 75], или "отрицательная" свобода. Своими мыслями, действиями и жизненным опытом бенгальские интеллектуалы создают условия для понимания и диалога: преодоление опыта ограниченности, открытость восприятию смыслов и образов Другого и возможность инакомыслия как право каждой стороны диалога. Если вы придёте в другие страны и попросите магометан или людей других религий построить храмы для вас, посмотрите, как они вам будут помогать. Сформировавшийся в ситуации одиночества и отчуждения от традиционного общества, проблематичные мыслители Бенгалии – это автономные индивидуализированные личности, следующие высоким этическим принципам.

**Key words part:** 0.8076923076923077

=================================

**Текст:** Термин «проблематичный мыслитель» восходит к Мартину Буберу («Проблема человека») [См.: 1, 203–224]; в отечественной философской мысли термин употребляет Г. С. Померанц [2; 3, 71–73] для обозначения мыслителей, подвергающих сомнению и сложившуюся традиционную модель мышления, и всю наличную ситуацию в обществе, ставя извечные и новые вопросы, смысл которых сводится к гамлетову вопрошанию «быть или не быть». «Они проблематичны для самих себя, они чувствуют пустоту под ногами и ищут почву, на которой может остановиться падение в Ничто» [2, 10].. В истории мысли и человеческого духа Мартин Бубер различает эпохи обустроенности, в которых человеческое существование надёжно и стабильно в имеющейся у него картине мира («Человек живёт во вселенной как дома»), и эпохи бездомности, в которых человек остаётся наедине со своими проблемами и остро чувствует своё одиночество (живёт «как в диком поле, где и колышка для палатки не найти») [1, 211].. Подобного рода эпоха наступает в любом восточном обществе, переживающем встречу и взаимодействие с Западом и его культурой, что влечёт за собой начало процесса вхождения цивилизации в современный мир. Вхождения трудного и противоречивого, но безальтернативного, т. к. альтернативой оказывается возврат к традиционализму и сползанию в архаику. И в этом плане проблематичные мыслители выступают в роли творческой силы, использующей все свои возможности для того, чтобы проложить дорогу в современность своим народам и культурам – сколь бы парадоксальны ни были порой их интеллектуальные построения и идеи.. Особый интерес, на мой взгляд, представляет феномен проблематичного мыслителя в Бенгалии – индийского региона, который первым попал в колониальную зависимость от Британии. Здесь Вызов западной цивилизации стабильному и саморегулирующемуся традиционному обществу не только вовлёк общество в процесс модернизации в экономике, управлении и социальной жизни, но и спровоцировал процессы национально-культурного ренессанса. Проблематичные мыслители появляются в новых бенгальских элитах, сложившихся благодаря взаимодействию с новой колониальной властью и активно осваивающих как новые модели экономического поведения, так и новое европейское рационально-научное знание и культуру. Творческая деятельность проблематичных мыслителей во всех областях общественной жизни и культуры составляет эпоху Бенгальского Ренессанса – национально-культурного возрождения XIX – начала XX вв., в котором происходит синтез индийской и западной культурных парадигм и проектирование будущего развития Индии [См., например: 4, 5, 6].. История Бенгальского Ренессанса – в первую очередь история мысли, которая развивается в непрерывном и многовекторном диалоге с Другим. В качестве Другого выступает Запад, его цивилизация, культура, представители. Диалог, цель которого –  понимание Другого, – обращает к пониманию самого себя, – порождает все смыслы и достижения бенгальской культуры. Субъектом диалога и творцом мысли и культуры Бенгалии оказывается проблематичный мыслитель.. Согласно М. Буберу, проблематичный мыслитель – человек, 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» [1, 210]. В колониальной Бенгалии, и в первую очередь в её столице Калькутте, проблематичный мыслитель появляется не только под действием названных философом экзистенциальных факторов, но и из-за кризиса традиционной культуры, которая пришла в противоречие с появившейся в Индии западной цивилизацией и её институтами. Огромное традиционное общество Индийского субконтинента не почувствовало поначалу этого кризиса – во всяком случае так, как его ощутила периферия – Бенгалия. Состояние бездомности в социальном и духовном плане ощущают и осознают прежде всего представители новых элит, сохраняющих социокультурную идентичность, взаимодействующих с новой властью и поэтому отрывающихся от жёсткого группового давления и социального контроля общества, которое руководствуется традиционными нормами и представлениями.. В жизненном пути проблематичных бенгальских мыслителей хорошо различима ранняя склонность к размышлениям и интеллектуальным занятиям; как правило, многие из них получили хорошее традиционное и/или английское образование. В новой ситуации поощрение этой склонности в семье вызывает неоднозначные  следствия как для самого будущего мыслителя, так и для семьи и ближайшего окружения: подрастающий молодой человек подвергает сомнению и отторжению традиционные устои и нормы жизни, что воспринимается близкими и непосредственным окружением как недопустимое поведение, угрожающее привычному «обустроенному миру».. Родоначальник ренессансных процессов, реформатор, «отец современной Индии» Раммохан Рай (1772 – 1833), получивший два традиционных образования (исламское и санскритское), а с ними – и возможность сопоставить вероучения и системы мысли, вызвал своими критическими высказываниями крупный скандал в семье; особенно оспариванием индуистского поклонения изображениям божеств была потрясена его мать Тарини Деви, с детства поощрявшая религиозную экзальтацию в сыне. В дальнейшем отчуждение между Раммоханом и родителями росло и немало способствовало осознанию своего одиночества, которое стимулировало его философию не меньше, чем общение с англичанами и европейская мысль.. Не меньшее возмущение в семье и общине вызывает критика индуистских традиций студентами Хинду Колледжа, получающими английское образование и свободно обсуждающими различные темы в кружке, который организовал учитель-евразиец Г. В. Л. Дерозио. Кришномохана Банерджи выгнали из дома и разлучили с женой за заявление о своём атеизме и вероятное употребление в пищу говядины, а Рошиккришно Маллик бежал из дома после того как родители подмешали ему в пищу некое одурманивающее вещество, связали и заперли, чтобы «оградить от дурной компании».... Начиная с Раммохана Рая и завершая Рабиндранатом Тагором, проблематичный мыслитель Бенгалии – это человек, осознавший свою инаковость в собственном социальном окружении (“Я-сам как Другой” П. Рикёр) и одиночество, это личность, отчуждённая от традиционного общества и взявшая на себя ответственность за судьбу своих соотечественников – и в своей области деятельности стремящаяся её изменить.. Индийский культуролог и писатель Нирад Чоудхури говорит обо всех мыслителях Индийского Ренессанса как об «отчуждённых, Дантовых фигурах, поскольку и идеи, и их носители от Р. Рая до Р. Тагора были ещё при их жизни непопулярны, недооценены, осмеяны и оклеветаны; отчуждение ведущих мыслителей от основной массы образованных соотечественников, не говоря уже о социально приниженных слоях, вынуждало их занимать позиции постоянной защиты от нападок – и чувствовать этот глубокий разрыв» [7, 577]. С одной стороны, проблематичного мыслителя отторгает традиционное общество и особенно ортодоксы, его не принимают как равного – за небольшими исключениями – правящие круги и европейцы в Индии. С другой стороны, устремления проблематичного мыслителя не встречают поддержки у подобных ему представителей бходролок (бенг. «благородные/образованные люди»), которым непонятен высокий полёт его мысли.. Эти условия жизни очевидны уже на примере Раммохана Рая. Его французский друг Виктор Жакемон вспоминал, что он говорил, действовал и фактически жил в состоянии постоянной обороны: «Он познал эту боль изоляции. Он вырос в области идей и чувств, которые выше, чем мир, где живут его соотечественники; он живёт один; и хотя, вероятно, сознание блага, совершаемого им, доставляет ему постоянный источник удовлетворения, – печалью и меланхолией отмечено его серьёзное лицо» [Цит. по: 7, 577].. Обстоятельства бездомности, отторжения и изоляции формируют личность особого типа, которая пережила экзистенциальное одиночество, нашла опору в вере, открыла и осознала собственную свободу – свободу спонтанной деятельности, соотнесённую с ответственностью (Э. Фромм) и свободу как соотнесённость с Другим, как дар соотнесения [8, 20–21]. И бенгальский мыслитель воплощает эту свободу в творчестве – философском, культурном, социальном.. Состояние экзистенциального одиночества, которое предшествует осознанию и реализации собственной свободы, хорошо описано в «Автобиографии» религиозного реформатора и общественного деятеля Дебендронатха Тагора (1818–1905), который испытал глубокое состояние лицезрения Бога и отверг все традиционные ритуалы, связанные с идолопоклонством. Родственники и знакомые убеждали его после смерти отца не отступать от традиций проведения поминального обряда с приношением пищи духам предков и богам (шраддха). «”Несмотря на это, мы не можем поощрять идолопоклонство”, – ответил я. Я ни от кого не получил одобрения в этом вопросе. Даже мой дорогой брат словно вылил ушат холодной воды на мой энтузиазм. Все воспротивились моим взглядам. Противодействие было так сильно, что, казалось, мне придётся уступить всем под угрозой проклятия. Они словно думали, что одним моим действием все будут спасены или погибнут. С одной стороны, в одиночестве, был я – против всех, кто был с другой. Ни один человек не произнёс ни слова надежды или одобрения» [9, 158]. Несмотря на сильное давление, реформатор не отступил от решения и провёл церемонию без привычного поклонения шалаграму (чёрный камень, в прожилках которого вишнуиты видели атрибуты бога Вишну и делали объектом поклонения. – Т. С.). В дальнейшем он продолжал держаться избранного курса строгого монотеизма, не участвуя в индуистских ритуалах и празднествах, но никогда не принуждал других следовать его убеждениям, ожидая постепенных изменений в сознании.. Идеи диалога «Я и Ты» М. Бубера позволяют описать личностную трансформацию, которая сделала бенгальских мыслителей способными к диалогу с Другим субъектами – и отчуждёнными от традиционно мыслящих и действующих соотечественников.. Описывая современное состояние человека как «невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении беспримерного одиночества» [1, 294], М. Бубер говорит о двух реакциях личности на него – современном индивидуализме и современном коллективизме. В традиционном обществе Индии в изменившихся условиях осознание и рефлексия этого жизнеощущения доступно лишь человеку с развитым самосознанием; человек традиционный, с общинными социоцентрическими установками не рефлексирует – и находится в привычном состоянии принадлежности к коллективу. Увидеть это состояние можно лишь со стороны: «Он видел, что в деревне общинные узы были намного крепче, чем среди интеллигенции, – описывает впечатления своего героя от наблюдения за жизнью крестьян и ремесленников Р. Тагор. – Зоркое око общины день и ночь следило за тем, как едят, лежат, сидят обитатели каждого дома, соблюдают ли они религиозные обряды. Люди простодушно верили в необходимость соблюдения обрядов, никаких сомнений на этот счёт у них никогда не возникало. Но эта слепая вера в незыблемость традиций и власть общины отнюдь не придавала им сил в борьбе с тяготами повседневной жизни. <…> Единственный путь к облегчению своей участи они видели в неукоснительном соблюдении законов индуизма, и если им пытались указать иной путь, они просто не понимали, о чём им говорят. Вся жизнь их обусловливалась запретами, грозившими всевозможными карами, установленными правилами общины» [10, V, 452].. Новым образованным слоям бенгальского общества пришлось увидеть и постичь это состояние одиночества, и первой реакцией рефлексирующего бенгальцы становится индивидуализм, когда «личность отваживается принять эту ситуацию, растворить её в утверждающей рефлексии, … она хочет выстроить цитадель в виде жизненной философии, согласно которой идея объясняет реальность как ей вздумается. … Чтобы спастись от отчаяния, которое несёт одиночество, человек опоэтизирует его» [1, 294]. В Бенгалии об этом состоянии-бегстве в индивидуализм, понятый как бегство от традиционных установлений и противопоставление себя привычным нормам – свидетельствовало внешнее подражание европейцам, нарушение кастовых правил и пищевых запретов («мясо и вино» – этой фразой обозначалось такое поведение и его последствия). «Первые бенгальцы, которые выучили английский язык, смотрели свысока на всех окружающих, – писал Р. Тагор. – Признаки культуры они видели в том, чтобы пить вино, есть мясо и болтать на светские темы» [10, ХI, 52]. В крайних формах подобный индивидуализм оборачивался распадом личности – в художественной форме это показано в повестях и романах Шоротчондро Чоттопаддхая. Общество с сохранными традиционными установками гораздо более расположено к конформистам: «Несмотря на молодость и то, что он кое-чему учился, новые идеи совершенно не проникли в его голову. Поэтому соседи считали его в высшей степени достойным человеком», – иронически описывает такой тип Рабиндранат Тагор [10, VI, 215].. Другая реакция – «современный коллективизм». «Чтобы избежать участи одиночки, личность без остатка растворяется в одном из современных больших групповых образований. Чем массивнее, монолитнее и действеннее это образование, тем надёжнее чувствует она свою ограждённость от двух форм – социальной и космической – бездомного бытия» [1, 295]. В индийских условиях эта реакция проявилась позже, когда идеи возрождения веры индуизма, «индусской нации» и тождества Индии и Богини-матери были восприняты в идеологии экстремистского крыла освободительного движения, а затем постепенно стали приобретать форму религиозного национализма индуистов. Рядовой участник такого движения – выходец из новых элит, присоединяющийся к группе, которая исповедует высокие идеалы и сплочена вокруг лидера; она побуждает действовать по его указаниям. В обмен на преданность он получает чувство сопричастности целому – «индусской нации» и т. п. Справедливости ради отмечу, что в идеологии религиозно-националистических групп есть целый ряд идей, высказанных бенгальскими мыслителями-неоиндуистами, однако они заимствуются в инструментальных целях и приобретают грубый и вульгаризованный вид, в котором изначально выраженные философами смыслы забыты и или обращены в свою противоположность. О том, как это происходило – роман Р. Тагора «Дом и мир» [См.: 11]. Но сами философы-творцы этих идей не искали убежища в слиянии с коллективным целым, которое, по словам М. Бубера, «с его претензиями на обладание цельностью каждого человека последовательно и тесно добивается редукции, нейтрализации, обесценивания всех связей с жизнью» и отгораживает его от «неизбежной встречи с собой» [1, 295].. Обе реакции, описанные Бубером и обнаруживающиеся в бенгальских элитах, далеки от подлинного соединения человека с человеком, и потому не преодолевают одиночества. «Когда одиночка узнаёт Другого во всей его инаковости как самого себя, т. е. как человека, и прорвётся к этому Другому извне, только тогда он прорвёт в этой прямой и преобразующей встрече своё одиночество» [1, 296]. В Бенгалии XIX – XX вв. диалог с Другим ведут одиночки, отторгнутые традиционным коллективизмом, не принимающие современный индивидуализм, и не приемлющие тождества с некими сконструированными «воображаемыми сообществами» (Б. Андерсон). На этом фоне и формируется личность, способная к диалогу – она видит трагические стороны жизни в обществе, сознаёт своё родство с ним и открывается диалогу с Другим.. В отрефлексированном виде это состояние выражено в философии Рабиндраната Тагора. В цикле лекций «Садхана» он специально останавливается на «проблеме Я» человека, который, с одной стороны, составляет одно с целым, а с другой – отделен от всего, единствен и не сравним ни с чем, и эту обособленность Я Тагор считает самым драгоценным достоянием, что доказывают страдания. «Постоянная борьба и страдание позволяет нам защитить отдельность нашего я. И фактически именно страдание измеряет его ценность». [12, 70]. Тагор убеждён, что полное значения я раскрывается в освобождении от невежества, которое побуждает считать я целью в самом себе. Истинной природой я является свобода – в соотнесении с тем, что превышает высшую природу. Тагор не приемлет трактовки свободы как «самоуслаждения и самовозвеличения», как и своеволия – это лишь видимость свободы [12, 75], или «отрицательная» свобода. «Наше своеволие имеет свободу до определённого предела; и можно знать, что такое – сбиться с пути, но невозможно продолжать идти в этом направлении бесконечно. Поскольку мы являемся конечными в своей отрицательной свободе. … Поскольку зло не бесконечно, и разногласие не может быть целью в себе» [12, 84]. Р. Тагор говорит об обособленности, которая опасна поощрением низменного начала в человеческой жизни, но преодолевается в единении. Эта обособленность напоминает об одиночестве личности, хотя индийский философ говорит о нём как о майе – иллюзии, не имеющей настоящей реальности. «...Мы должны познать смысл нашего я – его нет в его отдельности от Бога и от других, но оно есть с бесконечной йоге объединения» [12, 79]. Для Тагора это единение возможно лишь в любви, которая позволяет обрести свободу, – в действии, совершаемом из побуждений радости. Сходным образом «желание блага для общества», которое «выходит за границы настоящего и личного» также позволяет личности осуществить высшую часть я. «В своём конечном аспекте я создаёт свою отдельность, и здесь оно безжалостно в своей попытке снискать больше отличий, чем все другие, – заключает Р. Тагор. – Но в своём бесконечном аспекте оно желает обрести гармонию, которая ведёт его к совершенству» [12, 83]. Такая концепция – «обособленность личности – свобода в любви к Другому – желание блага обществу» – могла появиться только у рефлексирующего субъекта диалога с Другим.. Своими мыслями, действиями и жизненным опытом бенгальские интеллектуалы создают условия для понимания и диалога: преодоление опыта ограниченности, открытость восприятию смыслов и образов Другого и возможность инакомыслия как право каждой стороны диалога.. Отмеченное М. Бубером «преодоление опыта ограниченности» начинается с постижения универсальности жизни всех представителей человеческого рода, их потребностей и устремлений. Этот момент заявлен в первом произведении Бенгальского Возрождения – «Даре верующим в единого Бога» Раммохана Рая: «все они живут, в равной мере наслаждаясь блаженством неба, так же как и светом звёзд, красотой весны, падающим дождём, здоровьем тела, хорошим положением в обществе, красотой тела и души и т.д., так же как и равным образом страдают от одних и тех же неудобств и боли, мрачной тьмы, сурового холода, душевных болезней, стеснённых обстоятельств и болезней тела и души без всякого различия» [13, IV, 948]. Универсальность, скрытая за различиями между группами людей и целыми народами, трактуется у Раммохана как происходящая из Истока творения, т. е. от Сущего – Вечного «Ты» (М. Бубер). Однако универсальные истины существования души и иного мира, на которых основываются «постоянные правила для разных периодов жизни и для совместного общежития» и общественные законы, управляющие людьми в мире, – облечены в разнообразные формы (прежде всего религиозных установлений и предписаний), препятствующие общению людей [13, IV, 947].. Раммохан Рай первым обозначил проблему отношения к Другому в плоскости непонимания – уже в «Даре» на материале межрелигиозного взаимодействия. Религии «нередко превращаются в источник предубеждений людей друг против друга и причину физических и духовных горестей», и поскольку «каждая отдельная группа полагается на хорошие результаты их собственных действий и на плохие результаты действий последователей других религий в жизни после смерти, то ни один из них не может опровергнуть догмы других в этой жизни, но только сеет в сердцах семена предубеждения и разобщения вместо чистоты и искренности и считает, что другие лишены преимуществ вечного блаженства в ином мире» [13, IV, 947, 948]. Предзаданность «ограниченности» религиозными различиями и социальными установлениями очевидна для Раммохана – он перечисляет множество созданных людьми установлений, которые помимо положительного регулирования отношений отрицательно воздействуют не только на взаимодействия людей с другими группами и народами, но и внутри обществ. Эти установления усваиваются благодаря «привычке или воспитанию», а также через бездумное послушание и порабощение людей вероучителями (вождями, лидерами общины), а также и некритическое восприятие аргументов, выдвигаемых богословами в поддержку различных положений веры.. Поскольку для Раммохана безусловным приоритетом является истина (в данном трактате – истина Единого Бога), – всякий, кто стремится её выявить, использует во благо свои интеллектуальные способности и чувства – чтобы различать хорошее от дурного, добро от зла. Именно стремление к истине объединяет людей, разъединённых разнообразными социальными перегородками: «Счастливо проживают жизнь те, кто стремится распознать состояния, в которых оказываются люди, как результат действия привычек и постоянного взаимодействия с людьми, а также отличать качества, которые есть следствие особенностей природы и характера индивидов, и выяснять истинность и ложность различных принципов разнообразных религий, не отдавая предпочтения ни одной; и более того, делают всё, что в их силах, чтобы проверить уже доказанные (или аксиоматические) принципы, которым следуют люди, не отдавая предпочтения (или не выказывая предубеждения) повсеместно выраженным взглядам» [13, IV, 945].. Открытие универсальности истины было основанием для постижения Другого и понимания своего у духовных наследников Раммохана Рая. Версий понимания универсального было несколько – версия мыслителей Брахмо Самаджа, группы «Молодая Бенгалия», неоиндуистских интеллектуалов и т. д. Несмотря на различные варианты – от балансирования на грани разрыва с национально-культурной традицией у лидера брахмоистов Кешобчондро Сена и до отчётливого крена в индусский ревайвализм и представления универсального как истины, впервые во всей полноте открытой в Индии, – у неоиндуистских мыслителей (Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша), – именно это представление об универсальности истины, человеческого рода, культуры и духа не позволило утратить заданную Раммоханом Раем высоту гуманизма и истины даже в периоды роста традиционализма и национализма в Новой истории Индии.. «Как трудно смотреть на всё глазами другого, и это – проклятие рода человеческого, – говорит Вивекананда. – В этом коренится основание ненависти, зависти, ссор, борьбы» [14, III, 218]. И тем не менее, по мысли философа, постоянно ведущего диалог и с Западом, и с Индией, возможно понимание и другого, и своего, без осуждения, но с желанием помочь и с любовью – лучшая основа для практического решения общественных проблем. И потому цель диалога – не появление новой точки зрения, устраивающей всех субъектов, и не подавление противной точки зрения, а понимание отличий и их принятие как позитивной данности. Поэтому Вивекананда, заявляя о необходимости остановить деградацию общества Индии, говорит о невозможности сделать это «по иностранным схемам»: «Я не осуждаю институты других рас, они хороши для них (курсив мой. – Т. С.), но не для нас. Что является пищей для них, то может быть отравой для нас. Это – первый урок, который надо выучить. С другими науками, с другими институтами и другими традициями за ними, они получили свою настоящую систему. Мы, с нашими традициями, …естественно можем следовать только нашим собственным склонностям» [14, III, 219–220].. Второе условие, созданное проблематичными мыслителями – открытость восприятию идей, образов и смыслов Другого. Оно обеспечено опытом личного интеллектуального и реального «паломничества в страну Запада», которое позволило постичь смыслы европейской и американской культур, обществ и истории и благодаря этому прийти к постижению собственной страны, её культуры, народа, общества и современности. Исходным пунктом этой открытости было постижение универсальности человеческого бытия и необходимости Другого как Ты для развития. В начале эпохи об этом сказал Раммохан Рай: «…Чем большим будет наше взаимодействие с европейскими джентльменами, тем больше будет наше усовершенствование в литературных, социальных и политических делах; этот факт может быть легко доказан сравнением состояния тех из моих соотечественников, которые использовали это преимущество, с теми, кто, к сожалению, не имеет такой возможности» [13, IV, 917]. К концу XIX в. эта открытость общению с Другими осознаётся как историческая черта индийцев и наряду с её толерантностью – у Вивекананды, который говорит о ней американской аудитории. В пересказе «Detroit Tribune» (16 февраля 1894) это выглядит так: «Когда Иерусалим был разрушен римлянами, несколько тысяч [иудеев] поселились в Индии. Когда персы были изгнаны из своей страны арабами, несколько тысяч нашли убежище в этой же стране, и никогда никто их не беспокоил. Индусы верят, что все религии истинны, но сами они предвосхитили все другие. Индусы никогда не досаждали миссионерам. Англичане воспрепятствовали высадке первых английских миссионеров в Индии, но это индусы вступились за них и первыми протянули им руку» [14, III, 494–495]. Мотив открытости Индии другим нередко повторяется у Вивекананды, а позже – у Рабиндраната Тагора. Для индийской аудитории этот образ Вивекананда даже утрирует сопоставлением с другими странами: «Индийцы строят храмы для магометан и христиан, нигде больше подобного нет. Если вы придёте в другие страны и попросите магометан или людей других религий построить храмы для вас, посмотрите, как они вам будут помогать. Они вместо этого будут пытаться разрушить ваш храм – и вас, если смогут. Один великий урок… мир должен, наконец, узнать от Индии – это идея не только терпимости, но симпатии» [14, III, 114].. Разумеется, здесь собственный опыт открытости Другому переносится на всё общество, хотя известная терпимость к иноверцам и «чужакам» действительно характерна. Но Вивекананда скорее ориентирует соотечественников на должное – симпатию к другим и их идеям для собственной пользы – при том, что Индия сама готова отдать им свои духовные богатства: «Разве мы, сидя у ног Западных людей, не учились всему, даже религии? Мы можем научиться у них механике. Мы можем научиться многим другим вещам. Но мы должны и сами научить их чему-нибудь, и это – наша религия, это наша духовность. Завершенная цивилизация мира ожидает, ожидает сокровищ, которые придут из Индии, ожидает чудесного духовного наследия этой расы, которое, несмотря на десятилетия упадка и страдания, нация до сих пор носит в сердце» [14, III, 317]. О том, как видел Вивекананда результат этого научения, говорят его устремления: «Можете вы сделать европейское общество  с религией Индии? – спрашивал он и отвечал – Я убеждён, что это возможно, и должно быть (курсив везде мой. – Т. С.)» [Цит. по: 7, 576]. Нирад Чоудхури, цитирующий этот ответ, отмечает, что философ сознавал разрыв между собой и массой индийцев, хотя «обычно подавлял это чувство и вёл себя как защитник национальных традиций», и потому невольно отступал от своей сознательно построенной теории. [7, 576]. В этом отступлении виден тот уровень открытости Другому, на котором находился Вивекананда – с допущением возможности построить жизнь соотечественников на европейских принципах – как должного.. Третье условие – возможность инакомыслия – создаётся упорными усилиями всех субъектов диалога. Ключевым выражением права на инакомыслие и отстаивание своей позиции служит риторический вопрос Г. В. Л. Дерозио Х. Х. Уилсону: «И разве соответствует просвещенному представлению об истине принятие только одной точки зрения на столь важный предмет и решение закрыть глаза и уши всем впечатлениям, которые противоречат нашему? » [SIT: 568].. Проблематичный мыслитель Бенгальского Ренессанса – по определению инакомыслящий. Замысел Т. Б. Маколея о создании класса индийцев-«англичан по вкусам, воззрениям, моральным убеждениям и интеллекту» [15, 601], обозначенный в 1835 г., но начавший осуществляться раньше, с основания Хинду колледжа, обернулся появлением групп, ставших не англичанами, но инакомыслящими, Они мыслили иначе, чем традиционные и ортодоксальные слои, иначе, чем европейцы, у которых они воспринимали новые идеи, иначе, чем христианские миссионеры… и так далее. И когда бенгальские инакомыслящие интеллектуалы высказывали свои идеи, позиции и результаты понимания, они сразу оказывались перед необходимостью защищать свои позиции – и от других, и от своих. Полемика Раммохана Рая с миссионерами по поводу перевода «Заповедей Иисуса», кампания ортодоксов против инакомыслящих студентов Г. В. Л. Дерозио, спор Даккхинаронджона Мукерджи с главой Хинду колледжа Д. Л. Ричардсоном о результатах британского правления – лишь самые ранние примеры такой защиты. Инакомыслие неприемлемо и для колониальной власти, и для основной массы индийцев, поскольку, как замечает Нирад Чоудхури, «почти все наши великие люди девятнадцатого столетия не способны были снискать никакого признания от своих соотечественников до тех пор, пока они не были признаны на Западе» [7, 577].. Невзирая на эти трудности и отчуждение, факт создания проблематичными мыслителями условий для диалога был событием исключительной важности в истории мысли и культуры: он готовил интеллектуальную почву для развития страны в ХХ в. И потому сам процесс диалога с Другим – глубоко личностный, основанный на признании инаковости Другого как его права, и – понимание свободы, достоинства и прав других и ответственное отношение к собственному бытию в мире и призванию, – вопреки первичным результатам и реакции окружения.. Сознание проблематичного мыслителя, прошедшего состояние «бездомности» и одиночества и открывшего для себя необходимость Другого и диалога с ним, – это сознание этическое, которое направляет как мышление, так и социально-реформаторскую практику. За действиями религиозных и социальных реформаторов, общественных деятелей и политиков Бенгалии – не только Р. Рая и Д. Тагора, но и Ишшорчондро Биддешагора и Кешобчондро Сена, но и Свами Вивекананды, Бонкимчондро Чоттопаддхая, Сурендронатх Банерджи, Ауробиндо Гхоша, Бипинчондро Пала и многих других – легко обнаруживается этическая мотивация а в трудах на первом плане находятся этические ценности. Это вполне противоречит традиционному сознанию и поведению в индуистском сообществе, которому, по убеждению Нирада Чоудхури, всегда недоставало этических ценностей, что выражалось в и выражается прежде всего в том, что под «грехом» или «дурным деянием», требующим искупления, понимались и понимаются такие поступки, как убийство коровы, нарушение вегетарианства и т. п. «Моральные заповеди составляют только часть во внушительной массе запретов, которые регулируют каждый аспект жизни индуса. Для него – если он верен своей религии – есть цыплёнка – не меньшее преступление, чем мошенничество, бесстыдное насилие над девушкой не более предосудительно, чем взгляд на лицо жены младшего брата, допустить гибель коровы из-за несчастного случая не менее пагубно, чем сбить человека во время быстрой езды. Если неумышленное убийство вовлечёт его в хитросплетения гражданского суда, то непредумышленное убийство быка опутает его сетями жреческого возмездия» [7, 523]. Культуролог считает, что индуизм этически незрел: это выражается в неразвитом моральном сознании его адептов и неразвитом чувстве личной ответственности: «Моральная чувствительность и моральная жизнь не могут развиться на основе одной лишь идеи воздаяния»; но главный недостаток этики индуизма, согласно Н. Чоудхури, – «всеобщее и неискоренимое допущение, что боги – подкупны (venal), что допускает и погрешимость божественного порядка, – что позволяет людям в этом подражать богам» [7, 528, 529].. Для бенгальского мыслителя этика – основа взаимоотношений личности, общины, общества, основа диалога с Другим. Их этика исходит из человеческого достоинства Другого, определяемого не социальными характеристиками, а гуманистической идеей ценности каждого человека, несводимой к множественным обстоятельствам его бытия в мире. Для традиционного сознания в индийском кастовом обществе характерно скорее внутреннее чувство достоинства. М. Ф. Альбедиль отмечает, что пожизненная связанность человека с кастой вырабатывает у членов касты особую психологию, напоминающую психологию национальных меньшинств: «чрезмерное чувство собственного достоинства, ранимость и уязвимость» [16, 112]. Внутреннее чувство собственного достоинства фактически оппозиционно установленным внешним правилам варново-джатной системы, в которых достоинство связано с местом в иерархии, и брахман несоизмеримо достойнее шудры. Тем важнее прорыв, совершённый творческим меньшинством Бенгалии – далеко не всегда полностью свободные от влияния кастовых идеологий своих социальных кругов, его представители выводят человеческое достоинство в универсальном измерении на первый план, понимая современную ситуацию в социальных отношениях как не соответствующую ценности человека. При этом тема достоинства вырастает из традиционной темы страдания человека, впервые в истории индийской мысли интерпретируемой с социальном контексте.. Открытие достоинства Другого началось с признания человеческого достоинства женщин, и, соответственно, социально-реформаторские инициативы касались прежде всего их неравноправного и зависимого положения – это и борьба Раммохана Рая за запрет сати (закон принят в 1829), и кампании Ишшорчондро Биддешагора (1820–1891) за вторичное замужество вдов (закон принят в 1856), против полигамии, усилия по развитию женского образования, и кампании Кешобчондро Сена за установление минимального брачного возраста и межкастовые браки (закон 1872), и преодоление стереотипов поведения женщин в обществе (затворничества) в «Брахмо Самадже» и др. Но эти инициативы в XIX в. были восприняты главным образом в просвещённых слоях общества, в основной же массе Индии населения сохранялись и сохраняются прежние стереотипы.. Следующим шагом было признание достоинства простого индийца. Кешобчондро Сен в статье «Большой человек» говорит о том, что низшие классы обеспечивают благосостояние страны, ежедневно жертвуя собой: «Вы – настоящие «Большие Люди» нашей страны, разве вы не знаете, что, если бы вас не было, страна была бы ввергнута в разорение и гибель? … После того как вы осознаете свои права, вы будете действовать сами, и тогда правительство вынуждено будет обратить внимание на ваши требования, …и в конце концов вынуждено будет с надлежащим уважением относиться к Вам» [17, 87]. Драматург Динобондху Миттро (1830–1873) в знаменитой драме «Зеркало индиго» (1860), изображая зверства британских плантаторов в Бенгалии, пытается призвать к состраданию, коренному изменению отношения к народу и отказу от насилия, см. [Митра б.г.]. Вивекананда в статье «Современная Индия» говорит о наступлении в будущем «царства шудр», которые являются основой общества и источником его силы. Деятели «Шадхарон Брахмо Самаджа» во главе с Шибонатхом Шастри предложили начать преодоление зол кастовой системы с борьбы против неприкасаемости, и в 1893 г. задолго до М. К. Ганди организовали «Садхана Ашрам» для социальной помощи неприкасаемым, чем положили начало движению их миссионерской поддержки во всех регионах Индии.. Понимание и диалог не могли в полной мере состояться без признания достоинства тех, кто правит Индией – не по статусу, но по человеческой сути. Бонкимчондро Чоттопаддхай в романе «Чондрошекхор» пишет о генерал-губернаторе Бенгалии Уоррене Хейстингсе, который «стал угнетателем в силу своего положения»: «Тот, на ком лежит обязанность защищать государство, даже будучи по натуре добрым и справедливым человеком, во имя интересов государства вынужден притеснять других» [18, 268].. Проблематичные мыслители создали, по сути, новую этику, исходящую из «золотого правила нравственности» и синтеза индуистских этических представлений о добре и зле и христианских идей этического характера Абсолюта, милосердия и сострадания.. Этическую революцию в индийской философии Нового времени совершил Раммохан Рай, проповедуя «просвещённое служение Единому Богу», акцентирует «чистейшие принципы нравственности», прежде всего – «великий всеобщий принцип – поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой» [13, I, 74]. И потому этика – естественное продолжение религии у Раммохана – неудивительно, что А. Швейцер ставит ему в заслугу истолкование учения Упанишад («где этот момент не прослеживается») в духе учения о Боге как этической личности и о преданности и любви к Нему, которая проявляется в деятельной любви к людям, – т. е. идеи, которым индийская мысль не придавала значения [19, 203]. Религиозно-гуманистическая этика Раммохана Рая – следование высшим ценностям любви и милосердия, обуздание страстей и деятельное противодействие пороку – затем была развита как в движении брахмоизма, так и в неоиндуистской мысли Бонкимчондро Чоттопаддхая Свами Вивекананды. И именно в этической плоскости во многом коренилось отторжение и непонимание идей и ценностей бенгальского творческого меньшинства в обществе – их этической идеал и нелицеприятная критика индийских реалий входили в глубинное противоречие с инертностью традиционного мышления и образа жизни.. Каждый из проблематичных мыслителей внёс свой вклад в создание социальной мысли Бенгальского Возрождения, которую вслед за М. Бубером можно отнести к «философии кризиса». В ней анализируются ключевые проблемы традиционного общества, столкнувшегося с необходимостью искать свой путь и заново выстраивать жизнь в условиях колониальной зависимости и встречи с Другой – Западной – культурой. В этой «философии кризиса» предложены многообразные пути и способы выхода из сложившейся ситуации и развития в будущем. Однако сама эта философия лежит за пределами темы статьи.. Сформировавшийся в ситуации одиночества и отчуждения от традиционного общества, проблематичные мыслители Бенгалии – это автономные индивидуализированные личности, следующие высоким этическим принципам. Эти последние они избрали сознательно, а не по принуждению традиционного социального окружения, и потому мыслители превращаются в «субъектов поступания» (М. М. Бахтин) и людей долга – перед соотечественниками, обществом, культурой, Индией. Однако общество сопротивляется изменениям и отторгает предлагаемое развитие.. По сути, проблематичный мыслитель Бенгальского Ренессанса – подвижник Нового времени, своей мыслью и действиями в одиночку или с группой единомышленников-сподвижников противостоящий традиционализму, косности, человеческому страданию, социальным порокам, колониальному произволу и новым формам принуждения и попрания прав людей. Это особый тип творца мысли и культуры, создающий новые синтезные формы в философии (неоведантизм и социальная философия), религии (брахмоизм и неоиндуизм), социальной жизни (апробация современных компонентов образа жизни и движение в сторону улучшения положения женщин), политике (освоение современных институционально-правовых форм) и культуре. Синтез в этих областях оказывается возможен благодаря упорному стремлению понимать Другое и диалогу разных культурных парадигм – индийской и западной. И первоначально этот диалог выстраивается в сознании проблематичного мыслителя, преодолевшего опыт ограниченности, открытого восприятию смыслов и образов Другого и способного мыслить иначе – попытки воплощения синтеза в социокультурной жизни.