

**«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

---

**ORIENTALIA**

Tatiana G. Skorokhodova

**YOUNG BENGAL**  
**ESSAYS ON HISTORY**  
**OF SOCIAL THOUGHT**  
**OF THE BENGAL**  
**RENAISSANCE**  
**(First phase, 1815–1857)**

St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers  
St. Petersburg  
2012

Т. Г. Скороходова

# **МЛАДОБЕНГАЛЬЦЫ**

**ОЧЕРКИ ИСТОРИИ  
СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ  
БЕНГАЛЬСКОГО  
ВОЗРОЖДЕНИЯ  
(Первый период, 1815–1857)**

Издательство «Петербургское Востоковедение»  
Санкт-Петербург  
2012

УДК 294.3  
ББК Э35(5Ид)



*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
Проект № 12-03-16068*

**Т. Г. Скороходова.** Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815—1857). — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. — 320 с. (Серия «Orientalia»).

Философское исследование бенгальской социальной мысли 1-й половины XIX в., предлагаемое читателям, является логическим продолжением аналитической биографии «Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения». Впервые в российской индологии автор подробно рассматривает интеллектуальную деятельность группы «Молодая Бенгалия» и её основателя поэта и просветителя Генри Луи Вивьена Дерозио (1809—1831), показывая преемственность их трудов по отношению к социально-философской мысли и реформаторской практике их старшего современника Раммохана Рая. Импульс свободомыслия и адогматического мышления, который Дерозио сообщил своим «ученикам-друзьям», воплотился в духовной, социальной, научной, образовательной, политической и культурной сферах реформаторской активности младобенгальцев, развивавших и углублявших гуманистический подход к человеческой и социальной жизни. К. Банерджи, Т. Чокроборти, Р. Гхош, Р. Маллик, Р. Лахири, Р. Шикхдар, Д. Мукерджи, П. Митро и другие младобенгальцы выстроили в своём сознании диалог между индийской и западной культурами и предложили найти «золотую середину» в сочетании современности с традицией, избегая как традиционализма, так и полной вестернизации и отрыва от культурной почвы. В младобенгальской мысли обосновываются конструктивные и правовые методы возрождения страны и предвосхищаются многие темы политической и социальной мысли XX в.

Книга обращена к широкому кругу специалистов и всех, кто интересуется философией и культурой стран Востока.

*На обложке:* Памятник Генри Вивьену Луи Дерозио на площади Эспланада в современной Колкате (Западная Бенгалия, Индия), скульптор Сураджит Дас.

ISBN 978-5-85803-458-2



9 785858 103458 2

© Т. Г. Скороходова, 2012

© Петербургское Востоковедение, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	6
<b>Глава I.</b> Хинду колледж и развитие европейского образования в Бенгалии . . . . .	17
<b>Глава II.</b> Генри Дерозио и «Молодая Бенгалия» . . . . .	35
<b>Глава III.</b> Духовный выбор младобенгальцев . . . . .	87
<b>Глава IV.</b> Социальная критика и реформаторская практика 1830-х гг. . . . .	139
<b>Глава V.</b> У истоков индийской социальной науки . . . . .	180
<b>Глава VI.</b> Политическая мысль: либеральный проект . . . . .	243
<b>Глава VII.</b> Наследники Раммохана Рая . . . . .	276
Приложение. Томас Бабингтон Маколей. Заметка об образовании . . . . .	304
Summary . . . . .	310
Библиография . . . . .	312

*Дорогому учителю  
Евгению Борисовичу Рашковскому  
с любовью и глубокой признательностью  
посвящаю*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В истории национально-культурных возрождений XIX в. в западных обществах нередко присутствуют группы «творческого меньшинства» (А. Бергсон), за которыми довольно прочно закрепилась репутация «радикалов», «бунтарей», «ниспровергателей традиций». Сначала подобными эпитетами их награждают современники, затем — учёные, придерживающиеся консервативных и социоцентристских воззрений. Достаточно вспомнить «Молодую Италию» 1830—1840-х гг. в Европе или привести пример гораздо менее известный, но весьма примечательный — группу «Молодая Бенгалия», деятельность которой сыграла серьёзную роль в становлении социально-политической мысли Индийского Возрождения XIX—первой трети XX в.

В мемуарной и научной литературе деятельность младобенгалцев — учеников поэта, просветителя и публициста Генри Вивьена Луи Дерозио (1809—1831) — трактуется противоречиво. Одни авторы видят в них одиозную группу, оторвавшуюся от национальных корней. Так, Шоттоброто Мукерджи пишет, что преобладающей характеристикой нового поколения бенгалцев 1820—1830-х гг. было «денационализированное бессилие», которое выражалось в аморализме, своёволии, отрицании индуистских установлений и т. п. ([146: 480]; цит. по: [127: 13]). Другие авторы, как, например, Д. Кофф, представляют младобенгалцев чистыми «западниками» («вестернистами»), внесшими известный вклад в развитие общественного сознания и культуры [131: 253—258]. Третьи стремятся объективно исследовать их вклад в пробуждение индийского самосознания (Ш. Шоркар, Г. Чоттопадхьяй, отчасти Н. Кабирадж) [157; 77; 17]. Гоутам Чоттопадхьяй, подготовивший несколько изданий трудов младобенгалцев, специально отметил, что цель этих публикаций — «способствовать освобождению „Молодой Бенгалии“... от неверных интерпретаций и клеветы и представить их всех в истинном многоцветии» [77: vii].

Не менее односторонни были оценки деятельности «Молодой Бенгалии» в советской индологической литературе. Воззрения Дерозио и

его учеников квалифицировались как передовые, материалистические и атеистические (В. В. Бродов) [6: 86—87], однако любые упоминания об эволюции младобенгальской мысли после смерти Дерозии отсутствовали. Это вполне объяснимо идеологической заданностью: факт перехода некоторых младобенгальцев в христианство после прежних заявлений об атеизме, равно как и присоединение к религиозно-реформаторскому обществу<sup>1</sup>, решительно опровергал найденные в Бенгалии «ростки материализма и атеизма».

Между тем ни одна из серьёзных индийских монографий о Бенгальском Возрождении не обходится без специального раздела о «дерозианцах» (см.: [90; 92; 150; 168]). Интересное исследование, посвящённое «Молодой Бенгалии», опубликовала Мередит Бортвик [93], однако это, по моим сведениям, единственное издание подобного рода.

Начало публикациям стихотворений и поэм Генри Дерозии в XX в. положили Б. Б. Гхош в Индии [109] и Ф. Б. Брэдли-Бёрт в Англии [95]. Жизни и творчеству Дерозии посвящены работы Томаса Эдвардса [119], Элиота Уолтера Маджа [137], Р. Дина Райта [179]. В XX в. издан ряд биографий Дерозии на бенгальском языке: «Бунтарь Дерозии» Б. Гхоша (1961), «Дерозии» Паллаба Шенгупто (1969 г.; перевод на английский — 2010 г.) [164], «Дерозии: Жизнь и литература» Сафиуддина Ахмеда (1995), а также жизнеописание поэта-просветителя на английском, принадлежащее Мринали Дасгупто [106]. Из последних публикаций — книга Ниши Пулугуртхо [151].

В 2008 г. Индия отмечала 200-летие со дня рождения Дерозии (см.: [109]), и в связи с этой датой вышел ряд научных работ и публикаций трудов поэта-просветителя. Так, было издано собрание научных статей и документов, посвящённых жизни и творчеству Дерозии [112]. Интерес представляет и статья Шомита Кара [130], в заглавии которой Дерозии назван «Мессией Бенгальского Ренессанса». Из самых последних работ, посвящённых Г. В. Л. Дерозии, заслуживает упоминания глава в содержательной литературоведческой книге Рошинки Чоудхури [100] и осуществлённое ею накануне 200-летия со дня рождения поэта издание его поэтических произведений, прозы и писем с обстоятельной вступительной статьёй и комментариями [112].

Наиболее изученным представляется поэтическое творчество Дерозии. Е. Я. Калининкова в монографии «Англоязычная литература

---

<sup>1</sup> Б р а х м о С а м а д ж (бенг. «Браммо Шомадж», букв.: «Общество [поклонения] Единому Богу») — религиозно-реформаторское и просветительское общество, основанное в 1828 г. Раммоханом Раем с целью проповеди монотеистического индуизма. Было призвано «служить местом общественных собраний всех людей без различий... для богослужений и почитания Вечного, Непостижимого и Неизменного Сущего, Хранителя и Творца вселенной» [154: I, 216].

Индии» посвятила ему главу, которая стала в нашей стране первой содержательной работой о жизни и творчестве молодого просветителя [18: 17—24]. В отечественной индологии постсоветского периода С. Д. Серебряный сделал ряд интересных выводов о роли Дерозио и младобенгальцев в культурной жизни Индии Нового времени [45]. Попытку восполнить существующие пробелы в фактологическом и интерпретационном плане автор этих строк предпринимала в ряде статей [47; 54; 55; 56], однако в них были некоторые фактологические неточности, которые скорректированы в предлагаемой вниманию читателя книге.

Личность и труды Дерозио и его учеников при ближайшем непредвзятом рассмотрении представляют собой благодатный материал для проникновения в сущность процессов взаимодействия индийской и западной культур, развернувшихся в колониальной Бенгалии первой половины XIX в. Воздействия западной цивилизации — экономические, социальные, политико-правовые, культурные, религиозные — требовали осмысления и ответа со стороны интеллектуальных элит — как представителей «традиционного священнослужения» (Е. Б. Рашковский) — ортодоксального индуистского брахманства, так и новых интеллектуалов, получивших западное образование наряду с традиционным. И если для первых главной целью стала консервация традиционных установлений в духовной и социальной сферах жизни при адаптации к изменившейся политической и экономической ситуации, то ко вторым вполне применим термин А. Бергсона «творческое меньшинство». Новая интеллектуальная элита Бенгалии была открыта пониманию западной культуры, освоению рационально-научного взгляда на мир и — одновременно — заинтересованному переосмыслению собственной культурной традиции и истории. Соответственно, её Ответ на Вызов Запада заключался в поиске синтеза индийской и западной культурных парадигм для интеграции в мир современности без утраты культурно-исторического наследия и национально-цивилизационной идентичности. Выстраивание проекта этого синтеза и попытки его частичной реализации составляют эпоху Бенгальского Возрождения — первого и наиболее содержательного варианта Индийского Ренессанса [46].

В предлагаемой вниманию читателей книге предпринята попытка историко-философской реконструкции социальной мысли младобенгальцев, по возможности по всем её аспектам. Г. Дерозио и его ученики, с одной стороны, были одними из первых представителей бенгальской интеллигенции, получивших систематическое английское образование, с другой — духовными наследниками и продолжателями дела Раммохана Рая (1772—1833) — философа и общественного деятеля,



учёного и политика, родоначальника Бенгальского Ренессанса<sup>2</sup>. Поэтому, чтобы учесть оба этих важных положения, для реконструкции на основе феноменологического подхода была построена методологическая модель.

Новая интеллектуальная элита в незападных странах в период начала модернизационных процессов оказывается перед необходимостью соотнесения себя с Другим цивилизационным ареалом — эту проблему Е. Б. Рашковский обозначил как «мы и Запад». Одним из содержательных проявлений этого соотнесения является феномен паломничества — интеллектуального, духовного и реального странствия в пространство иной культуры с целью понимания её ценностей (смыслов), норм и наследия и одновременно — открытия самих себя. В широком контексте межцивилизационного взаимодействия, по мысли А. Дж. Тойнби, «паломничество открывает непосредственное восприятие общества, вызывающего интерес, даёт возможность оценить его более объективно, нежели на расстоянии, и увидеть его негативные стороны — хотя восприятие изначально могло быть позитивным» [170: ix, 96].

В интеллектуальном опыте мыслителей Азии (в нашем случае — Индии) присутствует феномен «Паломничества в страну Запада», поэтому Е. Б. Рашковский называет их «паломниками в страну Запада»<sup>3</sup>. «Паломники на Восток искали путей соотнесения рационалистической культуры с многовековым традиционным наследием, — пишет учёный, — паломники же в страну Запада искали противоположного — соотнесения своих традиций с достижениями и исканиями рационализма» [36: 66].

Большинство просветителей Востока, сохраняя свою социокультурную идентичность, проходили «путь паломника» в ходе самоопределения и, что ещё важнее, в поисках пути развития собственной страны. Без преувеличения можно говорить о том, что в лице этих «паломников в страну Запада» восточные общества искали и открыва-

---

<sup>2</sup> С биографией Раммохана Рая читатель может познакомиться, обратившись к нашей книге [59]; а также статьям Э. Н. Комарова [21] и С. Д. Серебряного [43].

<sup>3</sup> Е. Б. Рашковский впервые употребил это образное выражение в своей фундаментальной монографии — по аналогии с «паломничеством в страну Востока» Г. Гессе (перевод С. С. Аверинцева) (см.: [36: 66—67]). «Подобно тому как европейские паломники в страну Востока не собирались отказываться от своей европейской идентичности, так и паломники в страну Запада не отрекались от идентичности азиатской, в частности, от традиционной для восточных культур роли мудрецов-наставников, хотя и в европеизированном обличье, — пишет учёный. — И в обоих случаях речь шла не столько о странственном паломничестве, сколько о паломничестве в мышлении и духе, призванном раздвинуть внутренние горизонты сознания» [36: 66].

ли (заново или даже впервые) самих себя в непрерывном диалоге с Западом, выступавшим как необходимый «значимый Другой» (Г. Салливан), в изоляции от которого немислим дальнейший путь этих обществ в истории и самобытное развитие.

«Паломничество в страну Запада» оказалось для бенгальских реформаторов и деятелей культуры непреложным *императивом*, оно осознавалось как благотворное для собственного интеллектуального роста и — потенциально — для развития своей страны. И первым шагом к этому стало преодоление предубеждения в отношении англичан-завоевателей. Первым паломником — сначала в интеллектуальном опыте, затем реальным путешественником в Европу — стал Раммохан Рай.

Общую идеальную цель всех паломников можно обозначить как открытие смыслов Другой цивилизации в диалоге с нею и раскрытие собственных культурно-цивилизационных смыслов. Однако достижение цели требовало исполнения двух непреложных условий — освоения «языка Запада», а вместе с ним и особенностей «западного» типа мышления, открывающего путь понимания<sup>4</sup>. Общение с Западом происходит на основе *его* языка, свободно избранного бенгальскими паломниками, и каждый осваивает по крайней мере один европейский язык.

Это освоение языка Запада осуществляется благодаря развитию европейского образования в колониях. Именно с осознания значимости английского образования не только в утилитарном (занять определённую социальную нишу, сотрудничая с колониальной властью и тем самым приспособиваясь к ней), но и в глубинном социокультурном смысле «творческое меньшинство» начинает положительно отвечать на зов Запада, который, с одной стороны, демонстрирует свои достижения в экономике, политике, культуре, духовной жизни, обустроивая свою жизнь в колониях, с другой же — *не навязывает их* местному населению. В этом смысле значима позиция британских властей, которые, экономически и политически «освоив» сначала Бенгалию, а затем постепенно и всю Индию, лишь формально признавали «полезность и важность установления свободного общения с туземцами» [159: 120] и предпочитали сохранять в неприкосновенности традиционные институты (особенно в сфере образования) и не вмешиваться в жизнь традиционного общества. Такое британское «невмешательство»

---

<sup>4</sup> Проблема языкового барьера между индийцами и европейцами оказывается одной из острых в истории Бенгальского Ренессанса. Рабиндранат Тагор, убеждённый в существовании гармонии между языком, мышлением и жизнью народа и вместе с тем в необходимости освоения английского языка, подчёркивает, что «разуму, привыкшему обдумывать свои мысли на восточном языке, трудно излагать их на английском» [66: xi, 25, 230].

и ориенталистские приоритеты в образовательной и культурной политике парадоксальным образом способствовали появлению и росту у индийцев интереса к изучению английского языка и развитию европейского образования.

Образование по европейской модели и свободное владение английским языком позволяют трансформировать привычные модели мышления, поэтому паломники в подвижном синтезе объединяют гибкую восточную диалектику со строгостью рационально-научного мышления Европы. В мышление паломников интегрируются критический подход к социальной реальности, основанный на признании несовпадения сущего и должного, и следующий за этим порыв к деятельному изменению ситуации. В этом плане Дерозию и его ученики представляют группу либерально и рационально мыслящих реформаторов, воспринимающих Запад как *необходимого Другого*, с которым можно и нужно вести диалог, у которого не зазорно учиться и которому должно быть интересно знакомство с индийской культурой. И здесь возникает вопрос о духовной основе паломничества.

Для паломников в страну Запада духовной основой оказывается способность обнаруживать универсальный (общечеловеческий, «все-ленский» (Вяч. И. Иванов)) смысл, скрытый за социокультурным национальным многообразием. На родине эту способность питает индустская духовная традиция, в которой за многообразием мироздания открыта пребывающая всюду Истина, Высшее и Единое начало (*Брахман*, Абсолют). Мощное влияние инорелигиозных (исламских и христианских) представлений об универсальном начале мироздания и универсальных ценностях в отношении человека к Богу и человека к человеку питает универсализм, идущий с Запада. Точки соприкосновения между восточными и западными традициями открывают путь диалога и понимания, не отменяя национально-культурного своеобразия собеседующих сторон. Универсальное начало самим своим присутствием призывает обращаться к опыту Других социокультурных миров, других людей и сообществ. Этот универсализм смыслов разных религий побудил Раммохана Рая с открытым сознанием обратиться к достижениям Запада в духовной, социальной, политической, экономической и культурной сферах и интенсивно размышлять о возможности интеграции европейского опыта в индийских условиях. Этот универсализм, осознанный как свобода и достоинство каждого человека, независимо от социокультурных условий, имел следствием многовекторные усилия младобенгальцев, ориентированные на изменение сознания и поведения соотечественников.

В самом паломничестве бенгальские мыслители реализуют *призвание*: «Призвание открывается во многих видах и формах, но ядро и смысл этого события всегда один и тот же: душу пробуждает, преображает или укрепляет то, что вместо мечтаний и предчувствий, жив-

ших внутри тебя, вдруг слышишь призыв извне, видишь воплощение и вмешательство действительности» [14: 245—246]. Таким призывом действительности для них были в *личностном* плане фигуры Других — европейцев в Индии, в *духовном* плане — христианская духовная традиция (воспринятая первоначально как *западная*), в *интеллектуальном* плане — европейское рационалистическое мышление и научное знание, в *социальном* плане — европейские ценности свободы и достоинства личности, равенства прав, справедливости, в *культурном* плане — богатое наследие литературы и искусства. Множественность призывов объединял общий смысл: преодолеть ситуацию социокультурного упадка перед лицом экономически, социально, технологически и политически развитой западной цивилизации.

Паломничество в страну Запада осуществляется в двух условных формах: духовно-интеллектуальной (внутренней) и пространственной (внешней). В духовно-интеллектуальном паломничестве бенгальцы открывают и осмысливают иудеохристианскую духовную традицию в её европейском варианте и осваивают опыт европейского рационалистического мышления и научной мысли вместе с культурным наследием Запада. Такая форма паломничества либо предшествует, либо *заменяет* пространственную форму — реальное путешествие в инокультурную среду.

Духовно-интеллектуальная форма паломничества сложнее и содержательнее богаче, нежели пространственная, так как в последней Запад *непосредственно* предъявлен взору паломника, и яркость внешнего образа по-своему свидетельствует о внутреннем содержании и стимулирует к поиску истинного смысла. Непосредственное созерцание способно в равной мере привлечь и очаровать или оттолкнуть и вызвать неприязнь. Духовная же форма изначально строится на принятии инокультурной реальности во всей полноте её позитивных и негативных качеств и исследовании её внутреннего содержания помимо форм, в которые оно облечено, а иногда и вопреки им. Паломник в страну Запада мысленно отправляется в путь, физически находясь в пространстве традиционной социокультурной системы, признающей только свои святыни и не поощряющей подобного рода духовное путешествие.

За интеллектуальной формой паломничества обычно следовала пространственная; так было в случае Раммохана Рая, который личным примером развенчивал стереотипы и традиционные представления, обосновывающие замкнутость и ксенофобию. Г. Дерозио со своей стороны вырастил плеяду паломников, освоивших науки, литературу и культуру Европы, но — никогда не покидавших Индии. Вместе с тем духовно-интеллектуальное паломничество облегчено тем, что некоторые внешние формы культуры Запада уже воздвигнуты в пространстве восточной цивилизации как свершившийся факт и повод к размышле-

нию, однако выглядят здесь как нечто чуждое; к тому же они вбирают в себя восточные черты и не могут служить «чистым» образцом Запада. Поэтому духовно-интеллектуальное паломничество — это стремление найти эти «чистые» образцы и идеальные смыслы, минуя наслоения и внешние противоречия, это интеллектуальное усилие-поиск содержания и смысла за достижениями и просчётами в наследии и истории Запада. Показательно, что сходных чистых образцов, смыслов и содержания бенгальские паломники на Запад ищут в собственной духовно-культурной традиции, совершая интеллектуальное паломничество к собственным индийским истокам; от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора осмысление традиции идёт параллельно диалогу с Западом.

Следование призванию у паломников-младобенгальцев приобретает черты и значение *служения* своим соотечественникам, в котором жертвенное стремление принести пользу своей стране, невзирая на непонимание соотечественников и ограничения традиционного общества, объединено со стремлением поделиться своим позитивным опытом паломничества. Служение младобенгальцев воплощено в их журналистской и публицистической работе, просветительских и социально-реформаторских инициативах, научной и литературно-художественной деятельности, в политических и правозащитных действиях. Принадлежность к обществам 1830—1850-х гг. можно расценить также как символический знак внутреннего паломничества на Запад и служения соотечественникам.

Процесс паломничества может быть описан через его содержание: выстраивание в сознании и действительности диалога с ценностями, социальными идеалами, культурными образцами и институтами, а также с представителями евро-американской цивилизации. В духовном измерении это диалог с иудеохристианской традицией, в социальном — диалог с идеалами гуманизма и прогресса, гражданского общества и независимого политического развития; в культурном измерении — собеседование с научно-рациональным знанием и достижениями литературы и искусства.

Важно подчеркнуть, что добровольное общение с Западом носит у представителей незападных интеллектуальных элит субъект-субъектный характер. Запад предстаёт как «своё иное» (Гегель), как «значимый Другой», и отношения с ним — это отношения между «Я» и «Ты» (М. Бубер), т. е. равноправное онтологическое взаимодействие и понимание.

Как «чужой» и «враг» Запад для бенгальских паломников невозможен, только как равноправный партнёр, — несмотря на контекстные отношения господства и подчинения в колониальной системе. Р. Тагор писал:

До тех пор, пока мы сохраняли уважение к Европе, сотрудничество с нею ничем не затруднялось... Мы видели, как высоко ценила Европа свободную от иллюзий мысль и как оберегала права человека в практической жизни. 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 [66: xi, 297—298].

Хорошо зная о негативных сторонах колониального правления, бенгальцы, тем не менее, оказались способны увидеть в британцах не только политиков и чиновников, но и представителей европейских народов, их культуры, духовности, науки, достойных собеседников и партнёров в социокультурном взаимодействии.

Вместе с тем феномен паломничества тесно связан в восточных модернизирующихся обществах с появлением нового типа автономной личности, свободно мыслящей и действующей в социальном мире и освобождающейся от влияния традиционной социальной среды. Бенгальский паломник в страну Запада — это свободная личность, обретающая себя «через самосоотнесение с Богом, миром, другими людьми... с самим собой» [37: 20]. Самообретению предшествует интеллектуальный и практический протест против жёстких условий, в которые ставит человека индуистская община, и отстаивание права свободно определять свою судьбу. В этом смысле Раммохан Рай и младобенгальцы действуют независимо, наперекор ожиданиям и вопреки социальному давлению ортодоксального общества.

К. С. Пигров говорит о путешественнике как о культурном герое: «Храня в душе образ родины, образ и язык своего народа, своей культуры, он готов воспринять образы других стран, совмещая их в своём внутреннем мире. Возвращаясь на родину, он становится связующим звеном с другими цивилизациями, культурами, народами» [26: 86]. Бенгальские паломники в страну Запада, рождённые и воспитанные в атмосфере традиционной индийской культуры и учёности, укоренены в ней, в жизни своего народа, даже если они проходят жизненные кризисы. Западное образование и общение с европейцами предлагают им привлекательный образ Запада, но, отправляясь в путь и освобождаясь от традиционной «почвы», бенгальцы не стремятся стать европейцами или гражданами мира, при этом они выстраивают внутри себя диалог индийской и западной культур. В итоге они становятся проводниками смыслов западной культуры, центрами встречи Востока и Запада, творцами новой культуры и инициаторами ренессансных процессов. Освобождение и воздвижение вектора свободы в социальном мире, а также культуротворческая деятельность в целом — это самые общие результаты паломничества.

Вместе с тем паломники в страну Запада оказываются Другими в традиционном окружении, которое не желает меняться и теперь рассматривает как угрозу сложившемуся порядку не только Запад, но и своих паломников. Ситуация эта лишь подкрепляет и усиливает изначальное стремление младобенгальцев быть Другими в индуистском окружении. Переживание своей инаковости и демонстрация своей непохожести через практику духовной, социально-реформаторской и политической деятельности — это и проявление поиска свободы в традиционном обществе через протест, и творческое действие.

Большинство исследователей признают существование серьезных пробелов в реконструкции воззрений Генри Дерозио и младобенгальцев, однако такая реконструкция необходима как для воссоздания возможно более полной картины деятельности этой группы с 1828 г. до начала 1860-х гг., так и для преодоления односторонних интерпретаций и углубленного понимания её роли и смысла в истории Бенгальского Возрождения и индийской модернизации как таковой. На мой взгляд, реконструировать пробелы — при существующих фактологических лакунах — возможно, если сочетать традиционный анализ источников по истории младобенгальской мысли [77; 89; 80; 81; 82; 121; 134; 140; 141; 142; 143; 144] с герменевтическим методом, позволяющим видеть за содержанием документов динамически развивающиеся смыслы. Отправной точкой герменевтического анализа станет обращение к непосредственному жизненному опыту младобенгальцев, отражённому в их трудах. Из этого опыта возникает их видение проблем и перспектив развития индийского общества.

Историко-философская реконструкция взглядов младобенгальцев как системы осуществлена на основе следующих методологических соображений.

1. Общим контекстом герменевтического анализа является эпоха Бенгальского Ренессанса — национально-культурного возрождения, ориентированного на поиск синтеза индийского и западного как культурных парадигм и на создание проекта развития общества в новых условиях.

2. Особенным контекстом стал I период эпохи — 1815—1857 гг., характеризующийся преобладанием англофильских и — шире — либеральных настроений в среде бенгальских интеллектуальных элит и «творческого меньшинства» (см.: [53]). При этом характеристика взглядов младобенгальцев как взглядов либеральных исключает их однозначное отнесение к вестернистам/западникам и жёсткое противопоставление их «этнофилам» (Г. С. Померанц), так как в сознании каждого младобенгальца (и — шире — любого мыслителя Бенгальского Ренессанса) вестернизм и этнофильство, западное и индийское,

«родное и вселенское» (Вяч. И. Иванов), борясь и переплетаясь, создают особый, нетривиальный синтез<sup>5</sup>.

3. Воззрения младобенгальцев рассматриваются как преемственные по отношению к идеям и деятельности Раммохана Рая. Его наследие в сферах религиозного и социального реформаторства, образования и просвещения, развития политического и правового сознания, науки и культуры явилось смысловым полем, в котором был впервые артикулирован императив синтеза индийской традиции (очищенной от негативных наслоений) с западной инновацией, синтеза рационалистического по характеру, но сочетающегося с духовными основаниями социокультурной жизни. Именно у Раммохана Рая складываются ключевые смыслы эпохи, которые я называю *сквозными идеями* Бенгальского Возрождения. Усилия младобенгальцев так или иначе продолжают его дело и развивают его идеи во всех областях социокультурной жизни. Вместе с тем младобенгальцы занимают самостоятельную позицию, оказываясь первыми критиками Раммохана Рая и первыми, кто оценил его усилия в области реформирования традиционного общества.

4. Пониманию текстов способствует не только общий подход к ним как результату паломничества их авторов в страну Запада, но и специальное внимание к *личному опыту* каждого младобенгальца — если авторство текста установлено точно.

5. Социальная мысль «Молодой Бенгалии» — мысль гуманистическая (и в светских по характеру работах, и в теологических трудах (К. Банерджи)), поскольку её сердцевиной стало размышление о свободе, достоинстве и правах человека и преодоление социоцентрического подхода к трактовке бытия личности. Этот гуманистический вектор, обозначенный впервые в религиозном гуманизме Раммохана Рая, младобенгальцы развивают главным образом в светском ключе; при этом каждый из них являет собой феномен ренессансной личности [46: 52], разносторонне и творчески осваивающей мир и противостоящей косности, ортодоксии и традиционализму.

Исследование младобенгальской мысли позволяет проследить истоки формирования либерального направления в индийском общественном движении XIX—XX вв., которое стремится найти «золотую середину» в сочетании модернизированного и традиционного в социальной жизни, не потворствуя традиционализму, но также не проповедуя тотальной вестернизации и отрыва от культурной почвы.

---

<sup>5</sup> На это в контексте интеллектуальной истории стран Востока всегда обращает внимание Е. Б. Рашковский.



## Глава I

### ХИНДУ КОЛЛЕДЖ И РАЗВИТИЕ ЕВРОПЕЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В БЕНГАЛИИ

Мы уже видим благотворное воздействие, которое оказывает Хинду колледж... Образование, распространяясь и просвещая их (индусов. — Т. С.) умы, откроет путь к ниспровержению предрассудков, возвысит их моральный и интеллектуальный характер, и, в конечном счёте, ощутимо улучшит их состояние.

*«Калейдоскоп». 1829. № 2. [89: 34]*<sup>1</sup>

#### I

20 января 1817 г. в Калькутте, на Верхней Читпор-роуд, в особняке состоятельного индуса Горачанда Бошака было открыто новое учебное заведение Махабиддалой, или Хинду колледж (букв.: 'Индусский колледж'). Это событие, начавшее эпоху европейского образования в колониальной Индии, стало символом начала диалога индийских элит с Западом, его наследием, культурными и научными достижениями, а также знаковым фактом истории первого периода Бенгальского Возрождения.

Хинду колледж был основан в столице Бенгальского президентства — в городе, возникшем вокруг британской фактории Форт-Уильям<sup>2</sup> и развивавшемся на периферии огромного Индийского субконтинента как европейский административно-политический, экономический и культурный центр. По отношению к традиционному обществу Калькутта к началу XIX в. стала, подобно Санкт-Петербургу в

<sup>1</sup> Статью, из которой взят эпиграф, Г. Чоттопадхьяй считает принадлежащей перу Г. Дерозо [89: vii].

<sup>2</sup> Укреплённая фактория Форт-Уильям была заложена в 1696 г. и названа так в честь тогдашнего британского монарха. В зданиях Форты-Уильяма находилось Правительство Ост-Индской Компании.

России, настоящим «окном в Европу», центром информационного и культурного обмена, европейских научных ориентальных исследований и образования, одним из символов «пересечения» Востока и Запада, местом встречи и общения представителей самых разных народов, культур и религий. В XIX в. Калькутту сравнивали с Флоренцией, Оксфордом и Кембриджем.

В Калькутте удивительным образом сочетались восточное и западное начала, британские и индийские черты. В европейских кварталах вокруг Форта-Уильяма размещались правительственные учреждения, здания банков, контор, акционерных обществ, жилые дома, христианские церкви разных конфессий, сады и парки; к центральным кварталам примыкали и местами вклинивались между ними кварталы бенгальской аристократии и нуворишей, сотрудничавших в экономической и управленческой сфере с новой властью. С роскошью аристократических кварталов жёстко контрастировали кварталы бедняков, трудившихся на фабриках и в мастерских, перерабатывавших индийское сырьё для экспорта в Европу.

Калькутта вместе с другими городами Бенгалии превратилась в центр становления новой модернизированной индийской культуры и её носителей — новых интеллектуальных элит. Эта культура объективно противостояла ценностям и нормам традиционного общества, оказываясь фактором раскола между городом и деревней, традиционными и европеизирующимися слоями, элитами и народом [36: 107], по-своему, оригинальным образом, развивала культуру индийской цивилизации. Новая культура не была исключительно урбанистическим феноменом — корни её носителей уходили глубоко в почву сельской Бенгалии, где они владели землёй, которую так ценили [96: 11], — и её влияние неформально распространялось в масштабах региона.

Бенгалия первой из других регионов была завоёвана англичанами и в силу этого не только стала плацдармом распространения их власти по всей Индии и ранее других областей вступила на путь модернизации, но и включилась в активное освоение культуры своих новых хозяев. Это освоение, разумеется, было доступно только элитам и формирующемуся среднему классу, однако оно несло в себе серьёзнейший творческий потенциал осмысления и нового открытия собственной культуры и истории, создания плодотворного синтеза индийской и западной культурных парадигм.

Бенгальские элиты неоднозначно восприняли изменение социально-политической ситуации после установления британского Раджа (правления). Мусульманская аристократия, лишившаяся политической власти и экономических позиций, в первой половине XIX в. избегала учить английский язык и получать английское образование, так как опасалась обращения в христианство и навязывания европейского образа жизни — и это в ситуации, когда власти Ост-Индской компании в сфере политики и права опирались на мусульман как более близких им

по вере и менталитету [36: 143—144]. Однако в экономике британцы опирались на торгово-ростовщический капитал индусов, в пользу которых и перераспределились позиции в этой сфере. Индусские элиты — землевладельцы и предприниматели — не были отягощены воспоминаниями об утраченной политической власти и оказались более восприимчивы к европейскому образованию и, отчасти, образу жизни. Индусы, активно взаимодействовавшие с англичанами в колониальной экономике, были убеждены в благотворном характере их власти по сравнению с прежним мусульманским правлением [138: 19—20]. Но, несмотря на общее стремление развивать европейское образование, в индусских элитах прослеживается два «лагеря», противостоящих друг другу в духовной сфере: первый — ортодоксальные индуисты (брахманы и другие высокие касты), настроенные на компромисс с европейцами в экономической и политической сферах, но желавшие сохранить в неизменном виде устои индуистского образа жизни, второй — либерально настроенные реформисты, творческое меньшинство Бенгалии, занятые поисками социокультурного индо-западного синтеза во имя развития общества в новых условиях (см.: [46: 31—35]).

Осознание индусскими высшими и средними слоями важности и необходимости английского образования для своих детей явственно прослеживается с 1800-х гг. как общее настроение, объединяющее и либерально мыслящих индусов, и ортодоксов. Оно было продиктовано вполне утилитарными мотивами: у владевших английским языком шанс получить хорошее место службы в исполнительной или судебной системе Ост-Индской компании был неизмеримо выше, чем даже у владевших фарси — языком судопроизводства, унаследованным от могольской судебной системы. По свидетельству одного из британских чиновников Т. Макэна, бенгальские индусы того времени «выказывают величайшее желание обучаться в Калькутте английскому языку и отдавать значительные суммы для этой цели... В Калькутте явно недовольны отсутствием хорошо подготовленных преподавателей» (цит. по: [156: 19]).

В свою очередь, правительство Ост-Индской компании формально признавало «полезность и важность установления свободного общения с туземцами» и «их знакомства с английским языком для достижения желаемой цели» (цит. по: [159: 120]). Однако в реальной практике на первых этапах британского правления в Индии в неприкосновенности сохранялись традиционные институты и методы образования для индийцев — санскритское и мусульманское образование с ориентацией на трансляцию теологии и религиозного правоведения. Культурная политика генерал-губернатора Уоррена Хейстингса, печально знаменитого своей деятельностью по разграблению Бенгалии (см.: [5]), развивалась по двум направлениям. Первое — поощрение традиционного образования; так, Хейстингс в 1781 г. основал высшее мусульманское училище — Калькуттское медресе (Мадрасса), а в 1791 г.

содействовал открытию Санскритского колледжа в Бомбее и Индусского университета (1782—1804) в Варанаси (Бенаресе) и распространению среди служащих Компании знания местных языков и культуры, чему служили масштабные ориентальные исследования в области лингвистики, литературоведения и истории.

Британская имперская историография достаточно активно создавала миф о том, что британское правительство целенаправленно развивало английское образование в Индии. Однако индийские учёные, анализировавшие образовательную политику конца XVIII—XIX в., неизменно подчёркивают отсутствие систематических усилий по формированию прочных оснований английского образования для индийцев [107: 46]. Историк Р. Ч. Маджумдар пишет: «Английское образование было введено... не британским правительством, но вопреки ему, британское правительство было изначально настроено против него, а затем заняло нейтральную позицию» (см.: [138: 23]).

Правительство Ост-Индской компании не спешило распространять английские образовательные институты в среде местного населения. Практически с момента установления в Бенгалии правления Ост-Индской Компании среди чиновников высшего ранга и учёных-ориенталистов шёл спор о возможности распространения образования западного типа в Индии, известный как «спор ориенталистов и англицистов». Британские ориенталисты и служащие Ост-Индской компании, придерживавшиеся консервативных взглядов, считали, что «у индусов есть такая же хорошая система веры и морали, как и у большинства народов, и было бы безумием пытаться изменить их или дать им какую-либо иную, большую учёность или любой другой вид учёности помимо тех, которыми они уже обладают» (цит. по: [168: 401]). Это означало, что дело британских властей — сохранять и поощрять разными способами традиционные системы образования — как индусские, так и мусульманские. «Англицисты», напротив, были убеждены в необходимости распространения в Индии современного английского образования, поскольку это позволяло бы привлечь к сотрудничеству в управлении страной представителей местного населения. Ориенталистские приоритеты культурной политики были настолько сильны, что любые преобразования в этой сфере ограничивались предоставлением режима наибольшего благоприятствования традиционным образовательным институтам. Так, в 1811 г. генерал-губернатор Бенгалии лорд Минто обратил внимание на упадок точных и «гражданских» наук и литературы, сокращение круга образованных лиц, следствием чего может стать деградация народа. Он предложил восстановить ряд образовательных институтов в Бенгальском президентстве, развивать общедоступные библиотеки и реформировать бенаресский Санскритский колледж [159: 123—124], однако дело ограничилось повышением уровня преподавания в санскритских школах и ежегодной дотацией в десять тысяч рупий на углублённое изучение наук и литературы.

Индусские элиты положительно оценивали возможности, которые открывало английское образование. Ортодоксы видели в нём эффективное средство приспособления к новой власти, реформаторы же — важнейший метод выхода общества из состояния стагнации, а все вместе они поддерживали идею основания учебных заведений, в которых можно получить английское образование.

Усилиями самих бенгальцев, которых поддерживали миссионеры или англичане-энтузиасты образования, были созданы многочисленные школы, в которых изучались английский язык и литература, европейские гуманитарные и точные науки. Частные школы, обучавшие детей английскому языку, появились в Бенгалии уже в XVIII в. Благотворительная школа Беллами, основанная в 1731 г., была первой. В начале XIX в. одной из лучших стала Академия Драммонда (основана в 1810 г.); известность получили школы Мартина Боула, Аппатуна Петруса, Мастера Мадана, «сына англичанина и брахманки» Шерборна, Линстеда, Фаррелла, Хаттлемана и Калькуттская академия Каннингэма. Обучение велось по одним и тем же книгам, а хороший уровень обучения был скорее исключением, нежели правилом. В классах царил зубрёжка, принимавшая анекдотические формы: особо честолюбивым ученикам предлагали запоминать длинные списки трудных слов, и некоторые помнили целые словари. Родители учеников приходили в восторг, когда их чада выпаливали длинные цепочки слов вместе с их бенгальскими синонимами. Ученикам выдавались свидетельства в соответствии с числом слов, которые они помнили [133: 23]. Однако постепенно новые учебные заведения, работавшие методом проб и ошибок, — от частных школ в городах и дистриктах до Хинду колледжа в Калькутте — становились интеллектуальным полем, в котором, равно как и в умах учащихся, развернулась коллизия вестернизма/англофильства и этнофильства.

Профессор А. Ф. Салахутдин Ахмед пишет: «К 1816 году желание части бенгальских индусов приобретать знание европейских наук и литературы достигло таких размеров, что они решили основать институт за свой счёт, не дожидаясь правительственной поддержки» [156: 20]. В этом начинании объединились инициативы и усилия группы, выступавшей за духовное и социальное совершенствование общества и возглавляемой Раммоханом Раем, ортодоксальных приверженцев индуистской традиции и англичан, среди которых был шотландец — энтузиаст просвещения Дэвид Хэйр.

Раммохан Рай родился в 1772 г. в семье брахмана-кулина<sup>3</sup>; среди его предков были приверженцы религиозного учителя Чайтаньи (XVI в.),

---

<sup>3</sup> Кулины — брахманы наиболее высокого ранга, возводящие свою родословную к пяти легендарным брахманам, привезённым в Бенгалию в VIII в. для поддержания индуистских устоев после длительного господства буддизма; по преданию, кулины обладают девятью добродетелями и потому стоят

проповедовавшего любовь к Богу независимо от касты и религии. Раммохан получил классическое исламское образование в Патне (Бихар), где испытал влияние монотеизма и социального учения ислама, затем санскритское образование в Бенаресе. После конфликта с родителями из-за неприятия вишнуитской обрядности и поклонения изображениям божеств юный Раммохан странствовал по Индии, затем занимался ростовщицеством в бенгальских городах. В 1804 г. Раммохан издал на фарси и арабском трактат «Дар верующим в Единого Бога» («Тухфат-ул-Мувахиддин») [31], в котором предпринял попытку обосновать необходимость строгого монотеизма как осуществления единства и гармонии веры и разума. В трактате проводится исходная идея гуманистической философии мыслителя — универсальность человека и человечества, происходящая из естественного равенства, единства и предостояния людей перед Богом, а также из «природной», абсолютной веры в Него.

В 1803—1814 гг. Раммохан Рай служил помощником коллектора (сборщика налогов) в британской Ост-Индской компании, изучал европейскую историю, философию Просвещения, самостоятельно овладел английским языком, собирался учиться в одном из европейских университетов, активно общался с европейцами. Знакомство с христианскими миссионерами стимулировало глубокий интерес Раммохана к христианству; чтобы читать Библию в подлиннике, он изучил древнееврейский, древнегреческий и латинский языки. Окончательно поселившись в Калькутте в 1815 г., Раммохан издаёт ряд религиозно-философских трудов, в том числе «Краткое изложение веданты», переводы Упанишад<sup>4</sup>, дискуссионные трактаты «В защиту индуистского теизма». В них Раммохан призывает индусов отринуть идолопоклонство, породившее многочисленные социальные пороки и безнравственность, и вернуться к монотеизму, который, по мнению философа, был присущ индуизму с древности, но оказался забыт. В своих трудах Раммохан выступил также против социально-религиозной монополии брахманов в индуистской общине, что вызвало их активный протест. Но, несмотря на конфликт с индуистской ортодоксией, лидеры которой упрекали реформатора в утрате чистоты касты и даже в принятии ислама, Раммохан не переставал считать себя индусом и не претендовал на звание реформатора, будучи убеждён, что восстанавливает исконную чистоту вероучения. В 1815 г. Раммохан объединил своих едино-

---

выше остальных брахманских каст. Кулины строго хранили ритуальную чистоту своей касты; осквернившие её считались «бханга-кулинами». В этом смысле показательно, что к «бханга» относились и семьи Раммохана Рая и Тагоров (см.: [22; 133; 60]).

<sup>4</sup> У п а н и ш а д ы (от санскр. *упа ни шад* — ‘сидеть у ног учителя’) — заключительная часть Вед, философские тексты, посвящённые вопросам происхождения и сущности мироздания.

мышленников в общество «Атмийо Шобха» («Общество друзей»). В него вошли такие либерально мыслящие интеллектуалы, как Тарачанд Чокроборти, Харихаранондо Тиртхасвами, Рамчондро Биддебагиш, Броджомохан Маджумдар, Гопимохан Тагор, Халадхор Бошу, Нилротон Халдар, Дароканатх Тагор (см. о нём: [60; 133]) и другие.

Круг общения Раммохана Рая был весьма широк — от англичан и миссионеров до представителей ортодоксальных индуистских кругов, с которыми он вёл интенсивную полемику, отстаивая свои неортодоксальные религиозно-реформаторские воззрения. Были открыты для всех желающих и заседания «Атмийо Шобхи», на которые приходили и английские друзья Раммохана, и все, кто был неравнодушен к улучшению социальной и духовной ситуации в обществе.

Так, на одно из заседаний пришёл Дэвид Хэйр (1775—1842). Он родился 17 февраля 1775 г. в Лондоне в семье часовщика и в возрасте 25 лет в 1800 г. приехал в Калькутту, чтобы открыть торговлю часами<sup>5</sup>. Дело его шло успешно, и Дэвид Хэйр обрёл в Индии вторую родину, где и прожил до конца дней. Дункан Б. Форрестер говорит о Хэйре (равно как и о другом выдающемся шотландце, Дэвиде Драммонде, речь о котором впереди) как о «во многих отношениях типичном шотландце своего времени», что выразилось в отсутствии аристократических корней и «демократическом интеллекте», он был страстным миссионером Просвещения и идеи эгалитаризма, сторонником радикальной критики религии, общества и культуры, но не приветствовал прямых вызовов политическому порядку [173: 2].

Дэвид Хэйр не создал собственной семьи и все силы отдал делу индийского просвещения. Начитанный и эрудированный, владелец собственной библиотеки, он был красноречивым оратором и владел прекрасным литературным стилем. Со времени знакомства с Раммоханом Раем Дэвид Хэйр обращается к проблемам индийского образования в Бенгалии и разрабатывает план английского образования для индийцев. Филантропическая деятельность настолько захватила Хэйра, что он передал торговлю часами своему помощнику (и, вероятно, родственнику) Грэю и полностью посвятил себя просвещению и социальным реформам. Дэвид Хэйр говорил:

Мне представилась возможность выяснить во время моего общения с некоторыми местными джентльменами, что ничего кроме образования не требуется для того, чтобы сделать индусов счастливыми [157: 104].

Имена Дэвида Хэйра и Раммохана Рая обычно упоминаются вместе, когда речь идёт о появлении Хинду колледжа, однако многие ав-

---

<sup>5</sup> В настоящее время улица в Калькутте, на которой был часовой магазин Хэйра, носит его имя, а в столице Западной Бенгалии ему воздвигнут памятник.

торы склоняются к мнению, что оригинальная идея его основания принадлежала прежде всего Хэйру, а Раммохан её поддержал. Хэйр пришёл в «Атмийо Шобху», чтобы попытаться объединить её религиозно-реформаторские устремления с продвижением современного образования. Его младшие современники — Кишоричанд Митро, Раджнарайон Бошу и Перичанд Митро называют его в своих воспоминаниях подлинным основателем Хинду колледжа [157: 104]. М. К. Халдар отмечает, что в 1814 г. Раммохан Рай планировал основать Ведантистскую школу, чтобы освободить сознание индусов от суеверий. Однако когда он познакомился и подружился с Дэвидом Хэйром, последний убедил его, что продуманная система образования скорее, нежели фронтальная атака на суеверия, докажет свою наивысшую действительность, и Раммохан сразу увидел истинность взглядов Хэйра [125: 9—10].

На благотворную почву пала идея Дэвида Хэйра и Раммохана Рая об основании колледжа, в котором наравне с восточными изучались бы европейские языки, литература, история, точные и естественные науки и использовались бы передовые методики и программы. Ортодоксально настроенные слои, неизменно желавшие сохранения традиционного образования на санскрите и вполне умиротворённые отношением правительства Ост-Индской компании к санскритской культуре, не видели ей угрозы в открытии нового учебного заведения; напротив, связывали с колледжем надежды на обеспеченное будущее своих отпрысков. Позицию этих слоёв олицетворяет фигура Радхаканто Деба (1784—1867) — человека, имя которого не однажды появится на страницах нашего повествования.

Семейство Дебов, к которому принадлежал отец Радхаканто — Гопимохан Деб, было ортодоксально в вопросах религии: его члены «жили так же, как и другие члены калькуттской индусской элиты, исполняя свои религиозные обязанности безоговорочно, — пишет ведущий западный специалист по истории бенгальской культуры Д. Кофф. — Их не было в числе членов нового „Общества друзей“, сплотившихся вокруг Раммохана Рая в 1815—1816 гг. ... Дебы осуществляли в своем доме настолько сложную Дурга-пуджу<sup>6</sup>, что это привлекало внимание местной английской прессы» [131: 194].

Гопимохан Деб дал сыну хорошее образование. Радхаканто владел арабским, фарси, урду, санскритом, бенгали и английским. Епископ Калькуттский Р. Хибер<sup>7</sup> описывал Радхаканто как «молодого человека

---

<sup>6</sup> Дурга-пуджа — индуистский праздник в честь богини Дурги (одно из имён богини Парвати, супруги бога Шивы), длящийся 10 дней и сопровождаемый множеством ритуалов.

<sup>7</sup> Хибер Реджиналд (1783—1826) — англиканский священник-миссионер, доктор богословия (Оксфордский университет). В 1823 г. был избран епископом Калькуттским, в ведении которого находились все епархии англиканской церкви на территориях, контролируемых Ост-Индской компа-



приятной внешности и поведения, хорошо говорящего на английском и прочитавшего многих наших (английских. — *Т. С.*) авторов, в частности, их книги по истории и географии» [126: i, 92]. В 1803 г. Радхаканто Деб стал работать в правительственном колледже Форта-Уильяма<sup>8</sup>, где по собственной инициативе начал составление санскритского словаря и к 1851 г. создал семитомную энциклопедию «Шабдакалпад-рума». Ученые заслуги Р. Деба признали колониальная власть Индии, которая присвоила ему титул «Раджа Бахадур» (1837), а затем наградила орденом «Звезда Индии» второй степени (1866), королева Виктория, удостоившая его медали, а также Российская Императорская Академия наук, избравшая его почетным членом (1856). По его учебнику «Бонго шиккхо гронтхо» (1821) студенты изучали бенгальскую грамматику, он активно участвовал в подготовке к изданию санскритских и бенгальских текстов [131: 195]. Однако обширная эрудиция Радхаканто Деба не мешала ему действовать как классический реакционер и традиционалист. «Религиозные и социальные воззрения Р. Деба настолько отличались от его энтузиазма в деле образования, в частности английского, что современники характеризовали его как „анахронизм“», — отмечает А. Ф. Салахутдин Ахмед [152: 198]. Поэтому, когда Раммохан Рай в переводах Упанишад и трактате о веданте истолковал индуизм как монотеистическую по духу, этическую и свободную от обрядности и идолопоклонства религию, Р. Деб был в первых рядах противников реформатора.

Заручившись поддержкой одного из высших чиновников Форта-Уильяма — главного судьи Верховного суда в Калькутте сэра Эдварда Хайд Иста<sup>9</sup>, человека широких либеральных взглядов, Дэвид Хэйр и Раммохан Рай предложили провести собрание для обсуждения плана.

14 мая 1816 г. Хайд Ист писал другу:

---

нией. Много путешествовал по Индии, освящая церкви и открывая школы. Автор целого ряда религиозных гимнов, которые высоко ценил М. К. Ганди. Оставил подробные воспоминания о своих путешествиях по Индии [126].

<sup>8</sup> Колледж Форта-Уильяма — основанное в 1800 г. генерал-губернатором маркизом Уэллсли учебное заведение, в котором обучались молодые английские чиновники. Колледж стал одним из центров развития бенгальской литературы; в нём преподавали учёные-ориенталисты и бенгальские пандиты (Мриттунджой Бидделонкор, Рамрам Бошу и др.).

<sup>9</sup> Ист Эдвард Хайд (1764—1847) — британский парламентарий и правовед. В 1813 г. был направлен в Индию, где должен был занять пост главного судьи в правительстве Ост-Индской компании в Калькутте. Помимо должностных обязанностей проявлял большую заинтересованность в развитии европейского образования для индийцев. Индийцы признали его заслуги в благодарственном адресе, вручённом ему в 1822 г. перед отъездом из Индии, а также по подписке собрали средства на скульптурное изображение Иста, которое и было установлено в Верховном суде Калькутты.

Примерно в начале мая брахман из Калькутты, которого я знал и который хорошо известен своими интеллектуальными способностями и активной деятельностью среди состоятельных местных жителей, а также близок со многими нашими уважаемыми джентльменами, обратился ко мне и сообщил, что многие видные индусы стремятся создать учреждение для образования своих детей в той же либеральной форме, которая практикуется состоятельными европейцами, и желательно, чтобы я выразил свою поддержку, созвав собрание по моей инициативе... После его ухода я связался с генерал-губернатором... который довёл моё сообщение до сведения Высшего Совета, все члены которого одобрили предложенные мною действия и сообщили Его Превосходительству, что не имеют никаких возражений против того, чтобы собрание состоялось в моём доме (цит. по: [162: 126])<sup>10</sup>.

К моменту собрания в доме Хайд Иста 14 мая 1816 г. Раммохан уже вызвал гнев ортодоксов тем, что издал свои переводы Упанишад с санскрита на бенгальский и английский языки и трактат «Краткое изложение веданты» (см.: [40: 20—25; 59: 74—88]). Поэтому он не присутствовал среди представителей индусской аристократии, обсуждавших вопросы основания Колледжа. Одно лишь упоминание Хайд Истом имени Раммохана как покровителя начинания и мецената, предложившего 50 тысяч рупий на основание Колледжа, вызвало бурную реакцию. Радхаканто Деб заявил, что от Раммохана Рая нельзя принимать никаких пожертвований, «потому что он отделился от нас и нападает на нашу религию», «оскорбляет нас и пишет пасквилы против

---

<sup>10</sup> Бенгальский историк Р. Ч. Маджумдар оспаривает факт участия Раммохана Рая в основании Хинду колледжа, считая это одним из мифов. По мнению учёного, Хайд Ист не был знаком с Раммоханом Раем, а «брахман из Калькутты», о котором пишет Хайд Ист как об инициаторе собрания, — это Бойддоннатх Мукерджи [138: 22]. Отдавая должное Раммохану как великому энтузиасту английского образования, Р. Ч. Маджумдар считает, что он не является пионером во всех отношениях [138: 26—28]. Впоследствии Р. Ч. Маджумдар заявил, что и в сфере социальных реформ, и в развитии бенгальской литературы первенство Раммохана Рая сомнительно. Эту позицию Маджумдара, равно как и другие его критические замечания в адрес реформатора, обстоятельно критикует Д. П. Дас в работе с красноречивым названием «В защиту Раммохана Рая» [103]. В частности, этот автор ссылается на труд самого Маджумдара по истории и культуре Индии, где упомянута собственная школа Раммохана, открытая им вскоре после открытия Хинду колледжа. По-видимому, учёный имеет в виду Англо-индийскую школу, открытую Раммоханом в 1822 г. Лучший из возможных аргументов, приведённых Д. П. Дасом, — содержание письма реформатора У. П. Эмхерсту (11 декабря 1823 г.) о необходимости западного образования для Индии (речь о нём пойдёт далее). Со своей стороны, опираясь на обстоятельное изучение трудов Раммохана Рая, я полностью солидарна с Д. П. Дасом, выступившим в защиту «Отца современной Индии».

нашей религии» [102: 103]. Брахманы враждуют с Раммоханом Раем из-за его открытого выступления против догматизма и общения с мусульманами (!). «Если он находит в жизни своих соотечественников что-либо дурное, то должен прилагать усилия к тому, чтобы частными советами и убеждением исправить это», — заключил Радхаканто Деб [162: 127].

Собравшиеся поддержали Радхаканто Деба, и Раммохану Раю, равно как и некоторым членам «Атмийо Шобхи», пришлось отказаться от участия в основании, руководстве и финансовой поддержке Хинду колледжа, чтобы не загубить начинание. Впоследствии Раммохан всегда интересовался делами Колледжа, желая этому учебному заведению успеха. А. Ф. Салахутдин Ахмед справедливо подчёркивает различие мотивов, которыми руководствовались Раммохан Рай и его ортодоксальные оппоненты в стремлении к общей цели: первый видел в английском образовании средство обретения западного знания, которое освободит его соотечественников от суеверий и слепой веры, будет содействовать моральному и культурному возрождению, а ортодоксальная группа руководствовалась чисто практическими соображениями [156: 20].

21 мая 1816 г. был основан Попечительский совет Колледжа из восьми европейцев и двенадцати индусов под председательством сэра Хайд Иста. Главой Совета стал Гопимохан Деб<sup>11</sup>. В число основателей Колледжа вошли Дэвид Хэйр и молодой соратник Раммохана крупный предприниматель Дароканатх Тагор. В Дэвиде Хэйре люди, подобные Радхаканто Дебу, как отмечает М. К. Халдар, видели самоотверженного иностранца, у которого слова не расходятся с делом, и поэтому после самоустранения Раммохана они стали сотрудничать с ним; «они могли терпеть иностранца, но не ренегата» [125: 13]. Не было у ортодоксов предубеждения и против Дароканатха Тагора, так как в его доме соблюдались индуистские обряды. Колледж не только принимал его щедрые пожертвования, но и предоставил ему право присуждать и платить стипендии одарённым студентам, чтобы они могли обучаться бесплатно [133: 41]. Главными благотворителями Колледжа стали Гопимохан Тагор (Тхакур) и махараджа бенгальского дистрикта Бурдван Теджчанд Бахадур.

Хинду колледж объединил в себе школу (*патхшала*), где преподавались английский, бенгали, грамматика и арифметика, и собственно колледж (*маханатхшала*), где углублённо изучались языки, история, география, хронология, математика, химия и другие социогуманитарные и естественные науки. В день открытия к занятиям приступили 20

---

<sup>11</sup> Радхаканто Деб сменил отца на этом посту, аналогичном должности директора Колледжа, и вплоть до 1850 г. оставался связан с управлением этим учебным заведением.

учащихся, и уже за первые три месяца их число увеличилось до 69; в дальнейшем популярность Колледжа все больше возрастала.

4 июля 1817 г. было основано Калькуттское общество школьной книги (Calcutta School Book Society), целью которого была подготовка и публикация недорогих и бесплатных учебников и книг для школ, при этом книги религиозного содержания исключались. Издавать книги было решено на европейских и восточных языках. В этом обществе ортодоксальные индусские *пандиты*<sup>12</sup> — преподаватель Колледжа Форта-Уильяма Мриттунджой Бидделонкор, Радхаканто Деб, Рамкомол Шен, Тариничорон Митро — объединились с мусульманскими учёными — маулави Карам Хусейном, Абдул Вахидом и Абдул Хамидом, судьёй Гражданского суда Компании (Садр Дивани Адалат) маулави Амануллой, а также с христианскими миссионерами Серампурской миссии — учёными Уильямом Кэри, преп. Дж. Томсоном и европейскими чиновниками У. Б. Бэйли (он был избран Президентом общества), Э. Хайд Истом, Дж. Х. Хэррингтоном и др. А. Ф. Салахуди́н Ахмед отмечает: «Всеобщим желанием продвинуть вперёд дело образования объясняется тот факт, что даже ортодоксальные группы индуистской и мусульманской общин не колеблясь сотрудничали с христианскими миссионерами и английскими чиновниками и бизнесменами. Любого возможного конфликта тщательно избегали» [156: 21]. Разумеется, активным сотрудником общества стал Дэвид Хэйр.

Несколько лет ушло на организационную работу, в том числе — на переводы английских трудов на бенгали. Так, были изданы «Астрономия» Фергюсона, «История Англии» Голдсмита, «Избранные методические указания для учителей» д-ра Белла, «География» Пирса, были написаны и опубликованы первые бенгальские учебники — «Бенгальская грамматика» Радхаканто Деба, «История» Тарачанда Дотто (на бенгали и английском), «География» Раммохана Рая и др. Специальные отделения Общества занимались изданием литературы на английском, бенгали, санскрите, хиндустани (хинди и урду), фарси и арабском. К 1821 г., исключительно на общественных началах, были выпущены книги на разных языках общим тиражом 126 446 экземпляров [156: 22]. «Польза этого общества была доказана настолько хорошо, что сходные общества стали действовать в Мадрасе и Бомбее», — подчёркивает Прийоронджон Шен [160: 127]. Более того, если на первых порах благотворителями организации были генерал-губернатор Фрэнсис Рудон Хейстингс и его супруга, то с 1821 г. Общество начинает получать ежегодную поддержку Правительства Ост-Индской компании в размере 500 рупий в месяц [160: 127].

Общество школьной книги возникло с некоторым опережением событий, так как школ, где были бы востребованы издаваемые книги, было не так много. Поэтому 1 сентября 1818 г. при деятельной под-

---

<sup>12</sup> П а н д и т — учёный.

держке Дэвида Хэйра и Радхаканто Деба было основано Калькуттское школьное общество — для поддержки существующих и основания новых бесплатных школ в Калькутте и её окрестностях, а затем — в других провинциях Индии, а также для подготовки учителей. В Комитет Школьного общества вошли европейцы и индийцы, чиновники и общественные активисты, независимо от вероисповедания. Дом Дебов был неформальной штаб-квартирой Школьного общества, в нём проходили ежегодные экзамены.

Оба вышеупомянутых общества много сделали для развития и совершенствования начального образования в Бенгалии. С другой стороны, английское образование более высокого уровня можно было получить не только в Хинду колледже — в 1818 г. при баптистской миссии, основанной в датской колонии Серампур (с 1800 г.; искажённое Шрирампур), был открыт Серампурский колледж. В этой миссии на ниве науки и просвещения трудился миссионер и выдающийся лингвист Уильям Кэри (1761—1834), который составил первые словари — англо-бенгальский и бенгало-санскритский, издавал произведения бенгальской литературы, а также возглавлял кафедру санскрита и бенгали в Колледже Форты-Уильяма. Кэри не только искренне стремился обращать «язычников» в христианство, но, так же как и Раммохан Рай, был энтузиастом просвещения, выступал против обычая самосожжения вдов на погребальном костре мужа (*sati*) (см.: [114]). Серампурская миссия издавала книги и газеты на бенгали, переводила Библию на местные языки, открывала начальные школы в деревнях, критиковала установления кастовой системы. Поэтому Колледж Миссии отразил в известной степени основную цель, которую, по мысли Ш. К. Де, преследовали все христианские миссионеры: английское образование должно стать методом эвангелизации местного населения [107: 464]. Сходные мотивы были у преподобного Реджиналда Хиберы, когда он основал в 1824 г. в Калькутте Епископский колледж (Бишопс-колледж).

Ориенталистские приоритеты Правительства Компании, поддерживающего традиционные образовательные институты в Бенаресе и Калькутте, Реджиналд Хибер оценивал весьма скептически. Хибер писал в дневнике:

Настоящее состояние Индусской и Мусульманской литературы *mutatis mutandis* (с необходимыми поправками. — *T. C.*) очень немногим отличается от состояния литературы Европы, которое было до времён Галилея, Коперника и Бэкона. <...> Задача просвещения занятой науками молодёжи этой нации кажется совершенно очевидной. <...> Между тем вздором, которому молодые люди обучаются в правительственных учебных заведениях, и начатками реальных знаний, с которыми они знакомятся в более благоприятных условиях в этом же городе, существует поразительный контраст [126: ii, 357—361].

Так в Бенгалии к 1820 г. бок о бок развивались традиционная система образования, удобная для Правительства Компании, и западная система, которая требовалась для развития местного населения в новых условиях.

## II

«Англицисты» в Правительстве не оставляли попыток изменить ситуацию. Секретарь Департамента территорий м-р Хоулт Маккензи в июле 1823 г. предложил проект улучшения состояния образования в Индии за счёт расширения преподавания европейских наук и принятия английского не только как средства обучения, но и как государственного языка Индии. Маккензи считал, что Правительство должно прилагать усилия к обучению учителей и переводчиков, основывать новые школы и колледжи и для этого учредить Главный комитет по общественному обучению. Комитет начал работу с середины лета 1823 г., намереваясь изучать состояние народного образования, предлагать меры по его улучшению, осуществлять надзор за правительственными колледжами и за расходами. Один из ведущих британских учёных-ориенталистов Хорас Хэйман Уилсон возглавил Комитет.

Между тем Хинду колледж к 1823 г. оказался на грани финансового краха, и Дэвид Хэйр обратился к Х. Х. Уилсону за поддержкой. «Обращение имело успех, и знаменитый Хинду колледж Дерозии и „Молодой Бенгалии“ обязан своим выживанием Уилсону, который придал умирающему учреждению новый импульс к жизни», — пишет Дэвид Копф [131: 179]. Уилсон предоставил Колледжу поддержку со стороны Главного комитета по общественному обучению и стал вице-президентом Попечительского совета. Однако руководству Колледжа пришлось заплатить за это созданием в учебном заведении ещё одного подразделения — Санскритского колледжа. Об этом Уилсон уведомил нового генерал-губернатора Уильяма Питта Эмхерста. Хинду колледж с его английским образованием становился одним из отделений, Санскритский колледж — другим, дающим традиционное санскритское образование. Предложение Общества Британской Индии о преподавании в последнем «экспериментальной философии» (т. е. естественных наук) было сочтено «трудным». Создание Санскритского колледжа стало очередным основанием для гордости индуистов-ортодоксов, убеждённых в превосходстве брахманского идеала индийской культуры и санскритской учёности, признанного англичанами.

Решение Главного комитета опротестовал только Раммохан Рай, увидевший в создании Санскритского колледжа «насаждение знания, которое и без того распространено во всей Индии» и обросло «тщетными и пустыми изысками, которые производят люди умозрительного

склада»<sup>13</sup> [154: ii, 473; 32: 168]. 11 декабря 1823 г. Раммохан Рай написал генерал-губернатору письмо, известное как «Письмо об английском образовании». Мыслитель, всегда апеллировавший к санскритским текстам для обоснования своих идей и начинаний и прекрасно осознававший ценность индийской культуры, был убеждён, что без её синтеза с западным рационально-научным знанием развитие Индии в настоящем и будущем невозможно. Раммохан писал:

Мы были преисполнены страстных надежд, что сумма эта будет обращена на привлечение одарённых европейских джентльменов к делу обучения туземцев Индии Математике, Естественной философии, Химии, Анатомии и прочим полезным наукам — тем, что превознесли Нации Европы до той степени совершенства, каковая ставит их выше обитателей прочих частей мира [32: 168; 154: ii, 471].

Между тем многое из того, чему обучают индусские пандиты, не имеет никакой ценности для общества, а для овладения тонкостями санскритской грамматики требуется тратить самый ценный период жизни — юность. По мысли Раммохана, санскритская система, подобно схоластическому обучению в Европе до «эпохи лорда Бэкона», «наилучшим образом рассчитана на поддержание нашей страны во тьме, если только сему попустит политика британского законодателя» [32: 168; 154: ii, 473]. Раммохан призвал правительство поддерживать в Индии «свободную и просвещённую систему образования, которая включала бы в себя математику, естественную философию, химию, анатомию и прочие полезные науки» [32: 168; 154: ii, 473], для чего необходимо выделение сумм на оплату преподавателей из Европы, учреждение колледжей и обеспечение их необходимой литературой, инструментарием и прочими учебными пособиями.

Письмо Раммохана Эмхерсту свидетельствует о глубоком понимании ситуации, сложившейся в сфере просвещения. Раммохан всегда ценил выдающихся санскритских учёных, восхищался санскритом как одним из богатейших языков мира, однако прекрасно понимал, что в новых условиях Индия обречена на интеллектуальный и социальный застой без «синтетического» образования, включающего, помимо ориентального пласта, западное естественно-научное и математическое образование и изучение европейских языков. Ориентальное знание остаётся значимым для индийцев, но Раммохан протестовал не столько против него, сколько против механического вызубривания текстов, тормозящего развитие мышления учащихся.

Главный комитет по общественному обучению, куда было направлено письмо Раммохана Рая, решил, что оно не заслуживает ответа,

---

<sup>13</sup> Здесь и далее письмо Раммохана цитируется в переводе Е. Б. Рашковского (см.: [32]). Английский текст письма см.: [154: ii, 471—474].

так как «присваивает» чужие идеи и говорит от лица местного населения, хотя написано одним лицом, «к чьему мнению... враждебно относятся почти все его соотечественники» [159: 144—145]. Но Совет директоров считал, что в цели Правительства входит содействие полезному образованию, хотя вопреки этому мнению Комитет прилагал все усилия, чтобы убедить высокое начальство в том, что народ «очень невысоко почитает европейскую литературу и науки» [159: 148]. «Вводить западную культуру» Комитет обещал только тогда, когда это будет возможно без ущемления чувств и доверия местного населения.

Но само время работало на реализацию плана Раммохана Рая: после основания в феврале 1924 г. Санскритского колледжа наряду с санскритом, древнеиндийской литературой, правом и грамматикой Х. Х. Уилсон всё-таки ввёл преподавание естественно-научного цикла дисциплин — механики, гидростатики, оптики, астрономии, химии, математики, медицины. Генеральный комитет, в который со временем вошли многие «англицисты», выстроил для Санскритского колледжа новое здание (1826), где разместился и Хинду колледж<sup>14</sup>. В новом здании были оборудованы специальные научные лаборатории и библиотека. С 1824 г. в Хинду колледже было учреждено два отделения (по 4 класса в каждом) — для младших и старших студентов. Изучались языки — английский, бенгали, фарси (который занял место санскрита после открытия Санскритского колледжа), а также всё большую популярность стали приобретать научные классы. Круг дисциплин стал расширяться — добавилось изучение права, политической экономии, с 1828 г. профессор Тайтлер стал учить студентов анатомированию животных и умению «обращаться с человеческими телами без отвращения» [131: 183—184]. В 1831 г. при Колледже открылся небольшой госпиталь, где студенты могли помогать практикующим врачам и делать несложные операции. Посещение занятий по медицине было для студентов обеих колледжей бесплатным; это особенно важно, если учесть, что неизбежное соприкосновение с мертвым телом при обучении медицине для индуистов высоких каст является оскверняющим действием, несовместимым с соблюдением ритуальной чистоты.

«Я начинаю думать, что нечто похожее на Европейский Ренессанс может иметь место здесь, в Индии», — сказал однажды Раммохан Рай шотландскому миссионеру Александру Даффу (цит. по: [153: 4]). Осознавая свою эпоху как начало возрождения общества, преодоления духовного, социального и культурного упадка и понимая возрождение

---

<sup>14</sup> До этого момента Хинду колледж не имел собственного здания, а размещался в домах частных лиц-благотворителей из Совета Колледжа — сначала в доме Горачанда Бошака, затем в особняке Рупчорона Рая и, наконец, в доме «Феринги» Комола Бошу в районе Джорашанко.



как развитие, движение вперёд, а не возврат к прошлому, Раммохан прилагал все усилия для преобразования сознания соотечественников и изменения сложившейся ситуации, в которой большинство ориентировалось на консервацию традиции. Его многосторонняя реформаторская активность сформировала содержательные и смысловые основы эпохи Бенгальского Возрождения, которые затем были развиты его младшими современниками и духовными наследниками. И одним из важнейших условий развития его идей было западное образование, полученное последними в Хинду колледже и других подобных ему учебных заведениях. Западное образование стало самым действенным каналом заимствования идей и достижений западной цивилизации, транслирующим идеи европейского философского рационализма, социальные и политические представления, достижения науки, литературы и искусства [36: 141—143]. Если Раммохан Рай был в этом смысле автодидактом, поскольку самостоятельно осваивал английский язык и европейские науки в зрелом возрасте, то его младшие современники получали западное образование уже систематически, организовано и в том возрасте, когда человек наиболее восприимчив ко всему новому и нетрадиционному. Издержки на этом пути, в том числе крайние проявления англофильства, были необходимой ступенью развития их сознания и мысли.

Ортодоксально настроенные бенгальские элиты, сочувствовавшие деятельности колледжей и образовательных обществ, испытывали, тем не менее, известное беспокойство, считая, что западные науки могут противоречить формирующимся у юношества представлениям о религиозной традиции. Однако Радхаканто Деб своими действиями в рамках Общества школьной книги и Школьного общества, а также в Совете Хинду колледжа развеивал их страхи. Радхаканто Деб писал:

Я с глубоким удовлетворением говорю, что наши соотечественники уверены в преимуществе, которое даёт их детям наше Общество (Школьной книги. — *Т. С.*), и что наши школьные учителя и родители мальчиков, которые поначалу были встревожены и отказывались принять наши школьные книги, теперь стремятся получить контроль со стороны этого Общества, и что при учреждении этой организации я убедил шестнадцать или семнадцать *гуру* (индусских учителей. — *Т. С.*) использовать только наши книги для чтения, и после этого 2 июня 1817 г. в моём доме они изучили их и заверили меня, что в них не содержится ни одной темы, касающейся религии (*The Government Gazette*. 1826. 26 January) (цит. по: [156: 23]).

Индуисты опасались распространения христианского вероучения, и поэтому их вполне устраивало отсутствие любых религиозных тем в программе английского образования, равно как и начального образования. Соответственно, и Хинду колледж был светским учебным заве-

дением, хотя в его названии и присутствовало указание на общину, по инициативе которой он был основан. Неудивительно, что открытие Санскритского колледжа было принято элитами как должное.

Но светский характер образования оказался чреват подрывом общепринятых установлений индуизма, и отсутствие в программе религиозных компонентов само по себе таило возможности критического отношения молодого поколения к традиции. Ортодоксы и вообразить не могли того, что предвидели Раммохан Рай и Дэвид Хэйр, — новое светское образование станет решающим условием преодоления религиозных и социальных предрассудков и традиционализма мышления, а также придаст импульс социальному развитию. Программа обучения как таковая готовила почву для коллизии англицизма и традиционализма в сознании учащихся: наряду с английским языком, литературой и историей разных стран, естественными и точными науками преподавались восточные языки (бенгали, хиндустани, санскрит, фарси), наряду с европейской философией — индийская. Эта попытка синтеза в образовании на практике реализовалась в напряжённых интеллектуальных исканиях учащихся и их жёстком идеологическом противостоянии с традиционализмом и ортодоксией.

Английское образование и рационально-научное мышление воспитывали Других индийцев, так как позволяли взглянуть на Индию, её общество, её религиозную, социальную, политическую и культурную жизнь словно со стороны и попытаться преодолеть этноцентристские стереотипы собственной культуры — если не полностью, то частично. Эту особенность в опыте Раммохана Рая — «способность смотреть на Бенгалию глазами её просвещённых завоевателей» — отметил А. В. Пименов [27: 396]. Для молодого поколения это стало общим правилом.

Но, как и в случае с либерально мыслящими бенгальцами первых десятилетий XIX в., оставшимися пассивными до тех пор, пока в Калькутте не поселился Раммохан Рай и не сплотил группу единомышленников для продвижения реформ в духовной и социальной жизни, молодое поколение не спешило отвечать на зов новых идей, пока не появился молодой лидер-интеллектуал.

В марте 1828 г.<sup>15</sup> [119: 30] на должность преподавателя английской литературы и истории старшего отделения был принят молодой поэт и публицист Генри Вивьен Луи Дерозио.

---

<sup>15</sup> Миссионерская газета «Шомачар Дорпон», опираясь на официальные данные, писала о назначении учителя по имени Де Розиио в Хинду колледж 13 мая 1826 г. [90: 137]. Кишоричанд Митро приводит 1927 г. [157: 110], а М. Халдар — май 1826 [125: 17].

## Глава II

### ГЕНРИ ДЕРОЗИО И «МОЛОДАЯ БЕНГАЛИЯ»

Я смотрю, как, подобно распускающимся  
лепесткам юных цветов,  
Раскрывается ваш нежный ум  
И мягко освобождается от чар, что ограничивают  
Вашу интеллектуальную энергию и возможности,  
Которые напряжены, подобно юным птицам  
в полдневный летний час,  
Когда они пробуют встать на крыло...

*Г. В. Л. Дерозио*  
*Ученикам Хинду колледжа (Сонет)*<sup>1</sup> [89: 5]

#### I

В семье Фрэнсиса и Софии Дерозио 18 апреля 1809 г.<sup>2</sup> на свет появился второй ребёнок, которому при крещении преподобный Джеймс Уорд<sup>3</sup> дал имя Генри Луи Вивьен. Крещение состоялось в англиканском соборе Св. Иоанна в Калькутте 12 августа 1809 г.

Семья Дерозио была евразийской по крови и происхождению. Евразийцы — потомки от смешанных браков европейцев (прежде всего португальцев и англичан) и представителей местного населения — вместе с крещёными бенгальцами (в большинстве своём из низких каст) были третьей религиозной общиной Калькутты наряду с индуистами и мусульманами. Как правило, евразийцы занимали должности чиновников низшего звена на государственной службе или работали в британских торговых домах и магазинах [98: 253].

---

<sup>1</sup> Перевод Т. Г. Скороходовой. Здесь и далее везде вниманию читателя предлагается подстрочный перевод, чтобы по возможности более точно передать идеи Дерозио, поскольку, по словам Уильяма Блейка, «поэзия — это то, что теряется в переводе».

<sup>2</sup> См.: [137: ii, 2]. Томас Эдвардс приводит другую дату — 10 апреля [119: 2].

<sup>3</sup> Джеймс Уорд известен также тем, что 3 января 1812 г. он крестил знаменитого английского писателя У. М. Теккерея [137: 3].

Дед Генри, Микаэл Дерозио (1742—1809), происходил из уважаемой португальской семьи<sup>4</sup>; в Регистре крещений собора Св. Иоанна он назван «туземцем-протестантом» и «португальским торговцем и агентом в Калькутте». Вторым сыном Микаэла и его супруги Биджет Дерозио Фрэнсис (1779—1829) женился в 1806 г. на англичанке Софии Джонсон, которая родила ему пятерых детей — сыновей Фрэнка, Генри и Клода Гилберта и дочерей Софию (умерла в возрасте 17 лет) и Эмилию. Шомит Кар подчёркивает, что «страсть Генри всё проверять с помощью разума, его превосходное умение ставить множество вопросов и выяснять достоверность частных феноменов начали прорастать именно в его постоянном общении с любимой прекрасной сестрой Эмилией» [130: 9].

Фрэнсис Дерозио был довольно состоятельным и уважаемым в деловых кругах человеком, служил главным бухгалтером в торговом агентстве «Джеймс Скотт и К°». Желая обеспечить будущее сыновей, он решил дать им достойное образование. Старший сын, Фрэнк, обладал музыкальными способностями, но есть свидетельства о том, что он вёл беспутную жизнь и в конце концов покончил с собой [137: 2; 119: 2]. Второго сына Фрэнсис решил учить в Калькутте, а третьего отправил учиться в Шотландию.

Генри было шесть лет, когда его отдали в одну из лучших частных школ, в которой можно было получить английское образование, — Академию Драммонда в калькуттском районе Дхарамтола. Её владелец Дэвид Драммонд (1785—1843) достоин особого упоминания, поскольку его влияние на интеллектуальное становление Генри несомненно. Уроженец Файфшира (Шотландия), Драммонд был сыном пресвитера. Один из высокообразованных и свободомыслящих людей своего времени, философ и поэт-любитель, он эмигрировал из Англии после разрыва с семьёй из-за своих убеждений и нежелания делать церковную карьеру [119: 11]. Приехав в 1813 г. в Индию, Драммонд сдал экзамены на право преподавания и был принят в частную школу Уоллеса и Мэджера в калькуттском районе Дхарамтола. Работодатели высоко оценили способности молодого учителя, имевшего энциклопедические познания в европейской литературе и философии, а также математике, предложили ему войти в долю, а спустя несколько лет он стал единственным владельцем школы. Из всех образовательных учреждений школа Драммонда давала самое лучшее образование; впоследствии С. Саньял назвал её «лучшей в годы, предшествовавшие Хинду колледжу» (*Calcutta University Magazine*. 1895. March) [137: 3].

Школа Драммонда пользовалась большой популярностью у англичан, которые не имели средств, чтобы отправить своих сыновей

---

<sup>4</sup> Т. Эдвардс называет его Де Розарио [119: 2], равно как и Макс Мюллер [157: 109]. У. Э. Мадж оспаривает эту версию [137: 2].

учиться в Англию, а также у евразийцев и состоятельных индусов. «Импульс, данный Драммондом образованию в Калькутте, пробудил дух соревнования, стали более разнообразны методы обучения, и здоровая конкуренция между различными школами произвела счастливейшие результаты», — подчёркивает Т. Эдвардс [119: 12].

Наряду с преподаванием Дэвид Драммонд не оставлял занятий философией. После основания в Калькутте 4 марта 1825 г. «Френологического общества», в которое объединились почитатели Гэлла, Шпурцгейма и Комба<sup>5</sup>, Драммонд два года приходил на заседания Общества и слушал сообщения обо всех теоретических изысканиях докладчиков, а затем, ко всеобщему изумлению, опубликовал «Возражения по поводу френологии» — трактат на 210 страницах, после чего Общество прекратило существование (см.: [119: 12—14])<sup>6</sup>.

Шотландское Просвещение, и особенно философия Дэвида Юма, оказало на Драммонда серьёзное влияние, и он, как и Дэвид Хэйр, своей просветительской деятельностью распространял в Бенгалии соответствующие идеи. В Академии по его инициативе стали изучать английскую литературу, латынь и астрономию, а ученики читали Юма, Рейда<sup>7</sup>, Дуголда Стюарта<sup>8</sup> и других мыслителей Шотландского Просвещения [173: 3]. Э. У. Мадж и К. Н. Дхар отмечали, что для Драммонда «право частного суждения, заявленного отцами Реформации, было самой драгоценной вещью. Он не мог верить во что-либо или

---

<sup>5</sup> Френология — теория, основатели которой безуспешно пытались доказать связь между формой и особенностями строения черепа человека и его интеллектуальными и моральными качествами.

<sup>6</sup> Примечательно, что Раммохан Рай в 1831 г. в Англии встречался со Шпурцгеймом, который пытался сделать глубокомысленные выводы о форме его головы. Беседа с ним не произвела на индийского философа особого впечатления. Со своей стороны, предположим, что трактат Драммонда мог быть знаком Раммохану Раю.

<sup>7</sup> Рейд Томас (1710—1796) — философ Шотландского Просвещения, современник Д. Юма, основатель так называемой «шотландской школы здравого смысла». Считал, что здравый смысл является основанием философского поиска и рационального мышления. Т. Рейд оспаривал теорию Дж. Беркли о том, что внешний мир существует только в сознании человека, и считал, что здравый смысл оправдывает реальное существование внешнего мира. На теорию морали, предложенную Т. Рейдом, повлияли его гносеологические идеи: благодаря здравому смыслу человек уверен в своих моральных принципах и должен следовать им, поскольку знает, что они истинны.

<sup>8</sup> Стюарт Дуголд (1753—1828) — шотландский философ, ученик Т. Рейда, развивавший его теорию морали. Труды Д. Стюарта по этике, политической философии и политэкономии были очень популярны у современников и повлияли на многих английских писателей и мыслителей, в частности на Вальтера Скотта и Дж. Милля.

принять что-либо, если это не могло стать очевидным, как математическая аксиома» [115: 338—350; 173: 3].

Юмова критика религии настораживала консервативно мыслящих англичан, равно как и симпатии Драммонда к скептицизму Юма; независимость мысли и рационализм шотландского просветителя не устраивали и ортодоксальных индуистов. Его школа была светским учебным заведением — и другим быть не могла, так как в ней учились представители разных вероисповеданий. Но в культуре независимого мышления, которую прививала эта школа, ортодоксы видели некую скрытую опасность для нерассуждающей, эмоциональной веры, прививаемой ими их сыновьям. Соответственно, в Академию Драммонда отправляли детей те отцы, которых больше заботило качество образования, а не поддержание ортодоксальности. Остальные предпочитали школу евразийца Шерборна — «сына матери-брахманки», или м-ра Хаттлемана [119: 5—6].

Англичане со временем также стали выражать недовольство Академией. Архидиакон Делтри возглавил группу, которая открыто поддерживала «единственную из школ Калькутты, где можно получить христианское образование» против Академии. Здоровье Драммонда на рубеже 1820—1830-х гг. пошатнулось, и открытая оппозиция его школе не способствовала его выздоровлению. Ему пришлось оставить руководство школой. Интенсивное лечение продолжалось несколько лет, и к 1839 г. Драммонд решил вернуться к просветительской работе, на этот раз — в качестве издателя еженедельника «Weekly Examiner» (1839—1841). Его начинание поддержали его друзья — д-р Джон Грант и Д. Л. Ричардсон<sup>9</sup>.

«Журнал политики, новостей и литературы» просуществовал недолго: к середине 1841 г. Драммонд снова слёг с заболеванием позвоночника. Стоически преодолевая страдания, он некоторое время продолжал работать издателем. В апреле 1843 г. в возрасте 46 лет Дэвид Драммонд скончался.

Итак, маленький Генри начал учиться у Дэвида Драммонда в Академии, и живой, импульсивный ум ученика встретился с чистой критической логикой учителя. Личность и познания Драммонда произвели на Генри сильное впечатление, и первые уроки рационального мышления, свободного от суеверий, не говоря уже об истории, философии и английской литературе, мальчик получил от него [130: 9]. Генри проявил блестящие способности и очень быстро развивался интеллектуально и духовно, чему содействовало знакомство с литерату-

---

<sup>9</sup> Ричардсон Дэвид Лестер — молодой офицер британской армии, оставивший службу из-за инвалидности и ставший одним из преподавателей Хинду колледжа; в 1830 г. стал работать в должности профессора, а в 1841 возглавил Колледж.

рой Англии и европейскими науками. Драммонд привил Генри любовь к Бернсу и Байрону; Шекспир, Милтон, Мур, Шелли, Китс завладели воображением ученика, который вскоре начал пробовать собственное перо. Дидро, Руссо, Беркли, Юм также вошли в круг чтения Генри, исподволь формируя критическое мышление будущего просветителя.

Литература и философия Англии были главным увлечением Генри-подростка: «Не было ни одного поэта, драматурга или мыслителя, писавшего на английском языке, с трудами которого Дерозиио был бы не знаком» [119: 7]. Его биограф отмечает, что в Калькутте было лишь два места, где можно было найти самые современные издания Британии, — магазины самых предприимчивых книготорговцев и библиотека Дерозиио.

Дух либерализма и гуманизма, царивший в школе Драммонда, Генри усвоил как непреложную истину жизни. Джон Грант, издатель «India Gazette», друг Драммонда, писал об Академии:

Интересно заметить, что дети туземцев учатся бок о бок с сыновьями европейцев. Это само собой разумеется. Те, кто учится вместе, должны с дружескими чувствами советоваться друг с другом, и это в итоге должно быть полезно в целом [150: 113].

Атмосфера взаимного уважения между представителями разных народов и рас была решающим фактором в формировании раннего опыта и мировоззрения Генри Дерозиио. Среди его друзей были старшие дети семьи де Суза, знаменитой своей филантропической деятельностью, будущий художник евразиец Чарлз Поут и дети других достойных семей. Вместе с друзьями Генри занимался спортом (играл в крикет и плавал), играл в любительском театре Академии и писал для него прологи.

В возрасте 14 лет (1823) Генри Дерозиио окончил Академию Драммонда, блестяще выдержав экзамены, и получил золотую медаль из рук любимого учителя [137: 5]. Это был достойный венец всех наград, полученных им за время обучения. Впоследствии Дэвид Драммонд неизменно радовался успехам своего ученика, продолжавшего его благородное дело.

Отец устроил Генри в фирму «Джеймс Скотт и К<sup>о</sup>» на должность клерка, и два года юноша занимался совершенно чуждой ему работой. Его отец, как и многие другие отцы евразийских семей, не видел для своих детей лучших перспектив, кроме чиновничьей карьеры, дающей стабильный заработок. В 1825 г. Фрэнсис Дерозиио решил отправить сына на фабрику индиго, чтобы он набрался коммерческого опыта, и Генри поехал в Бхагалпур. Здесь находилась фабрика, принадлежавшая бывшему офицеру Королевского флота Артуру Джонсону<sup>10</sup>, же-

<sup>10</sup> По другим сведениям, фамилия его была Уилсон [130: 9].

нтому на сестре матери Генри [137: 5—6]. Любящая тётка, гостеприимный дом Джонсонов, прекрасная природа Бхагалпура — всё это оказалось наилучшей средой для расцвета поэтического таланта Генри. Он восхищается природой сельской Бенгалии, наблюдает за жизнью простых бенгальцев, слушает народные песни, легенды и сказания, любит процессии во время религиозных праздников и свадебных церемоний, постигает красоту и гармонию жизни на лоне природы. Впечатления ранней юности, полученные на земле Бенгалии, оказали сильнейшее воздействие на формирование патриотизма Дерозии.

Томас Эдвардс считает, что в Бхагалпуре Генри встретил первую любовь, и она была взаимной; кто была эта девушка и каковы были обстоятельства, из-за которых они расстались, — неизвестно, но «вполне очевидно, что этот эпизод его жизни произвёл на юношу неизгладимое впечатление, и он неизменно отказывался жениться, несмотря на многократные просьбы матери и сестры» [119: 26—27].

Находясь в Бхагалпуре, Генри отправил свои английские стихи в «*Indian Gazette*». Издатель Джон Грант счёл их достойными опубликования, и читающая публика встретила с одобрением стихи, подписанные псевдонимом «Ювенис» (Юноша). Признание со стороны Гранта и любителей поэзии воодушевило Дерозию, и юный поэт решает издать сборник своих стихов. В этом ему помог Джон Грант, которому Генри и посвятил томик «Стихи», вышедший в 1826 г. Молодого поэта сравнивали с английским поэтом Чаттертоном (*Calcutta Gazette*. 1829. 23 November), а лондонский обозреватель отмечал, что стихи его «напоминают поэзию Байрона и Томаса Мура» [100: 27]. «*Calcutta Gazette*» высоко оценила стихи сборника, «явившие силу мысли, достоинство замысла, игру фантазии и изысканность стиля»<sup>11</sup> [150: 114].

В этом же году Дерозия возвращается в Калькутту, где — снова при содействии Гранта — его назначают заместителем редактора «*India Gazette*». С 1827 г. Дерозия активно сотрудничает в качестве автора в таких изданиях бенгальской англоязычной прессы, как «*Calcutta Literary Gazette*» (в качестве издателя), «*Calcutta Magazine*», «*Indian Magazine*», «*The Bengal Annual*», «*The Literary Gazette*», «*Oriental Country Magazine*», «*The Oriental Herald*»; он не оставляет журналистской работы в продолжение всей своей недолгой жизни.

Генри Дерозия обретает множество друзей и коллег-литераторов среди англичан, живущих в Калькутте: здесь и поэты, и учёные, и журналисты, и просветители. В круге общения молодого поэта — Дэвид Лестер Ричардсон, служащий Ост-Индской компании, и поэт Ген-

---

<sup>11</sup> Рошинка Чоудхури отмечает, что Дерозия признан первым национальным поэтом Индии, пишущим на английском языке, и его поэзия по сей день присутствует в индийских школьных хрестоматиях — в первую очередь сонеты «Арфа Индии» и «Индии, моей родной стране» [100: 27].



ри Мередит Паркер (1796—1868), санскритолог Хорас Хэйман Уилсон, Дэвид Хэйр, адвокат Теодор Диккенс, поэтесса и писательница Эмма Робертс<sup>12</sup> и многие другие известные в Калькутте британцы и евразийцы, как Дж. У. Риккетс. В этом кругу, как отмечает Рошинка Чоудхури, индийцы, евразийцы и англичане были равны в социальном статусе безотносительно к своей расе [100: 32]. Так, один из современников Дерозии Седрик Давер писал:

...Ни один обед у Паркера, как говорится, не удавался без Дерозии, который был наделён даром блестящего общения вдобавок к его юношеской искренности и шарму [100: 32].

Один из своих сонетов Дерозии посвятил Г. М. Паркеру, а второе издание своих стихов — Х. Х. Уилсону. В этом смешанном британско-евразийском кругу сложились прекрасные условия для диалога культур Запада и Востока, столь характерного для космополитичной и многоязыкой Калькутты<sup>13</sup> в первые периоды правления Ост-Индской компании в Индии [128: 4; 86; 100: 33].

В 1827 или 1828 г. Дерозии переиздал свои стихи, добавив новые, а также основанную на народных легендах поэму «Факир Джунгхира»<sup>14</sup>. Поэма написана, как единодушно отмечают литературоведы, не без воздействия английской поэзии, а именно Байрона и Томаса Мура [18: 21; 149: 19; 100: 33], а также Вордсворта и Бернса в изображении чувств и страсти [119: 203]. Она интересна во многих отношениях. Это первая поэма англоязычной поэзии, как и стихи Дерозии, первого поэта новой индийской литературы, только начинающей «пробу пера». К. Р. Шриниваса Айенгар сравнил индийскую литературу на английском языке с деревом, «выросшим на благодатной почве из семени, случайно занесённого издали ветром» (цит. по: [18: 17, 129: 15]). А. Поддар, отмечая полное соответствие между поэтической практи-

---

<sup>12</sup> Эмма Робертс, публикуя в 1830 г. свою книгу «Восточные зарисовки» («Oriental Scenes»), выразила искреннюю признательность Дерозии за поддержку в издании книги.

<sup>13</sup> Заметим, что в городе помимо английского и бенгальского языков имели хождение португальский, арабский, персидский и хиндустани. Португальский был языком торговцев, персидский — языком судопроизводства и литературным языком мусульманской общины, хиндустани и бенгали имели низкий статус, не считались языком культурного человека и использовались в повседневном общении в узких домашнем и соседском кругах. Высоким статусом обладали санскрит, арабский и английский.

<sup>14</sup> К источникам поэмы относятся «История царя Викрамадитьи» и «Рассказы Веталы», [100: 38], опубликованные учёными Колледжа Форте-Уильяма в переводе на бенгали («Рассказы Царского трона», изданные У. Кэри и Мриттунджоем Бидделонкором, 1802). Обо всём спектре влияний на творчество Дерозии обстоятельно пишет Рошинка Чоудхури [100: 37—44].

кой и радикальным мышлением Дерозио, подчёркивает особое влияние Дж. Байрона на молодого поэта: в стихах его — характерные ответы на стимулы, полученные от «Чайлд-Гаролда» и «Дон Жуана», а в «Факире Джунгхира» — попытка освоить поэтические приёмы и технику поэмы Байрона «Гяур» [150: 114].

Но было бы несправедливо приписывать достижения Дерозио единственно его ориентированности на английскую романтическую поэзию. Рошинка Чоудхури в своём исследовании англоязычной поэзии в Бенгалии XIX в. приходит к заключению, что поэзия Дерозио вырастает из «творческого освоения колониальной ситуации», которое не может быть сведено к подражанию. «Отлитые в английские формы, его поэмы всё же не могут быть всецело отнесены к какой-либо из английских литературных традиций, которым они следуют. Наделённые энергией и жизненной силой, рождёнными в активном взаимодействии между пишущим эти стихотворения и поэмы и влияниями ориенталистских исследований и английских поэтических норм, поэмы Дерозио представляют собой завет для близкого союза колонизованного поэта с колониальным миром» [100: 50].

И действительно, влияние трудов британских ориенталистов по индийской литературе, истории и культуре очевидно в поэзии и публицистике Дерозио и трудах его учеников не меньше, чем влияние западного Просвещения, начиная с их представлений о собственной стране как *Индии* (*едином* субконтиненте, населённом *одним* (по вероисповеданию) народом) и до некоторых устойчивых клише, о которых речь будет идти далее.

Сюжет поэмы «Факир Джунгхира» в аллегорической форме отражает современные Дерозио социальные проблемы, которые анализирует в своих памфлетах Раммохан Рай. В первой песне юная индусская вдова Налини готовится совершить самосожжение на погребальном костре престарелого мужа, но не может забыть своего любимого, возглавляющего банду разбойников. Брахманы воспевают долг вдовы, умирающей вместе с супругом, и Налини уступает их давлению. Перед тем как взойти на костёр, она обращается к солнцу:

Бог вечности, чей золотой престол  
Пребывает на ярких крыльях ангелов;  
Бог всего благого, ты — Бог единый,  
Окружённый славой, увенчанный светом!

[119: 198]

Как только она перестаёт петь, на площадке для кремации появляется её возлюбленный и уводит Налини с собой в горы Джунгхира, где в скалах живут разбойники. Вторая песнь начинается с яркого описания народного праздника, прерываемого появлением отца Налини,

пришедшего забрать непокорную дочь. Начинается сражение его отряда с разбойниками, в котором их предводитель гибнет. Дважды овдовевшая Налини находит тело любимого на поле битвы и умирает у него на груди.

В своих героях Дерозио отразил становление в Индии человека нового типа — свободного от ортодоксальной схоластики и ритуализма, способного на смелые поступки и преобразование окружающего мира и общества, презирающего условности и догмы, смелого, целеустремлённого и гуманного. Символична и фигура главного героя: автор делает его разбойником — человеком, для которого общественные установления не имеют силы, и он от них *свободен*. Власть над ним имеет только человеческое чувство — любовь, находящая продолжение в сострадании. Он бросает вызов обществу — так же как Раммохан Рай бросил вызов ортодоксии во имя человечности. Элиот Уолтер Мадж в своей лекции о Дерозио (1904) упомянул о том, что Раммохан Рай был в числе друзей молодого просветителя [137: 8], однако это было единственное упоминание о том факте, как пишет в предисловии к лекции Э. У. Маджа Субир Рай Чоудхури [137: viii—ix].

Двадцатые годы XIX в. — это период борьбы Раммохана Рая за законодательный запрет обычая сати. У нас нет сведений о том, был ли Дерозио знаком с памфлетами Раммохана («Беседы сторонника и противника сожжения вдов заживо») и с публикациями его соратников в бенгальской прессе (см.: [59: 106—124, 231—244, 296—299]), но содержание поэмы в художественной форме отражает социальный конфликт между ортодоксами, отстаивавшими жестокий обычай, и свободомыслящими реформаторами, требовавшими человеческого отношения к женщине. Борьба Раммохана и идеи Дерозио в поэме имеют один и тот же гуманистический смысл: оба утверждают право вдов на жизнь, человеческое достоинство женщины и доказывают жестокость ортодоксального общества. Дерозио идет дальше, чем Раммохан Рай: Налини соединяется с любимым и тем самым утверждает право на счастье и вторичное замужество. Трагическим финалом поэмы Дерозио показал, что общество не готово принять любовь и брак вдовы. Взгляд Дерозио-поэта и мыслителя — это в известной степени взгляд извне, так как, рождённый в Индии и считающий её своей родиной, он не принадлежит к индуистской общине, как Раммохан Рай, и поэтому его отношение к проблеме более эмоционально (так, совершение сати в поэме уподоблено полёту мотылька в пламя); он не оспаривает обычай рациональными аргументами, как Раммохан Рай, и сам жанр поэмы этого не предполагает. Христианское воспитание, которое получил Дерозио в семье, предопределило его отношение к обычаю сати, объективно совпавшее с отношением европейских учёных Г. Т. Коулбрука и Уильяма Кэри, доказывавших, что сати — это отступление от исконной традиции, существовавшей в Древней Индии [131: 198].

Постановление Бентинка 4 декабря 1829 г. о запрете сати, в котором обычай был объявлен незаконным и уголовно наказуемым, вызвало ожесточенное сопротивление ортодоксии, для которой обычай был неким священным символом, под него подгоняли самый широкий спектр представлений — от верности традициям, самоуважения и принадлежности к религии до верности ритуальной чистоте и высокой культуре санскритской образованности. С подачи брахманов сати оказывалось неотъемлемой частью социального порядка, предлагаемого британским властям как эталон. Но отмена сати стала триумфом Раммохана Раю и его соратников.

Радхаканто Деб возглавил ортодоксов, которые подали Бентинку петицию за 800 подписями с просьбой отменить запрет. Генерал-губернатор ответил отказом, поскольку просители упрекали его в том, что он позвал к себе для совета не «правверных экспертов», а «тех индусов, которые отступились от религии своих праотцев... и пытаются ввести в заблуждение Ваше Превосходительство» [102: 263]. Перед отменой сати Бентинк консультировался с Раммоханом Раем<sup>15</sup> и его другом и соратником Дароканатхом Тагором, чем фактически признал усилия реформаторов в деле борьбы с бесчеловечным обычаем [102: 256]. Это крайне раздосадовало сторонников сати. Бентинк посоветовал им протестовать закон в Королевском совете в Лондоне.

Радхаканто Деб немедленно выдвинул идею основать общество «Дхармо Шобха» («Общество [защиты] религиозного закона (*дхармы*)»), чтобы объединить усилия консервативных сил и защищать «древние индусские установления», в первую очередь сати. Общество «Дхармо Шобха», созданное в январе 1829 г., задумывалось и как противовес основанному Раммоханом Раем в 1828 г. обществу «Брахмо Самадж», объединившему сторонников реформы индуизма и социальных реформ. На первом же собрании «Дхармо Шобхи» казначей Об-

---

<sup>15</sup> В документе «О пресечении сати», датированном 8 ноября 1829 г., Бентинк приводит два авторитетных для него мнения о запрете обычая. Первое — мнение Х. Х. Уилсона, опасавшегося обширного недовольства, если этот обычай будет отменён, но выступающего за последовательное распространение европейских «принципов чистой морали вместе с добродетельными и возвышенными правилами деятельности», которые положат конец подобным обычаям. Второе мнение принадлежит Раммохану Раю, «горячему стороннику отмены сати и всех других суеверий и искажений, появившихся в индусской религии, которая, как он считает, исконно являлась чистым деизмом. Он придерживается мнения, что практика (сати. — Т. С.) могла бы быть пресечена тихо и незаметно с помощью ужесточения препятствий и непрямого посредничества полиции». Именно Раммохан Рай, согласно Бентинку, является сторонником правового запрета обычая англичанами, проявляющими в политике «всеобщую терпимость и уважение к нашей религии» [167: i, 212—214].

щества заявил, что «индусы, которые не следуют ритуалам индусской религии, должны быть исключены из индусского общества» [102: 265]. Радхаканто Деба здесь называли не иначе как Гоштхипати — «Хранитель правоверных индусских ритуалов». В дни собраний «Дхармо Шобхи» на улицах Калькутты собирались его многочисленные сторонники, звучали призывы сжечь штаб-квартиру Общества и убить Раммохана Рая. Жизни реформатора действительно угрожала серьезная опасность. Однако, устраивая пышные раздачи сладостей всем желающим, призывая индусов противостоять идеям Раммохана Рая, красноречиво убеждая, что религия в опасности из-за того, что вдовы, прежде своей смертью на погребальном костре мужа искупавшие грехи всех членов своих семей, останутся жить и некому будет искупать грехи их родственников, брахманская ортодоксия *не провоцировала волнений и сопротивления* простых индусов. Всю энергию они направили на подготовку петиции в парламент (см.: [48; 59; 147]).

Но британский парламент 11 июля 1833 г. отклонил прошение «Дхармо Шобхи» об отмене закона о запрете сати. Не последнюю роль в этом сыграло направленное в Королевский совет прошение сторонников Р. Рая в поддержку закона, присутствие самого реформатора в Лондоне и содействие либеральных кругов его усилиям. Метрополия руководствовалась известным чувством превосходства христианства над верой «туземцев», поэтому не могла допустить законодательного восстановления «языческого обычая» из прагматических политических соображений: нельзя уронить престиж британской власти в Индии отменой принятого ее представителями закона; требовалось показать, **кто** в Индии хозяин. Опора на брахманов-ретроградов в колонии — это одно, но превыше всего был престиж европейцев, заявлявших, что они несут просвещение и ценности гуманизма на Восток.

На этом фоне ортодоксальной реакции появилось большое стихотворение «На отмену сати» юного поэта Дерозио. Стихотворение косвенно свидетельствует, что Дерозио симпатизировал реформаторским трудам Раммохана, хотя его имя не упоминается — в отличие от имени генерал-губернатора Уильяма Бентинка:

Ушла в свою пещеру волна преступления,  
И там, скованная, недвижимая и бессильная, заснула.  
И история перевернула страницу времени,  
Где записано много хранимых ею траурных строк;  
Судьба овдовевших индусок больше не плачевна;  
Жестокие чары священника-тирана рассеялись;  
И чудовище, растревоженное в логове, пресмыкается;  
Чары, которые навевали его мистические заклинания, рассеялись  
Над всею землёю, на которой они пребывали; и оно трепещет.

\* \* \*

Бентинк, будь навеки благословен!  
Сердце полно уважения; покой — это зов добродетели,  
И благородно дело этого достойного человека,  
Которое дарует бессмертие его славе.  
Мимолетно и неистово, хотя и ослепительно то пламя,  
Которым слава освещает потери войны;  
Будущие нации будут благоговеть пред твоим именем,  
Более славным, чем имя могущественного завоевателя.  
Память о тебе будет блаженна, как утренняя звезда.

Тот друг человека, кто ломает печать  
Деспотического обычая, пребывающего в делах и умах,  
Тот трудится благородно для блага человека,  
Кто ни во что не ставит всемогущий страх...

[119: 218—219]

Дерозиио говорит и о том, что женщина освобождается от рабства и тирании, в которую её ввергли мужчины, и сравнивает их судьбу с судьбой «дочерей Европы».

Критикуя «священников-тиранов», оберегавших «деспотический обычай», Дерозиио не мог предвидеть, что гнев ортодоксов скоро может обернуться против него самого.

Порыв к свободе, который лейтмотивом проходит через поэзию Дерозиио, на первый взгляд, вполне органичен для индийской цивилизации, для родины евразийского поэта. В самом деле, как подчёркивает Е. А. Торчинов, «именно свобода, абсолютная и трансцендентная, и образует высшую и безусловную ценность традиционной индийской культуры» [69: 214]. Но Дерозиио, воспитанный в христианской религиозной традиции, не обращён к идее индивидуального освобождения личности от перерождений (*сансары*), характерной для индуизма. Для поэта важно не только достижение личностью «полной свободы как в метафизическом, так и в экзистенциальном смысле» (Е. А. Торчинов) [69: 226], но свобода в её социальном измерении — свобода от бесчеловечных установлений, от духовной и социальной тирании, от жестоких норм традиционного общества. В этом смысле ключом к пониманию позиции Дерозиио служат начальные строки стихотворения «Свобода для раба» (февраль 1827):

Как он почувствовал себя, когда узнал о том,  
Что больше он — не раб;  
Как гордо забилося его сердце, когда впервые  
Он узнал, что свободен!

[177]

Но свобода у Дерозии имеет и позитивное содержание — она ориентирует не только на преодоление бесчеловечных обстоятельств, но и на созидание. Такой свободой, к примеру, Дерозии наделяет идеально-го поэта, образ которого рисует в своих стихах:

...Вечная энергия человека может создать  
Особую атмосферу вокруг, позволяющую отделить  
Добро от зла, подобно жёлтой пчеле,  
Что выпивает из цветов ядовитых нежный нектар.  
О жестокая судьба! Я буду так же покорять тебя,  
Из страдания извлекая радость.

[131: 255]

Нельзя не заметить здесь смысловой парафраз европейской темы, наиболее рельефно выраженной в поэзии Ф. Шиллера («Ода к радости») и в музыке Л. ван Бетховена, — пути к радости через страдание. При этом страдание *свободно и сознательно* избрано человеком на пути к благой цели<sup>16</sup>. В этом смысле вполне уместно говорить о христианской подоплёке поэзии Дерозии.

Проблематика свободы в её социальном аспекте, особенно в аспекте соотнесённости с другим человеком, с другими группами и общинами полирелигиозной Индии и — шире — с другими культурами и народами — ведущая в мышлении, поэтическом творчестве и просветительской деятельности Генри Дерозии. Этому чрезвычайно способствовало и то обстоятельство, что молодой евразиец сам был Другим в традиционном обществе; Запад был его «исторической родиной», Индия была его отечеством, но ни к одной из традиционных социальных групп он не принадлежал. Воспринимая со стороны всю сложность взаимоотношений в общинах, силу группового давления на индивида, Дерозии видел выход из этой ситуации только на пути освобождения личности. А. Поддар подчёркивает: «Неудержимое развитие свободы и интеллекта и развитие природных способностей человека были самыми главными идеями в сознании Дерозии, ими пропитано всё его существо, и они влияют на все его дела» [150: 115].

Добавим к этому, что из английской романтической поэзии Дерозии усваивает идеи равенства, достоинства и независимости человека, его свободы от социального и политического принуждения. Стихотворению «Свобода для раба» Дерозии предпосылает эпитафию из поэмы

---

<sup>16</sup> Здесь скрыт глубинный христианский мотив, который также, по справедливому замечанию Е. Б. Рашковского, «в той или иной мере присутствует во всех основных великих традициях „осевой эпохи“. Свобода, если вспомнить язык церковно-славянской литургии, — вплоть до „вольной страсти“, т. е. добровольно принятых на себя страданий». Это «понятие о свободе внутренней безотносительно к внешним условиям нашего существования» [37: 12].

Томаса Кэмпбелла <sup>17</sup> «Радости надежды»: «И как только Раб уходит, возвращается Человек». Жизненным кредо молодого просветителя была другая строка из поэмы: «Истина, Милосердие, Свобода», и на этот идеал он стремился указать всем своим друзьям и ученикам.

## II

Занимаясь журналистской работой, Дерозио поступает на службу в Хинду колледж. Молодой, но уже знаменитый, учитель был немногим старше своих учеников и сразу завоевал их симпатии и любовь жизнерадостным характером, обширными познаниями в литературе, истории и европейской философии и, главное, стремлением разбудить жажду знаний и научить критически мыслить, как это делал его учитель Драммонд. Благо и курсы английской литературы и истории, которые вёл Дерозио во втором и третьем старших классах, способствовали этому: в учебный план входили «История Греции, Рима и Англии» Голдсмита, «Современная Европа» Рассела, «Карл V» Робертсона, «Басни» Гэя, «Илиада» и «Одиссея» Гомера в переводе Поупа, поэзия Джона Драйдена, «Потерянный Рай» Джона Милтона и трагедии Шекспира [107: 488]. Дерозио будил дух свободного поиска истины, поощряя обсуждение любых вопросов — начиная от содержания курсов до политических и философских идей.

Т. Эдвардс пишет:

Его воздействие на учеников ощущалось не только в аудиториях в часы преподавания; сердечное обращение, жизнерадостность, тонкий юмор, начитанность, готовность поделиться своими знаниями, терпение и учтивость Дерозио завоевали сердца и высочайшее уважение учеников. В свободные от преподавания часы он всегда был готов помочь своим студентам в занятиях, поощрял их к свободному и полному выражению собственных мнений по темам, естественно возникавшим во время занятий в колледже... Помимо работы в аудитории Дерозио, желая расширить и углубить знания своих учеников по философии и английской литературе, читал им лекции [119: 30—31].

В поле воздействия яркой личности Дерозио оказались юноши из семей высококастовой индусской аристократии, которая переселилась в Калькутту из деревень и давала своим детям начальное образование в традиционных *патхшала*. Эти школы, по инициативе Дэвида Хэйра и Радхаканто Деба взятые под патронаж Калькуттского школьного

---

<sup>17</sup> Кэмпбелл Томас (1777—1844) — шотландский поэт; знаменит своими балладами, описывающими события английской и шотландской истории. «Радости надежды» — дидактическая поэма, написанная в классицистской традиции.



общества, экспериментировали в сфере объединения традиционных предметов с обучением английскому языку [131: 257—258]. Демократизм Дерозии привлекал юношей-студентов из аристократических ортодоксальных индусских семей, которые, с одной стороны, стремились дать своим детям образование западного типа, а с другой — не обременяли себя близким общением со своими сыновьями. И учитель призвал их обсуждать все свои личные проблемы и конфликты.

Один из служащих Хинду колледжа того времени Хоримохан Чаттерджи оставил свидетельство о том, как Дерозии предпочитал учить студентов:

Студенты первого, второго и третьего классов имели возможность присутствовать на беседах, устраиваемых в классах мистером Дерозии, где проходили чтения о поэзии, литературе и этике. Собрания проводились почти ежедневно после или до занятий. Хотя они и проходили без уведомления или санкции администрации, усердие и преданность м-ра Дерозии делу обучения студентов этим предметам были безграничны, исполнены любовью и человеколюбием, которые до сего дня не имели себе равных среди учителей... Студенты, со своей стороны, любили его всем сердцем и были готовы следовать его советам и подражать ему во всех своих ежедневных действиях. Фактически Дерозии приобрёл такое влияние на своих учеников, что они ничего не предпринимали в своей частной жизни без его совета или желания [130: 13].

Дерозии восхищался Великой Французской революцией и английским радикализмом, приветствовал в стихах освобождение Греции и битву при Наварине. Он знакомил старших учеников с идеями Ж. Ж. Руссо, Д. Дидро, Т. Пейна, Д. Юма, Ф. Бэкона, Э. Гиббона. Его педагогические способности высоко оценил Х. Х. Уилсон во время посещения Хинду колледжа:

Дерозии преподаёт историю так, как может это делать человек философского склада... Дерозии обладает редкой способностью пробуждать интерес к любому предмету, которому он обучает [137: 6—7].

Прочитанный им перед большой студенческой аудиторией доклад «Возражения на философию Иммануила Канта»<sup>18</sup>, по мысли д-ра У. Х. Милла, «совершенно оригинален и демонстрирует силу аргументации и наблюдения, которые не проявляют даже одарённые философы» [125: 17]. В преподавание дисциплин Дерозии внёс принципиально иные методы, связанные с диалогическим общением учителя и ученика, поощрением свободного рационального мышления. Шомит Кар

---

<sup>18</sup> Д. Б. Форрестер называет эту работу в числе трудов Д. Драммонда; но Т. Эдвардс [119: 40] и Э. У. Мадж [137: 7], а вслед за ними и Шомит Кар [130: 9] считают, что это лекция Г. Дерозии.

подчёркивает иудеохристианскую основу этого рационального мышления [130: 10].

Дерозии говорил студентам:

Никогда не позволяйте «идолам», о которых упоминал Бэкон, влиять на вас; живите и умрите во имя истины [157: 111].

Он был убеждён, что истина не содержится в готовых утверждениях; её необходимо искать, сопоставляя разные, противоречащие друг другу точки зрения [166: 567—568]. Этот «сократический» метод Дерозии считал лучшим орудием разума против догматизма в познании и жизненной практике. Впоследствии в одной из статей, посвящённых проблемам образования, Р. Тагор, отдавая должное Д. Хэйру, Генри Дерозии и Д. Л. Ричардсону, подчёркивал, что они не были сторонниками шаблона в образовании и не считали, что оценка на экзамене — это главное [67: viii, 390]. Главным для молодого просветителя было воспитание адогматического мышления, которое К. С. Бхаттачарджи назвал «диалектическим рационализмом» [90: 105].

Дерозии не был индуистом, и для него не существовали ритуальные пищевые запреты и другие предписания индуизма, а образ жизни был больше схож с британским. Одним своим внешним видом Дерозии демонстрировал свободу от условностей. Один из современников писал о нём:

Он стремился одеваться крайне щегольски. Подобно женщине, любящей золото, он украшал себя со знанием дела. Он никогда не носил шляп и расчесывал волосы на прямой пробор. Все замечали его выкрашенный в желтый цвет легкий одноместный экипаж с английским конём, и было забавно видеть его утром, прищипывающего сильного арабского скакуна, мчащегося через равнину. Эффект усиливался его небольшим ростом (цит. по: [131: 254]).

Учащиеся Колледжа пытались подражать любимому учителю во всём, включая «западный» стиль жизни, одежду, привычки.

Вскоре после начала работы в Колледже, в 1828 г., Дерозии с группой своих студентов организовал дискуссионный кружок «Академическая ассоциация», который впоследствии стали называть «Молодой Бенгалией». В 1877 г. ученик Дерозии Перичанд Митро в биографии Д. Хэйра назвал кружок «Молодой Калькуттой» (см.: [140: 31—32]). Секретарём Ассоциации был ученик Дерозии Умачорон Бошу. Кружок собирался в усадьбе семьи Шрикришно Шинхо в калькутском районе Маниктола<sup>19</sup>, и под председательством Дерозии со-

<sup>19</sup> В этом же районе располагался и особняк Раммохана Рая, так что полностью исключить возможность знакомства последнего с Дерозии нельзя.

бравшиеся выступали с сообщениями, читали, обсуждали философские и социальные темы, такие как «свобода воли, свобода совести, судьба, вера, неоспоримость авторитета истины, высокая обязанность поддерживать добродетель, вред порока, величие патриотизма, качества Бога, аргументы „за“ и „против“ существования Божества, предложенные, с одной стороны, Юмом, с другой — Рэйдом, Дугголдом Стюартом и Брауном, а также ложность идолопоклонства и пороки священства» [138: 39]. Свидетельства современников о дискуссиях в Ассоциации не оставляют сомнений в широкой осведомлённости её участников о новейших тенденциях западной мысли. Так, А. Дафф писал:

Высказанные отношения подкреплялись устными цитатами из английских авторов. Если предмет обсуждения был историческим, обращались к Робертсону и Гиббону, если политическим — к Адаму Смиту и Джереми Бентаму, если научным — к Юму и Томасу Пэйну, если метафизическим — к Локку и Рэйду, Стюарту и Брауну. Всё это многократно пересыпалось и оживлялось пассажами, цитированными из некоторых наших самых известных английских поэтов, в частности Байрона и сэра Вальтера Скотта. И более чем однажды мой слух отзывался на звучные шотландские ритмы из поэм Роберта Бернса [100: 33].

Состав Академической ассоциации может быть восстановлен с известной степенью условности, так как разные авторы — и западные, и индийские — приводят разные имена. Некоторые авторы, по меткому замечанию К. С. Бхаттачарджи, отождествляют группу «Молодая Бенгалия» со студентами Хинду колледжа в целом или просто всех называют «дерозианцами» [90: 105]. Тем не менее можно утверждать, что в группу вошли непосредственные ученики Дерозио: Кришномохан Банерджи (Бонддопаддхай), Рошиккришно Маллик, Рамтану Лахири, Радханатх Шикхдар, Даккхинаронджон Мукерджи (Мукхопаддхай), Перичанд Митро, Рамгопал Гхош, Мадхобчондро Маллик, Махешчондро Гхош, Шибчондро Деб, Хорочондро Гхош, Гобиндочондро Бойшакх и Амритлал Митро<sup>20</sup>. Их как участников «Молодой Калькутты» называет Перичанд Митро, и, по всей видимости, это достоверные данные, приводимые самим участником движения и учеником Дерозио. Другие же имена — это молодые интеллектуалы, примкнувшие к

---

<sup>20</sup> Ам р и т л а л М и т р о — единственный из группы, кто никогда не солидаризировался с неортодоксальными взглядами дерозианцев, хотя на протяжении всей жизни сохранял с ними дружеские отношения. Он был племянником Радхаканто Деба, по-видимому, находился под его влиянием и строго придерживался ортодоксального индуистского образа жизни. Амритлал Митро служил чиновником, но прожил недолгую жизнь, так как страдал астмой, и скончался в Бенаресе [119: 130—131].

группе «Молодая Бенгалия» в 1830-х гг.<sup>21</sup> Иногда учеником Дерозио называют учёного и общественного деятеля Тарачанда Чокроборти (1806—1855), окончившего Хинду колледж до или во время прихода в него молодого просветителя. Тарачанд был младшим соратником Раммохана Рая и первым секретарём «Брахмо Самаджа», он вошёл в Академическую ассоциацию и позже стал её неформальным лидером [157: 23]. Большинство участников кружка впоследствии стали выдающимися представителями бенгальского «творческого меньшинства», что, по мнению Э. У. Маджа и Г. П. Пиллаи, подтверждает факт, что Дерозио был великим просветителем Бенгалии [137: 11].

На собраниях Ассоциации часто присутствовал Дэвид Хэйр, приходили такие известные люди, как личный секретарь генерал-губернатора У. Бентинка полковник Бенсон, ректор Епископского колледжа д-р У. Х. Милл, главный судья сэра Эдвард Райэн.

Импульс свободомыслия мгновенно подхватили и другие группы бенгальской молодёжи, получающей английское образование: в Калькутте стали возникать дискуссионные клубы в подражание кружку Дерозио. Хоримохан Чаттерджи так описывает ситуацию:

Самые пламенные речи произносились в дискуссионных клубах, которые тогда были многочисленны. Индуистскую религию поносили как низкую, продажную и недостойную внимания разумных существ. Деградация индусов была темой многих дебатов; их невежество и суеверия были объявлены причиной таких явлений, как сати, и тогда же было решено, что ничто кроме либерального образования не может освободить сознание народа. Деградация сознания женщин рассматривалась также с возмущением (цит. по: [92: 65]. См. также: [119: 65]).

Критицизм в отношении религиозных установлений индуизма и его социальных норм был продолжением религиозно-философской и социально-реформаторской критики индуизма, которую развернул Раммохан Рай (см. подробнее: [59: 74—103]), но продолжением радикальным, доходящим до отрицания *всяких* рациональных компонентов в этой религиозной традиции, в то время как Раммохан Рай исходил в своей критике из постулата о равной истинности и равной ложности религий по сравнению с универсальной верой в Единого Бога, присущей всем людям [154: iv, 947—948; 31: 166—167]. Мысли Раммохана

---

<sup>21</sup> Гоугам Чотгопадхьяй называет «непосредственными учениками Дерозио» и некоторых других представителей младобенгальского поколения: Нобинмадхоба Де — сторонника развития западного образования и основателя школы; Нилмони Мотилала; Раджкришно Деба — одного из блестящих выпускников Калькуттского медицинского колледжа и основателя Серампурского госпиталя; Шародапрошада Гхоша — педагога-просветителя; лингвиста Удайчондро Аддхьо [77: 400—415].

Рая были подхвачены гораздо более многочисленной группой молодых интеллектуалов, нежели первоначальный круг его сторонников, и благодаря этому можно говорить о распространении ренессансных идей родоначальника Бенгальского Возрождения вширь — благо почва для столкновения традиции и западных влияний была подготовлена английским образованием. Открывалась перспектива более систематического воздействия «духа эпохи» на районы за пределами Калькутты — в Хинду колледже учились представители других бенгальских дистриктов (Хоура, Хугли и др.) [94: 72].

Лалбихари Де писал:

Общим тоном дискуссий был решительный протест против существующих религиозных установлений. Индусское сознание, консервативное в сотнях поколений, внезапно сделалось не просто либеральным, но ультралиберальным. Юные львы Академии (т. е. Академической ассоциации. — Т. С.) изо дня в день рычали: «Долой ортодоксию! Долой индуизм!» (цит. по: [100: 33]).

Этой настрой обозначился и в поведении: студенты Колледжа с юношеским максималистским пылом пренебрегали ритуальными пищевыми запретами и другими предписаниями индуизма, некоторые бравировали употреблением мяса и вина, демонстративно нарушали кастовые правила. По свидетельству А. Даффа, студенты Дерозио любили цитировать строки Р. Бёрнса:

При всём при том, при всём при том,  
Могу вам предсказать я,  
Что будет день, когда кругом  
Все люди станут братья<sup>22</sup>.

[4: 232—233]

Одни ученики Дерозио были вдумчивыми искателями истины и воспринимали суть его размышлений и мировоззрения, другие подражали внешним сторонам его образа жизни, видя в этом некую вседозволенность, выказывая неповиновение родителям и пренебрежение дисциплиной. Так, бурю возмущения вызвал случай в Верховном суде Калькутты, когда студент Колледжа Рошикришно Маллик, выступавший свидетелем, заявил: «Я не верю в святость Ганги» — и отказался поклясться её водой<sup>23</sup> [94: 63]. Это были первые признаки надвигающегося конфликта. Мадхобчондро Маллик открыто заявлял, что ничто не может превзойти индуизм в его склонности творить зло и в его вла-

---

<sup>22</sup> Из стихотворения «Is there, for honest poverty» («Честная бедность») в переводе С. Я. Маршака.

<sup>23</sup> В то время свидетели-индусы должны были приносить клятву, прикасаясь к медному сосуду с водой из Ганги и пучку священной травы.

сти лишать миллионы людей счастья, и говорил, что ничто не сможет противостоять его личной решимости разрушить такую иррациональную религию [134: 30].

В 1829 г. Дерозии основал ежемесячный журнал «Калейдоскоп», выходивший до 1831 г. В нём публиковались статьи его учеников и его собственные статьи, которые обычно были анонимны или обозначены инициалами. Содержание многих статей было довольно радикальным, хотя в журнале помещались — с редакторского одобрения Дерозии — вполне апологетические статьи англичан о благах британского правления в Индии.

Статьи «О колонизации Индии европейцами» и «Краткие замечания о Британском правлении в Индии» Г. Чоттопадхьяй считает принадлежащими перу Дерозии [89: vii, ix]. На первый взгляд, он достаточно лоялен к власти Британии и перечисляет её преимущества: установление законов, охраняющих право собственности и имущества, прекращение междоусобиц, кровопролития и разрушений, развитие судебной системы. Автор статьи сравнивает прежнее и современное политическое состояние Индии и отмечает положительные изменения в жизни общества.

Главное преимущество, которое принесло Индии британское завоевание, Дерозии видит в распространении искусств и наук Европы. «Если завоевание Индии британцами не даст никаких иных результатов, кроме указанного, это уже будет достаточной причиной для благодарности» [89: 107], — писал «Калейдоскоп» в марте 1830 г. И правительство Компании, и европейцы должны содействовать образованию индийцев, открывать школы и колледжи во всех городах и сельской местности.

Но вместе с тем Дерозии заявляет, что британская власть в Индии удерживается «исключительно Военной Силой; устраните ее — и... местное население вместо поддержки немедленно покажет, как происходит исчезновение империи» [89: 32]. Дерозии открыто говорил об угнетении народа на плантациях индиго, о том, что мусульмане Лакхнау выступают за свержение правительства Ост-Индской компании. Британцев все считают завоевателями, хотя высшие классы приспособились к их правлению, а народ страдает. Поэтому британское правительство и должно способствовать искоренению невежества, улучшать жизнь общества и распространять знания.

В «Кратких замечаниях о Британском Правлении в Индии» прямо поставлен вопрос о том, что именно правительство Ост-Индской компании сделало для счастья народа, кроме упорядочения жизни, гарантий собственности и распространения знания. Размышления приводят автора к заключению, что справедливое управление по закону, которое есть «первейшая цель всех хороших правительств и величайшее счастье, которое обретает любой народ», не достигнуто, так как мест-

ное население, особенно высшие классы, чувствуют неудовлетворённость оттого, что они отстранены от управления страной [89: 104—105].

Симпатии к Западу не помешали Дерозио впервые выразить идеи патриотизма. Раммохан Рай только отметил в своей записке для парламента, что Индия — это «страна, в которой понятие патриотизма никогда не возникало», поэтому были возможны завоевания [155: 3], а Дерозио стал пионером патриотического чувства в поэзии и публицистике. Сафиуддин Ахмед в биографии «Дерозио: жизнь и литература» пишет, что он предпочитал называть себя индийцем, и его идентичность отражена в его стихах о родине [130: 9]. Масштаб его патриотизма — *общеиндийский*, несмотря на то что ещё не сформирован даже региональный бенгальский патриотизм. Патриотизм Дерозио складывается из восхищения былым величием истории и культуры Индии и надежды на её возрождение.

#### Индии, моей родной земле

Страна моя! В дни славного прошлого  
Прекрасный нимб сиял вокруг твоего чела  
И тебе поклонялись как божеству.  
Где же та слава, где же то благоговение теперь?  
Крылья орла твоего скованы цепью,  
А сама ты простёрта во прахе;  
У певцов твоих нет гирлянд, чтобы тебя украсить.  
Храни же печальную историю твоих страданий!  
Позволь мне спуститься в глубины прошлого  
И достать из пронесшихся веков  
Самые малые крупинки этих величественных развалин,  
Которые больше никогда не узрит глаз человека;  
И позволь им быть наградой за мой труд,  
Моя погибшая страна! Ты желаешь мне только добра!  
[130: 10]

Рошинка Чоудхури замечает: «Оказавшись в ситуации, отличной от привилегированной позиции расы колонизаторов, Дерозио был достаточно политически проницателен, чтобы использовать их методы, их язык и их идеи в своих собственных целях, выдвигая в этих сонетах требования как от имени своей страны, так и от имени своего народа» [100: 27]. Его стихотворения — косвенное подтверждение его авторства цитированных выше статей «Калейдоскопа». В сонете «Арфа Индии» он пишет:

Отчего ты висишь одиноко на этой увядшей ветви?  
Долго ль останутся струны твои расстроены?

Музыка твоя некогда нежной была — но кто сейчас слышит её?  
Отчего ветерок напрасно вздыхает о тебе?  
Молчание опутало тебя своей губительной цепью,  
В небрежении безмолвное и неутешное искусство твоё,  
Подобно разрушенному монументу на пустынной равнине.  
О, много есть более достойных рук, чем мои, —  
Но однажды твои настроенные струны наполнит благозвучие  
И слава обовьёт их множеством гирлянд,  
Свитых из цветов, растущих на могиле певца,  
Чьи руки холодны. Но если божественные звуки твои  
Были мертвы — они проснутся снова,  
Арфа страны моей, позволь мне ударить по струнам! <sup>24</sup>

[166: 570]

В своих учениках Дерозио наблюдает становление патриотов, которые направят Индию в будущее, и напутствует их, предсказывая их дальнейшую судьбу.

### Сонет

Ваши руки на штурвале — так отправляйтесь же в путь, юноши,  
На корабле, груз которого — судьба вашей страны.  
Ваша слава дарит вам надежды, что будут цвести,  
Подобно сказочным амантам Элизиума, когда  
Вы достигнете берега — уже теперь с вашими знаниями.  
И тогда ваш факел рассеет мрак,  
Что сделал вашу страну подобной могиле,  
Если не страшнее могилы — логовом жрецов и тиранов.  
Отправляйтесь, юноши, путь ваш начат верно;  
Сердца настроены на святую гармонию  
Со всем, что в помыслах есть доброго; должно быть,  
Лучшие созданы для дел, что будут сделаны,  
И в будущем награда ожидает вас,  
А сейчас надежда становится реальностью.

[166: 570; 137: 54]

Рошинка Чоудхури пишет: «Подданный колонии, Дерозио избегает вести речь о британском гнёте в Индии напрямую; вместо этого он

---

<sup>24</sup> Обстоятельный литературоведческий анализ этого и других сонетов Дерозио см.: [100: 27—29]. Важно отметить, что именно эти два сонета — «Арфа Индии» и «Моим ученикам» — вместе с «Одой (*Из Хафиза — с персидского*)» Д. Л. Ричардсон включил в 1840 г. в изданную им антологию «Избранное: британские поэты» (Calcutta, 1840); единственный из других индийских поэтов в антологии — Кашипрошад Гхош. Любопытно, что автор первых индийских стихов с выражением национальных чувств был помещён в круг *британских* поэтов.



использует мусульманско-индусский конфликт, чтобы воспеть независимость и свободу и таким образом опосредованно создать национальное чувство, которое могло бы обернуться против колонизаторов» [100: 49]. Здесь таились свои подводные камни и опасности, поскольку мусульмане, пришедшие в Индию в Средневековье, давно стали неотъемлемой частью населения Индийского субконтинента. Возникает вопрос: как могло случиться, что в патриотической поэзии Дерозио появились ноты и темы, более характерные для ортодоксальных индуистов, желающих «возрождения веры» индуизма (т. н. ревайвализм) и заявивших о своей позиции только в последней четверти XIX в.? Тем более что «антимусульманские» мотивы присутствуют у Дерозио только в поэме «Чародейка пещеры», а в публицистике не обнаруживаются — напротив, он упоминает об антибританских настроениях мусульманского населения, а его ученики — о том, что индусы и мусульмане наравне страдают от дискриминации по крови при новой власти, которая к тому же стремится противопоставлять их друг другу...

Патриотизм с антимусульманской темой появляется в «Чародейке пещеры» — небольшой поэме, описывающей ночь перед решающей битвой между мусульманскими завоевателями Индии и индусами. Герой поэмы Назим приходит к чародейке, которая живёт в пещере неподалёку от поля битвы, чтобы узнать, всё ли хорошо с оставленной им дома женой Джамили. Чародейка в поэме произносит долгий монолог, пересыпанный упоминаниями средневосточных легенд и образов, и сообщает, что его жена верна ему и будет любить его вечно. Назим обнаруживает, что юноша, сопровождающий его в походе, не пришёл в пещеру вместе с ним, но вскоре выясняет, что чародейка — не кто иная, как Джамили, которая следовала за ним, переодевшись юношей.

Евразиец Дерозио был очарован английской романтической поэзией, в которой столь прочна была идея странствия (вспомним путешествия Байрона и его «Паломничество Чайлд-Гаролда»); и его герой Назим оставляет дом ради завоевания Хиндустана. Сам же автор Дерозио оказывается примерно в том же положении по отношению к индусам, населяющим субконтинент, в каком оказался Байрон, отправившийся в Грецию бороться за её свободу<sup>25</sup>. Ислам и мусульмане — Другая религия и Другие-иноверцы и для Дерозио, и для индусов; соответственно, ему, с одной стороны, понятны чувства завоёванного народа, имеющего древнюю культуру, с другой — интересны культура и облик мусульман. Из Европейского Просвещения идёт интерес

---

<sup>25</sup> Все авторы, пишущие о Дерозио, обязательно отмечают «байронические» темы и мотивы в его поэзии. Интерес Байрона к Греции «эхом отзывается в стихотворениях Дерозио» [100: 34] — «Греки на Марафоне», «Фермопилы», «Сафо», а также «Италия», «Тассо» и «Обращение к грекам».

европейцев к исламу — идеализированному монотеизму, оттеняющему недостатки европейских обществ, родственному «стремлению просветительского религиозного сознания к возможно более очищенному монотеизму как предполагаемой „естественной“ форме веры» [2: 275], а также сама возможность «любования чужой верой», которая, по словам С. С. Аверинцева, красноречивее говорит о преодолении закрытости в своей культуре, чем все экзотические увлечения романтической эпохи [2: 275—276]. Неподдельный интерес Дерозиио к исламской культуре и знакомство с её легендами и поэтикой очевидны в «Песне чародейки» (см.: [119: 211—214]). Рошинка Чоудхури замечает: «На Дерозиио повлиял преобладавший в те времена модный западный интерес к экзотической мусульманской культуре. В то же время почти в полной противоположности этому интересу демонизация мусульман у Дерозиио (и... его прославление древней Индусской Индии) — это местный... колониальный проект, задуманный в академических исследованиях ученых-ориенталистов в Калькутте. Парадокс поэзии Дерозиио в том, что он был энтузиастом, представляющим обе школы мысли: превозносящую мусульманские культурные достижения и — в то же время — осуждающую характер мусульман, воспринимаемый как агрессивный и воинственный» [100: 44]. Влияние последней школы на Дерозиио иллюстрирует фрагмент поэмы:

Мусульманин пришёл со своими ордами в тюрбанах,  
Чтобы завоевать мирную, золотую землю;  
Сияет полумесяц на его знамени  
С вытканым на нём именем Аллаха,  
И на лезвии меча — стих из Корана,  
Проклинающий любого врага.  
Индус навлек на себя кровавый пожар,  
Чтобы бороться или пасть за своё отечество,  
И он должен явиться на битву, чтобы пролить кровь  
За всё, что ему дорого, — страну, семью и веру.  
Но зло свершится над ним и прекрасным Хиндустаном,  
Если он сдастся гордому Мусульманину.

[100: 45]

Прекрасная, любимая Дерозиио Индия оказывается страной инду-сов. Р. Чоудхури находит и влияние поэмы Томаса Кэмпбелла «Радости надежды», в которой используется «ориенталистское» противопоставление инду-сов («детей Брахмы»<sup>26</sup>), живущих во «владениях солнца», мусульманам [100: 47—48]. В условиях, когда сами индийцы ещё не занялись осмыслением собственной истории и культуры, не меньшее влияние на Дерозиио оказали труды Г. Т. Коулбрука, У. Джон-

---

<sup>26</sup> Этот оборот Дерозиио использует в «Чародейке пещеры».

са и Х. Х. Уилсона, которые создали особый образ древней (домусульманской) Индии со славным прошлым и богатой культурой и тем самым довольно жёстко разграничили доисламский и «исламский» периоды её истории<sup>27</sup>. Как видим, этот образ оказался привлекательным для романтика Дерозии, который воспользовался сюжетом борьбы индусов против мусульманского нашествия, чтобы выразить любимые идеи патриотизма, свободы и борьбы за независимость родины. Достаточно было на месте мусульманских завоевателей представить британских, а на месте индусов — *всех индийцев* субконтинента, и призыв к свободе и независимости был бы налицо<sup>28</sup>. Но именно индусы прошлых веков хранили в душах «искры свободы», теперь же, как пишет Дерозии, их души остыли, и «свобода изгнана с их земли» [100: 46—47].

Поэт Дерозии, таким образом, оказался менее критичен к построениям ориенталистов и образам романтической поэзии, нежели Дерозии-публицист и просветитель, учивший не доверять бэконовым «идолам» и рационально проверять любое утверждение. Но так или иначе, его поэтическим вдохновением движет патриотическое желание свободы и независимости для родной страны.

Ученики Дерозии не отставали от учителя, предлагая читателям «Калейдоскопа» свои размышления об экономических, правовых и политических проблемах общественной жизни. Одними из первых младобенгальцы выступили с критикой Постоянного Землеустройства<sup>29</sup> в бенгальском президентстве. Целью мероприятий маркиза Кор-

---

<sup>27</sup> Подобное разграничение оказалось весьма живучим: его по сей день воспроизводят вместе с устоявшимися клише многочисленные сторонники концепции *хиндутвы* («индусскости») — превосходства индуизма как религии и образа жизни и сторонники лозунга «Индия для индусов».

<sup>28</sup> Спустя полвека бенгальский писатель Бонкимчондро Чоттопадххай использует этот приём в исторических романах, показывая на материале борьбы индусов с мусульманскими захватчиками пример самоотверженного служения Родине («Радж Сингх», «Обитель радости»); однако и здесь будут проследиваться антимусульманские тенденции.

<sup>29</sup> Постоянное землеустройство (Permanent Settlement) — налоговая система, введённая в 1793 г. законом генерал-губернатора Ч. Корнуоллиса для Бенгалии, Бихара и Ориссы. Согласно этому закону, помещики-заминдары были признаны «наследственными владельцами земли на вечные времена», однако должны были вносить в казну Ост-Индской компании 9/10 земельного налога, собранного ими в 1790 г.; сумма эта также фиксировалась «на вечные времена». Если прежде, при мусульманских правителях (британский период), землёй владели и крестьяне, и заминдары, то Корнуоллис, решивший превратить индийских заминдаров в лендлордов, уничтожил владельческие права крестьян на распоряжение своим участком земли, его наследование и продажу. Он рассчитывал, что заминдары будут вкладывать в своё

нуоллиса были «богатство и счастье», но в реальности местное население находится «в состоянии вопиющего невежества и бедности» (Kaleidoscope. 1830. Vol. II, № 7) [89: 95]. Климатические условия, а также бедность и невежество населения требуют коренных преобразований в возделывании земли, но существующая система только осложняет положение. Вопиющая бедность крестьян не позволяет им возделывать соответствующие климату культуры, заставляет бросать участки, так как рента увеличивается из года в год, поэтому способы совершенствования обработки земли им также неизвестны. К тому же ни один крестьянин не пойдёт в суд защищать свои интересы: закон в действительности не на его стороне, рента повышается, и в итоге он пополняет ряды нищих в городах [89: 99]. Автор обзора, не идеализируя крестьян, объективно держит их сторону против заминдаров и управляющих. Автор язвительно замечает:

Хорошо известно, что заминдары, если они сами не являются и собственниками, и земледельцами, — самый ленивый народ в мире. Они очень мало или вообще не заинтересованы в усовершенствовании своего имения и не уделяют ему почти никакого внимания [89: 98].

Их поместья прибирают к рукам пройдохи-управляющие, греющие руки на безразличии хозяев и на несчастьях крестьян. Подобные выступления в прессе предвосхитили обстоятельную защиту интересов крестьян Раммоханом Раем в британском парламенте (1831—1833), заложили основы интереса бенгальской интеллигенции к положению сельского населения и создали основы критики их социально-экономического положения (см.: [52]).

Одной из сквозных тем «Калейдоскопа» было положение евразийского населения. Правительство Ост-Индской компании с конца XVIII в. испытывало серьёзные опасения по поводу увеличения числа евразийцев в управленческом аппарате, считая, что потомки смешанных «межрасовых» браков со временем могут оказаться нелояльны к британской власти в Индии, и поэтому начало политику сужения их прав и вытеснения евразийцев с военных и административных должностей. Общей тенденцией было снижение правового статуса евразийцев до уровня представителей местного («туземного») населения. Расовые предрассудки заставляли видеть в евразийцах, не отличавшихся от европейцев по облику, образованию и образу жизни, «неевропейцев» по крови и целенаправленно ограничивать возможности их социальной мобильности. Евразийцев-христиан передали юрисдикции

---

хозяйство весь доход, превышающий зафиксированную сумму налога, однако впоследствии многие заминдары, согласно этому же закону, за неуплату налога лишались своих владельческих прав. Крестьяне же оказались под тяжёлым бременем постоянного увеличения ренты.

мусульманских судов. Правозащитное евразийское движение 1829—1830 гг. попыталось оспорить выведение евразийцев из числа британских подданных, и Дерозии принял в нём участие. Не останавливаясь на подробностях евразийского движения, хорошо освещённого Т. Эдвардсом (равно как участия в нём Дерозии) [119: Ch. viii—ix], остановимся на содержательных моментах, важных для нашей темы.

В «Калейдоскопе» Дерозии как редактор инициировал правозащитную кампанию. Несмотря на то что авторы этих статей неизвестны, можно предположить, что это были молодые евразийцы — друзья Дерозии, его однокашники по Академии Драммонда. Это такие инициативные личности, как учёный и благотворитель Лоуренс Аугустус де Суза, У. Киркпатрик, Дж. У. Рикеттс, Р. Дж. Роуз, У. Байрн, Г. Эндрюс и Р. Х. Холлингберри и другие, многие годы трудившиеся на ниве социального, морального, религиозного и интеллектуального развития евразийского населения [119: 8]. Вместе с У. Киркпатриком, М. Кроу и Р. Фенуиком Дерозии основал газету «Восточный индеец» («East Indian»), выходящую вплоть до 1832 г., а У. Киркпатрик — просветительский ежегодник «Восточная жемчужина» («Orient Pearl»).

В статьях евразийцев содержится ряд важных положений, впоследствии развитых в трудах младобенгальцев. В августе 1829 г., ещё до отъезда Раммохана Рая в Англию, где он обстоятельно критиковал систему отправления правосудия в Индии, в «Калейдоскопе» появилась статья о положении евразийцев. Помимо конкретной информации о существующих изъянах в судебной системе, в ней впервые отмечалось отсутствие единой системы права для населения и последствия этого: индуское, мусульманское и британское право не учитывают интересов меньшинств, что оборачивается, в частности, нарушением презумпции невиновности, а в целом — отсутствием информации о законах [89: 13, 6]. Автор обосновывает необходимость постоянного совершенствования Законодательства, что позволит правительству на деле доказывать свою справедливость и гуманность: «Законы никогда не могут быть совершенны, поскольку даже божественные законы подвергаются изменениям» (Kaleidoscope. 1829. № 1) [89: 15].

В статье «Замечания о положении восточных индийцев» обстоятельно перечислены все ограничения, которым подвергаются евразийцы, — от запрета занимать военные и гражданские должности, требующие присяги, до общей расовой дискриминации. Всё это, по мнению автора, может привести к росту недовольства народа, что чревато восстанием, к тому же в подобном состоянии находятся и индусы, и мусульмане. Между тем евразийцы, если позволить им занимать посты в управленческом аппарате Ост-Индской компании, могут стать связующим звеном между европейцами и местным населением, что позволит создать «общность чувств между разными классами» (Kaleidoscope. 1829. № 5) [89: 93]. Выступление против расовой дискрими-

нации имело *политический* подтекст: в политике Ост-Индской компании присутствовал принцип «разделяй и властвуй», хотя она не использовала его настолько открыто и искусно, как впоследствии британское правительство. В мартовском номере «Калейдоскопа» за 1830 г. некий Дж. С. заметил, что правительство стремится создать из евразийцев «отдельный класс населения, и последствия этого могут быть сходны с результатом политики в Южной Америке, где появились *белые, смешанная раса и коричневые*; каждый отделён и обособлен, один угнетает другого, каждый завидует и недоволен другими» [89: 113]. Дж. С. убеждён, что задача правительства — поощрять социальный мир, а не поддерживать враждебность, — только так можно доказать, что Британская империя принесла Индии настоящую безопасность (Kaleidoscope. 1830. № 8) [89: 115]. Предупреждение звучит актуально и для Индии XIX в., и для периода борьбы за независимость:

Предрассудки, которые постепенно поощряются политическими обстоятельствами, «растут по мере нашего роста и усиливаются вместе с нашей силой», — их невозможно будет искоренить никаким законодательным установлением. Направление общественного мнения можно изменить только тогда, когда со временем интересы и общие семейные узы объединят их (людей, живущих в Индии. — Т. С.) всех — к какой бы касте или религии они ни относились, — в границах одной политической общности [89: 113—114].

Эта евразийская по происхождению и содержанию нота в Бенгальском Ренессансе, связанная с именем Дерозио, на мой взгляд, стала одним из важнейших факторов, обусловивших секулярный характер содержания социального и политического наследия эпохи. «Двойная», амбивалентная идентичность евразийца, чувствующего свою принадлежность одновременно и к европейцам, и к местному населению, осознающего своё маргинальное положение (европейцы его не принимают как «своего», индусы третируют как «полукастового»), острее, нежели стабильная идентичность индуса или мусульманина, заставляла Дерозио осознавать необходимость искоренения расовой и религиозной дискриминации, поддержания социального мира и стабильности, а также роль в этих процессах права и государственных институтов и важность равенства прав граждан. Осознание своей инаковости и одновременно желание быть признанным именно в качестве Другого, желание вести равноправный диалог с ближним и дальним социальным окружением исподволь подготавливали ключевые моменты младобенгальской мысли. Более того, «евразийская тема» в «Калейдоскопе» Дерозио стала одной из серьёзных предпосылок формирования общеиндийского политического движения секулярного характера. Начало этого «политического национализма» на всеиндийской основе,

включающего все касты и веры, Р. Ч. Маджумдар связывает с трудами Раммохана Рая и студентов Хинду колледжа [138: 77].

Тем не менее социолог культуры Нирад Чоудхури подчёркивает, что Дерозио был единственным евразийцем, оказавшим влияние на формирование современной индийской культуры, бывшее делом индусов, и в большинстве своём бенгальских индусов. «Полукастовая община ничего не знала об индусской культуре, вероятно, не больше, чем о западной культуре, и они ни в малейшей степени не были заинтересованы в том, чтобы была создана новая культура» [98: 271]. Однако воздействие трудов и евразийской идентичности Дерозио можно проследить в идеях и концепциях бенгальских индусов, начиная с его учеников. «Евразийская прививка» на раннем этапе Бенгальского Возрождения, по сути, стала прививкой секуляризма на древе новой бенгальской культуры.

### III

Члены Академической ассоциации решили обнародовать свои идеи в собственном издании, и первой попыткой стал журнал «Атенеум»<sup>30</sup>, или, по другой версии, «Парфенон», первый и единственный номер которого вышел 15 февраля 1830 г.<sup>31</sup> В нём были статьи, авторы которых выступали за образование для женщин, развенчивали идолопоклонство и предрассудки индусов.

Ортодоксы «Дхармо Шобхи» пришли в ярость и в своём органе «Шомачар Чондрика» потребовали запретить издание журнала, «ниспровергающего основы общества». Это неудивительно; достаточно процитировать одну из фраз статьи Мадхобчондро Маллика: «Я ненавижу индуизм до глубины души» [94: 63; 157: 111]. В поддержку ортодоксии выступила и английская газета «Джон Буль», издаваемая в Бенгалии, не испытывавшая особых симпатий к индуизму. Г. Чоттопадхьяй видит в этом факте свидетельство единства интересов английских консервативных и индуистских ортодоксальных сил «против общего врага — радикальных идей» [77: xxii]. Х. Х. Уилсон, опасаясь усиления недовольства ортодоксов, распорядился закрыть журнал «индусский по происхождению, но европейский по образованию»<sup>32</sup>. Публикация второго номера «Парфенона» была запрещена. Спустя 10 лет орган младобенгальцев «Bengal Spectator» отмечал, что «Парфенон» «испугал ортодоксальных индусов, и их мощь и влияние пресекли его в корне. Второй номер был в печати, но так никогда и не вышел. Но

---

<sup>30</sup> Так его называет Шибонатх Шастри.

<sup>31</sup> Г. Чоттопадхьяй датирует выход журнала осенью 1830 г.

<sup>32</sup> Вспомним, что он не принадлежал к группе «англицистов».

невозможно было прекратить дух исследования. Добрых старых людей взял испуг, они забили тревогу с помощью ортодоксального издания — „Чондрики“. Мальчиков стали дюжинами забирать из Хинду колледжа» (Bengal Spectator. 1842. September) (цит. по: [89: xxiii]). В этой ситуации рано или поздно должен был возникнуть вопрос о виновниках «отступничества».

Ортодоксы стали пристрастно наблюдать за поведением студентов Хинду колледжа. Было замечено, что вместо индусских мантр они повторяют гекзаметры «Илиады» Гомера, а некий студент приветствовал богиню Кали словами: «Доброе утро, мадам». «Шомачар Чондрика» стала публиковать письма возмущённых отцов, оскорблённых поведением своих сыновей. «Прежде он был хорошим мальчиком», а теперь «отрезал свои волосы», носит европейские ботинки, принимает пищу, «не совершив омовения», его «бенгальский язык невозможно понять», он «может назвать любую реку или гору в России», но не знает ничего о своей стране — в таких выражениях один из отцов описывал поведение сына. Он потерял всякое почтение к правилам касты и называет «святых брахманов и пандитов ворами, лицемерами и глупцами», «больше не желает находиться рядом со мной, потому что я плохо знаю английский» (Шомачар Чондрика. 1831. Май) (цит. по: [131: 258—259]).

Роковую роль в судьбе Дерозио сыграла поднявшаяся в среде бенгальской аристократической молодёжи волна моды на подражание европейцам — поверхностная имитация их образа жизни вместе с соответствующими пороками. Д. Копф подчёркивает: «Этот тип несчастных созданий, которые всё больше впадали в алкоголизм, чтобы уйти от своей культурной оторванности от почвы, разъярил старую интеллигенцию и сделал её представителей жестокими критиками Дерозио, Бентинка и Маколея» [131: 258]. Разумеется, такое поведение студентов компрометировало молодого педагога Хинду колледжа, который и в мыслях не имел поощрять подобную моду — хотя бы потому, что в частной жизни был любящим сыном и братом, уважительно относящимся к своим родственникам, добросердечным и хорошо воспитанным человеком. Его преданный ученик Перичанд Митро писал:

Он обычно внушал своим ученикам священную обязанность мыслить самостоятельно; и жить и умирать во имя истины, поощрять и поддерживать все добродетели, *остерегаться порока в любой форме* (курсив мой. — Т. С.). Он часто приводил примеры из древней истории о любви к справедливости, патриотизме, человеколюбию и самоотречении, и манера, в которой он излагал эти точки зрения, запечатлевалась в умах его учеников (цит. по: [125: 18]).

И мог ли учить чему-либо иному молодой поэт, воспитанный в христианской традиции и вдохновлённый литературой английского романтизма?



Генри Дерозио оказался в том же положении, что и Раммохан Рай десятилетием ранее: против него ополчилась индуистская ортодоксия Калькутты, считая его корнем зла в Хинду колледже. Её косвенно поддерживали британские колониальные круги в Ост-Индской Компании, сходные по интересам с консервативно настроенными европейскими ориенталистами. Но в случае с Раммоханом Раем, против которого выступили брахманы за его попытки реформировать индуизм и христианские миссионеры — за его собственную интерпретацию учения Христа, речь шла об «отступничестве» индуиста, члена общины, в случае же с Дерозио — о возмутительном влиянии «чужака» на юные умы индуистской молодёжи. Между тем с уверенностью можно говорить лишь о том, что Дерозио оказался в роли проводника гуманистических идей Раммохана и, разумеется, своих идей, в стенах Хинду колледжа. Хоримохан Чаттерджи свидетельствует:

Он... указывал на дурные последствия идолопоклонства и суеверий и так формировал их (студентов. — Т. С.) моральные убеждения и чувства, чтобы побудить их стать выше устаревших идей и устремлений того времени. Такова была сила его наставлений, что поведение студентов вне стен Колледжа было самым образцовым и снискало восхищение внешнего мира не только с образовательной и научной точки зрения, но, что особенно важно, всех их считали людьми *истины*. В самом деле, выражение «юноша Колледжа» было синонимом истины, и это было общим убеждением и мнением среди наших соотечественников, которые, вспоминая это время, должны были признать: «этот юноша не способен на ложь, потому что он — юноша Колледжа» [119: 67—68; 150: 117—118].

Моральные принципы, любовь к истине, критическое отношение к индуистским социальным установлениям, вполне объяснимое христианским (протестантским!) воспитанием, — из этих трёх пунктов только последний мог стать обвинением. Для начала Управляющий комитет Колледжа вынес решение, согласно которому главный преподаватель м-р Ансельм должен «поговорить с учителями и прекратить как можно быстрее все изыскания, направленные на разрушение веры юношей в великие принципы национальной религии», так как усмотрел в деятельности студентов Хинду колледжа опасность утраты всех религиозных принципов [119: 69; 107: 490]. Этот приказ Комитета не пресек исследовательского духа студентов. Некоторые из студентов-брахманов отказались во время церемонии посвящения (*упанаяна*), которую проходят юноши высших каст, принять священный брахманский шнур<sup>33</sup>. Комитет издал новые распоряжения, строго запрещава-

---

<sup>33</sup> Это первый случай отказа от ношения шнура, вручаемого во время инициации юноше-брахману и означающего принадлежность к касте. Извест-

шие учителям обсуждение религиозных тем со студентами, особенно с индуистами, а также запретил студентам посещать общества, в которых «происходят дискуссии на политические и религиозные темы» [119: 70], под страхом отставки.

Но запреты снова не возымели действия. Младобенгальцы продолжали свои дискуссии в доме друга-учителя, публиковали проблемные статьи на социально-политические темы. Известие об Июльской революции 1830 г. всколыхнуло сердца юношества, 10 декабря 1830 г. двести человек присутствовали на празднике в честь Июльской революции во Франции в калькуттском здании для публичных собраний Таун-Холле, а к Рождеству неизвестный поднял на нем французское трехцветное революционное знамя [157: 112].

Между Дерозио и главным преподавателем Д'Ансельмом произошёл конфликт, по-видимому, спровоцированный Управляющим комитетом. Д'Ансельм даже замахнулся, чтобы ударить своего подчиненного, и Дерозио сообщил об этом случае Комитету. Д. Хэйр попытался урегулировать ситуацию, но главный преподаватель назвал его «подлым подхалимом». Комитет рассмотрел инцидент, и Д'Ансельму пришлось принести извинения и Дерозио, и Хэйру [137: 61—62].

В прессе развернулась целая кампания против учителей Хинду колледжа. «Шомачар Чондрика» писала, что «религия в опасности», так как ей угрожают «скоты-атеисты». Похожих ортодоксальных воззрений придерживался ровесник учеников Дерозио, молодой поэт и журналист Ишшорчондро Гупто (1812—1859)<sup>34</sup>. 16 апреля 1831 г. в еженедельнике «Шомбад Пробхакор» появилось сообщение о назна-

---

но, что Раммохан Рай, несмотря на свои реформаторские убеждения, не снимал священного шнура вплоть до смерти (шнур обнаружили на его теле перед погребением). После случая с младобенгальцами отказались от ношения священного шнура как знака касты только сторонники Дебендронатха Тагора, возглавившего «Брахмо Самадж» в 1943 г. «чтобы во имя Бога не иметь кастовых различий» (см.: [65: 140—142]).

<sup>34</sup> Ишшорчондро Гупто — выходец из бедной семьи касты каястха; отец его занимался врачеванием по методам традиционной системы Аюрведа. Поддержка со стороны семьи Тагоров позволила ему получить начальное образование на бенгали, а учиться в Хинду колледже ему не довелось. Однако природный ум и способности Ишшорчондро к сочинению стихов произвели впечатление на Джогендромохана Тагора, который предложил ему финансовую и организационную поддержку в издании еженедельника «Шомбад Пробхакор» («Океан новостей»), просуществовавшего довольно долго, до конца 1850-х гг. [90: 142—143]. Ишшорчондро Гупто известен как видный бенгальский публицист, один из первых бенгалоязычных поэтов-основоположников патриотической и сатирической поэзии, автор биографии бенгальского поэта XVIII в. Бхаротчондро Рая (1855), собиратель и издатель песен поэта-бхакта Рампрошада Шена («Каликиртон». 1833).

чений м-ра Спида на должность Главного преподавателя и учителя четвёртого класса в Хинду колледже. Ишшорчондро Гупто снабдил сообщение оскорбительным обращением к Комитету Колледжа:

Всем его (Комитета. — Т. С.) членам мы предлагаем сделать всё, что в их силах, — дать указание преподавателям и пандитам, чтобы они не позволяли студентам Хинду колледжа одеваться в платье, подобающее лишь *феринги*<sup>35</sup>, так же как и носить обувь, как у феринги, носить короткие волосы... снимать ожерелье с шеи, вести себя перед кем-либо вызывающе, стоять прямо во время мочеиспускания. Вместо этого индусские дети должны вести себя так, как подобает индусам: ...никогда не стоять прямо во время мочеиспускания, одеваться в *улани* или *эклаи*<sup>36</sup>, скрывать своё тело, носить ожерелье, обязательно наносить *тилак*<sup>37</sup>... Ведь иначе, если они вдруг появятся в обществе в платье и с манерами феринги, благовоспитанные люди почувствуют большое раздражение... Если дурно ведущие себя студенты будут уличены в нарушении такой дисциплины, имена их должны быть немедленно вычеркнуты из списков, а сами они изгнаны из Колледжа (цит. по: [90: 144]).

Судя по приведённому фрагменту, Ишшорчондро Гупто разделяет ортодоксальные взгляды на традиционные добродетели и достоинства индуса и, по сути, предпочитает духу религии её букву — ритуальные предписания относительно одежды, внешнего вида и гигиены. В этом обращении «в самых нелицеприятных выражениях были опорочены учителя Хинду колледжа». Издателю газеты Ишшорчондро Гупто пришлось принести извинения секретарю Колледжа [137: 69]. Подобные публикации лили воду на мельницу «Дхармо Шобхи» и разжигали страсти в семьях калькуттских индусов высших каст<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Феринги — общее название для иностранцев в Индии; в обращении И. Гупто имеются в виду англо-индийцы и евразийцы-христиане, в первую очередь, конечно, Дерозио.

<sup>36</sup> Улани, эклаи — разновидности мужской одежды *дхоти*, закрывающей тело от талии и ноги.

<sup>37</sup> Тилак — ритуальные знаки на лице и руках; делаются специальной пастой.

<sup>38</sup> К чести Ишшорчондро Гупто скажем, что в последующие годы он стал пересматривать свои ортодоксальные социальные воззрения и его издание заняло критическую позицию в отношении «Дхармо Шобхи». Со временем он стал членом просветительских организаций и присоединился к религиозному реформатору Дебендронатху Тагору, основавшему общество «Тоттободхини Шобха» («Собрание ищущих истину»). Узы дружбы связали И. Гупто с просветителем-брахмоистом Оккхойкумаром Дотто. К. С. Бхаттачарджи связывает эту перемену в мировоззрении И. Гупто с возможным осознанием того, что определённые дурные тенденции «Дхармо Шобхи» вредят делу единства и процветания индуистской общины [90: 145].

В богатых ортодоксальных семьях индусов стремительно распространялись слухи о том, что Дерозио призывает студентов оскорблять семейных богов и жениться на собственных сёстрах, а также утверждает, что уважение родителей и послушание им не являются моральной обязанностью [137: 8]. Сам Дерозио так свидетельствовал об этом:

...Я знаю, что несколько недель подряд некоторые озабоченные группы фабриковали самые абсурдные и беспочвенные истории обо мне и даже о моей семье. Некоторые глупцы зашли так далеко, что заявили, что моя сестра, которую иные называли моей дочерью (хотя её у меня нет), собирается выйти замуж за молодого человека-индустриала!!! [119: 87—88].

Он называет имя некоего бедного брахмана Бриндабона Гхошала, который изо дня в день приносил людям свежие сплетни. Дерозио и его учеников обвиняли в атеизме, желании ниспровергнуть все религии и — в противостоянии христианству. И Комитет Хинду колледжа решительно взялся за урегулирование ситуации, так как бенгальские газеты либерального направления начали активную критику его действий и отстаивали свободу слова.

«India Gazette» опубликовала заметку, которая, по мнению Т. Эдвардса, по манере письма напоминает стиль Дерозио, и если он был её автором, то в ней определённо выражены его чувства:

Мы сожалеем, видя, как имена таких людей, как Дэвид Хэйр и Рашшомой Дотто<sup>39</sup> связали с документом, который представляет собой пример самонадеянного, тиранического и абсурдного вмешательства в право частного суждения по политическим и религиозным вопросам. Вмешательства самонадеянного, поскольку управляющие как таковые не имеют никакого права что бы то ни было диктовать студентам этого учебного заведения во время, когда они находятся вне стен Колледжа. Это — тирания, поскольку, хотя они и не имеют права, у них есть власть... излить свой гнев на непокорных. Это абсурдно и смешно, так как *если студенты знают о своих правах и имеют смелость отстаивать их* (курсив мой. — Т. С.), управляющие не должны вводить силой собственные порядки... Мы советуем управляющим воздержаться от следования тому курсу, который они начали... [119: 71—72].

Развивающееся правосознание бенгальцев, начало которому положил Раммохан Рай своей борьбой за свободу печати (см.: [59: гл. V; 159]), порыв к защите собственного мнения и — шире — свободы слова были наилучшим свидетельством того, что начинания реформатора не пропали и что конфликт, назревший в Колледже, — это не

---

<sup>39</sup> Р а ш ш о м о й Д о т т о — один из участников социально-реформаторского движения 1820—1830 гг.

конфликт религии и атеизма или индуизма и рационализма, но конфликт персонализма, устремлённого к свободе, и традиционализма, использующего групповое давление против любого, кто «посягает на устои».

Конфликт в Хинду колледже — лишь одно из проявлений противостояния ортодоксии и свободомыслящего творческого меньшинства. Не успела пройти волна возмущения индуистов высоких каст по поводу отмены сати в 1829—1830 гг., как гнев ортодоксов обратился на молодых искателей истины из Колледжа, и самыми ревностными гонителями Дерозии оказались Рамкомол Сен и Радхаканто Деб — входившие в Комитет члены общества «Дхармо Шобха» и противники идей и деятельности Раммохана Рая.

На основании упоминания С. Д. Коллет и Ф. Г. Стеда в биографии реформатора о том, что Раммохан, услышав о некоем человеке, который стал атеистом, сказал: «...и впоследствии он делается животным» [102: 228—229], С. Д. Серебряный заключил, что Раммохан не одобрял взглядов и поведения младобенгальцев — «крайних модернистов среди калькуттской интеллигенции» [44: 209]. Эта оценка, на мой взгляд, несёт отпечаток отношения современников к младобенгальцам как к безоговорочным атеистам. Среди друзей Раммохана было множество свободомыслящих людей — и индуистов и европейцев, да и сам он превыше всего ставил рациональный поиск истины и, при всём его глубоком религиозном чувстве, не отличался нетерпимостью к инакомыслию. Нетерпим он был к религиозному фанатизму, изуверству и бесчеловечным посягательствам на права и достоинство человека. К тому же критика индуизма у младобенгальцев развивалась в том же направлении, что и критика Раммохана, но была радикальнее по характеру.

«Дерозии произвёл такое же впечатление, как Сократ в Древней Греции, — пишет Шанкар Гхош, — его обвинили в том, что он разлагает юные умы» [122: 5]. Инициатором осуждения Дерозии выступил Рамкомол Сен — глава уважаемой семьи калькуттского «среднего класса». Он прошёл путь от простого наборщика до казначея Калькуттского Монетного двора и *дивана*<sup>40</sup> Бенгальского банка. Своим возвышением Р. Сен был обязан Х. Х. Уилсону, вместе с которым занимался изучением санскритской литературы. Сен много сделал для поддержания ориентальных приоритетов в образовании и науке, стал секретарём Азиатского общества Калькутты и автором Бенгальского словаря (1825). Сен подготовил проект решения об отставке Дерозии<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> *Диван* в административном аппарате Ост-Индской компании — индеец-помощник британского должностного лица.

<sup>41</sup> *Рамкомол Сен* — дед религиозного реформатора и общественного деятеля общества «Брахмо Самадж» Кешобчондро Сена, который стал учени-

23 апреля 1831 г. состоялось специальное заседание Управляющего комитета Хинду колледжа, желавшего «пресечь растущий вред и общественную тревогу, происходящую от совершенно недозволенных действий и дурного исполнения обязанностей определённым учителем, вызвавшим интерес большого числа детей, который, очевидно, существенным образом повредил их нравственность и ввёл некую чуждую систему, тенденцией которой является разрушение их морального характера и общественного спокойствия» [137: 63]. Эта жёсткая формулировка подкреплялась ссылками на отсутствие 160 студентов на занятиях и на то, что 25 студентов из уважаемых семей прекратили посещение Колледжа.

В Меморандуме заседания первым пунктом значилось: «1. М-р Дерозио, являясь корнем всех зол и причиной общественной тревоги, должен быть уволен из Колледжа, и все связи между ним и учащимися пресечены» [137: 64]. В Комитете не было единогласия по первому пункту. Глава Совета Чондрокумар Тагор и Рашшомой Дотто заявили, что кроме как из прозвучавшего обвинения, им ничего не известно о дурных последствиях деятельности Дерозио; Х. Х. Уилсон также сказал, что не видит ничего дурного в деятельности молодого учителя и считает его превосходным преподавателем; а Д. Хэйр признал Дерозио высококомпетентным учителем, чьи наставления всегда полезны студентам. На стороне Дерозио были первоначально и Прошоннокумар Тагор и Шрикришно Шинхо. За отставку высказались Рамкомол Шен, Радхаканто Деб, Радхамадхоб Банерджи (т. е. все члены «Дхармо Шобхи»). Казалось, Дерозио симпатизировали большинство членов Комитета, но при голосовании за отставку высказался и Чондрокумар Тагор, сочли отставку соответствующей сложившимся обстоятельствам Рашшомой Дотто и Прошоннокумар Тагор, и только Шрикришно Шинхо голосовал против. Уилсон и Хэйр воздержались от голосования, «не желая задевать национальные чувства индуистской общины» [137: 66—67].

Жёсткие, почти репрессивные меры были предложены в Меморандуме и для студентов: «Все студенты, выразившие публично враждебность индуизму и установленным обычаям Страны, должны быть исключены» [137: 64]. Но это было решено оставить на усмотрение родителей. Студентам не позволялось оставаться в Колледже после занятий, под страхом исключения запрещалось посещать частные лекции и собрания (но в итоге было признано, что этот вопрос не находится в компетенции Колледжа), читать, использовать в обучении и

---

ком Дебендронатха Тагора и демонстративно переселился вместе с женой в его дом после разрыва с семьёй, затем объединил молодых членов «Брахмо Самаджа» своими радикальными идеями (борьба с кастовой системой) и довёл организацию до раскола (см.: [40; 61; 92]).

приносить в Колледж «книги, которые могут нанести вред их нравственности»; стипендия полагалась только «благонравным» студентам [137: 65].

Отставка Дерозио была предreshена, но, узнав от Х. Х. Уилсона о решении Комитета, преподаватель попытался его опротестовать. В письме Уилсону от 25 апреля 1831 г. он говорит о своих надеждах вернуться спустя известное время в Колледж (по всей видимости, Уилсон первым написал об этом) после своей вынужденной отставки [119: 78]. Комитет также получил письмо от Дерозио, в котором преподаватель, соглашаясь с решением об отставке, подчеркнул, что против него не было выдвинуто обвинений. Если же они были, то их не довели до его сведения, и он не встречался с обвинителями лицом к лицу, не говоря о том, что не было свидетелей этих обвинений и никто не пытался предоставить ему возможности оправдаться [119: 79]. «Так что необъективно, без выяснения истины и не выслушав меня, вы решили уволить меня даже без видимости разбирательства по делу. Это — факты, — писал Дерозио. — Я ни словом не комментирую их» [119: 80]. Кроме того, молодой учитель благодарил Уилсона, Хэйра и Шинхо за поддержку на заседании. Несогласие с келейными решениями, принимаемыми в зависимости от конъюнктуры и в угоду ортодоксии, без предоставленной «обвиняемому» возможности отстоять своё достоинство и право на инакомыслие, — это продолжение правозащитной линии Раммохана Рая, но также — отстаивание права быть Другим.

Х. Х. Уилсон, вероятно, уполномоченный Комитетом, взял на себя труд сообщить Дерозио о том, в чём его обвиняют. Эти «дикие и необоснованные» (Т. Эдвардс) обвинения — «Верите ли вы в Бога? Считаете ли вы, что уважение и послушание родителям не является частью нравственных обязательств? Считаете ли вы, что браки между братьями и сёстрами безвредны и позволительны?» — Уилсон просил опровергнуть [119: 81].

Ответное письмо Дерозио Х. Х. Уилсону от 26 апреля 1831 г. — замечательный человеческий документ, который не просто свидетельствует в пользу автора, оправдывает его <sup>42</sup>, но принадлежит личности,

---

<sup>42</sup> О необходимости «оправдания» Г. Дерозио в XX в. говорят многие индийские авторы, и каждый по-своему вносит лепту в это оправдание, не говоря уже о том оправдании, которое осуществлено его биографами Т. Эдвардсом, Э. У. Маджем, а несколько позже — Ш. Шоркармом. Так, Ш. К. Де пишет: «Чистота его учения и жизни — лучший образец, представший как путь, по которому пошли его ученики и достигли благих результатов» [107: 494]. Что же касается отечественной историографии, то по идеологическим причинам это письмо, равно как и судьба учеников Дерозио замалчивались: «атеизм», в котором обвинили Дерозио, подавался как не подлежащее сомнению достоинство и в опровержении не нуждался.

обретшей и *осознавшей* свободу через свободу духа и мышления, через соотнесённость с истиной, перед лицом которой всякие личные и социальные неурядицы теряют значение. «Для меня сознание правоты — это моя защита и моё утешение», — пишет Дерозлио [119: 82].

Первое обвинение — в атеизме — он решительно опровергает.

Я никогда не отрицал существования Бога в присутствии какого-либо человека. Если вредно вообще говорить на эту тему — то я виновен; но я не боюсь и мне не стыдно признаться в том, что я указываю на сомнения философов по этому вопросу, потому что я также указываю и на разрешение их сомнений. Разве запрещено где-либо размышлять по этому вопросу? Если так, то должно быть также дурно приводить аргументы другой стороны. И разве соответствует просвещённому представлению об истине принятие только одной точки зрения на столь важный предмет и решение закрыть глаза и уши всем впечатлениям, которые противоречат нашему? [119: 82—83].

В этом убеждении в важности диалектического философско-рационалистического поиска истины Дерозлио ссылается на авторитет Фрэнсиса Бэкона: «Если человек начинает с уверенности, он завершает сомнением». Пройти горнило сомнений и противоречий и прийти к обоснованному убеждению — вот путь, который Дерозлио определяет для своих учеников и который уже проложен для них Раммоханом Рая, точно так же апеллировавшим к авторитету Бэкона. Встать превыше узости мышления, не быть «дерзкими и невежественными догматиками», но разбудить «духовные силы и возможности» юношества — единственная цель Дерозлио в его педагогической деятельности.

Если религиозные воззрения студентов оказались поколеблены вследствие курса, который я предложил, — это не моя вина. Создавать убеждения не в моей власти. И если меня осудили за *чей-то атеизм*, то позвольте мне *получить признание за теизм других* (курсив мой. — Т. С.)<sup>43</sup>.

Дерозлио поразительно близок общему духу мышления Раммохана Рая в своём противостоянии догматизму, невежеству, некритическому принятию готовых утверждений.

...Сомнение и неопределённость осаждают нас со всех сторон, позволяя самоуверенности догматизма вторгаться в ищущий разум, и я далек от того, чтобы говорить «это есть», а «этого нет», когда после самого широкого ознакомления с научными исследованиями и после са-

---

<sup>43</sup> В данном случае Дерозлио имеет в виду интерес его студентов к христианству, вызванный открытыми лекциями священника Александра Даффа. Мы не останавливаемся здесь на этой важной теме, оставляя её для следующих глав, посвящённых судьбе и воззрениям учеников Дерозлио.



мого смелого полета мысли мы должны признать с печалью и разочарованием, что смирение становится высшей мудростью, поскольку высшая мудрость уверяет человека в его невежестве <sup>44</sup> [119: 84].

«Смелый полёт мысли» учеников Дерозио не был нужен ортодоксально настроенным индуистским кругам, сделавшим ставку на приспособление к ситуации иностранного колониального господства и на консервацию традиционных устоев. Неприятие критического рационального мышления скрывалось за всеми обвинениями в адрес Дерозио.

«Впервые в жизни я узнал из вашего письма, что меня обвиняют во внедрении столь ужасного, столь противоестественного и столь отвратительного принципа», — пишет Дерозио о втором обвинении и призывает в свидетели своих родителей. Его покойный отец не может сказать своего веского слова, но мать «может удостоверить, насколько это совершенно не соответствует моему характеру, и её свидетельство я рискую привести в оправдание... Я всегда настаивал на уважении и послушании родителям. Я действительно порицал притворное уважение, выказываемое некоторыми детьми, как лицемерное и пагубное для морального характера, но я всегда поощрял развитие сердечных чувств и направление их в нужное русло» [119: 85]. Обвинение в непочтении к родителям для ортодоксального индуиста — одно из самых серьёзных обвинений, какие он может бросить противнику, поскольку в индийской культуре (как, впрочем, во всех традиционных восточных культурах) отношение человека к родителям по интенсивности чувства любви и уважения можно сравнить, пожалуй, только с отношением к личному Богу <sup>45</sup>. Почитание родителей считается выс-

---

<sup>44</sup> Ср. со следующими пассажами из раннего трактата Раммохана Рая «Дар верующим в Единого Бога» («Тухфат-ул-Мувахиддин»): «...В некоторых случаях, несмотря на глубокое и тщательное исследование, причины некоторых удивительных вещей остаются неизвестны некоторым людям. В таких случаях мы должны прибегать к помощи нашего собственного здравого смысла и спрашивать себя, насколько это согласуется с разумом, чтобы убедиться в собственной неспособности понять причину или приписать её некоей неведомой силе, не согласующейся с законами природы? Я думаю, наш здравый смысл предпочтёт первое» [154: iv, 950]. А также из более поздней работы: «Человек не всегда при различных обстоятельствах отказывается верить вещам, превосходящим его понимание, но ему будет очень трудно, если не совершенно невозможно, поверить в то, что диаметрально противоречит его чувствам, его опыту и постоянному движению природы и изначальным аксиомам разума» [154: i, 191].

<sup>45</sup> См.: в «Законах Ману»: «4...Отец — в сто раз [почтеннее] учителя; но мать превосходит почтенностью отца в тысячу раз» (II, 145) или: «Учитель — воплощение Брахмы, отец — воплощение Праджapati, мать — воплощение Притхиви... Те тяготы, которые переносят родители при рождении людей, не могут быть вознаграждены даже за сотню лет» (II, 225, 227) и др. [15: 64, 77].

шей *дхармой* (религиозным долгом), и Дерозио, выросший в индуистском культурном окружении, не мог не понимать нравственного значения этой ценности. В своём письме Уилсону он приводит случаи, когда ему приходилось отговаривать своих учеников от опрометчивого разрыва с родителями: Даккхинаронджона Мукерджи он убедил не уходить из дома, а Махешчондро Синха — попросить прощения у отца. «Я мог бы упомянуть другие случаи, но этих вполне достаточно», — завершает Дерозио [119: 86].

Что касается третьего обвинения — призыва заключать близкородственные браки — Дерозио также решительно отвечает «НЕТ» и недоумевает, как вообще такая мысль могла появиться в обществе. «Я впервые узнал из вашего письма, что убеждения, столь противоположные моим собственным, были приписаны мне... Я не большее чудовище, чем большинство людей» [119: 87].

Самому Дерозио хорошо известна истинная причина его увольнения. Вряд ли можно отправить преподавателя в отставку только из-за того, что манера его преподавания возмущает общественность. Управляющие из местной общины, по мнению Дерозио, стремятся удовлетворить не «общественное возмущение, но свой собственный *фанатизм* (курсив мой. — Т. С.)». Дерозио заключает:

Если бы моя религия и моральные принципы были изучены ими, у них не было бы никаких оснований выступать против меня. Они, следовательно, сочли самым подходящим не производить никакого изучения, но с гневом и поспешностью уволили меня из учебного заведения. Бестактная манера, в которой они это проделали, — достаточное свидетельство духа, которым они руководствовались, так как в своей ярости они забыли, что значит даже простая благопристойность [119: 88—89].

Честность и острое сознание своей невинности, оскорблённое достоинство и зрелое решение быть выше фатальных обстоятельств пронизывают всё послание Дерозио Уилсону. Но письмо не возымело действия, и Дерозио пришлось подчиниться резолюции Комитета Хинду колледжа.

Среди авторов, пишущих о Дерозио, есть мнение, что реальной причиной его отставки был «оттенок гомофобии в Комитете, управляющем Колледжем» — его беспокоили однородные юношеские дискуссионные группы [145: 46]. В пользу этого, казалось, говорят некоторые источники. Неизвестный автор<sup>46</sup> статьи о Дерозио, опубликованной в 1843 г. в «The Oriental Magazine» (1843. Vol. I, № 10), пишет: «Он никогда не любил женщину. Его чувства в этом отношении были холодны. Для тех, кто не поверхностно читает его поэмы, в описании

---

<sup>46</sup> Судя по стилю и упоминанию христианской исповеди Дерозио, автор был, по всей видимости, европейцем или представителем евразийской общины.

любви Налини, героини поэмы „Факир Джунгира“, не найдётся ни теплоты, ни достоверности, ни нежности женской любви» [137: 50]. Далее упоминается любовь Дерозио к экстравагантному стилю в одежде и т. д. Литературоведы, на которых ссылается С. К. Мукерджи, отмечают отсутствие у Дерозио интереса к женщинам, хотя он и выступает активно за их права, что отражается в его поэмах: его героини почти безжизненны, в них нет индивидуальности.

Однако отечественный индолог-бенгалист Е. К. Бросалина говорит о присутствии в научной литературе о бенгальской культуре XIX—XX вв. устойчивого стереотипа о гомосексуальности некоторых деятелей этого периода; стереотипа, восходящего к леворадикальной идеологии. Характерное для индийской ментальности и культуры «перетекание» мужского и женского начал в человеке, отсутствие европейского жёсткого противопоставления/разделения на «мужское» и «женское» делают подобные «объяснения» личной судьбы и социокультурных процессов не выдерживающими критики<sup>47</sup>. Добавим к этому, что в условиях Бенгалии (и всей традиционной Индии) XIX в. круги общения юношей вне дома — в учебных заведениях или на службе — не могли быть гетерогенными: в традиционном обществе с жёсткой социальной иерархией и разграничением гендерных ролей не могло быть и речи об обучении девушек и женщин в учебных заведениях наравне с мужчинами, тем более о работе в сферах, лежащих за пределами домашнего хозяйства и семейных обязанностей. Обычай затворничества женщин, соблюдаемый в высококастовых индуистских семьях, полностью исключал возможности общения с посторонними мужчинами до заключения брака по решению родителей. Более того, и модернизирующаяся Европа довольно медленно продвигалась по пути признания прав женщин в гражданско-правовой и политической сферах и придерживалась консервативных взглядов на общение женщин и мужчин. Не следует забывать, что даже по европейским меркам Дерозио был достаточно молод, и его жизнь прервалась на взлёте. Возможно, его бессознательное или осознанное желание быть европейцем, быть англичанином диктовало ему не только стремление одеваться по последней английской моде и вести себя сдержанно, как «настоящий британец», но и некоторые личные убеждения по вопросам семьи и брака, которые он не считал нужным обнародовать.

Приведенное выше «объяснение» отставки Дерозио — не более чем беспомощное, поверхностное суждение, рассчитанное скорее на скандальную сенсационность, нежели на понимание смысла разы-

---

<sup>47</sup> Е. К. Бросалина высказала эту мысль в беседе с автором настоящей книги 28 мая 2009 г. на научной индологической конференции «XXX Зографские чтения „Проблемы интерпретации традиционного индийского текста“» (Санкт-Петербург).

гравшегося конфликта. Смысл его видится мне в противостоянии традиционализма, представленного силами ортодоксальной аристократии Калькутты, творческому порыву молодых интеллектуалов, ищущих ответы на вопросы и вызовы изменяющейся реальности. Во главе с Генри Дерозио они продолжали дело Раммохана Рая, который точно так же вызвал бурю возмущения ортодоксов своим свободным рационалистическим видением проблем духовной и социальной жизни.

Генри Дерозио, не входя в круг соратников реформатора, стал его духовным собратом. В своих трудах и социально-реформаторской практике Раммохан Рай обосновал необходимость синтеза индийской традиции с достижениями западной науки и культуры для возрождения и развития Индии. Для Дерозио распространение искусств и наук Европы в Индии — главный результат британского завоевания, и, при всём восхищении европейской культурой и философией, он воспитывает в студентах патриотические чувства.

И Раммохан Рай, и Генри Дерозио — гуманисты, но если первый доказывает необходимость искоренения страдания человека и развития в обществе духа милосердия, то у Дерозио на первом плане — идеал человека, сходный с представлениями европейских гуманистов. Дерозио отстаивает человеческое достоинство и способность свободно определять свою судьбу, поступать в соответствии с идеалами добра и справедливости, преобразовывать окружающий мир. Человек достоин счастья, и поэтому ему необходимо освободиться от пут ортодоксальной схоластики и ритуализма (вполне в духе Раммохана Рая), разрушить догматизм.

В отличие от Раммохана Рая, Дерозио не был религиозным реформатором и его не занимали вопросы преобразования индуизма в соответствии с монотеистическими принципами. Но глубокая убежденность Дерозио во вреде индусского идолопоклонства и его критика священнослужителей, поддерживающих догматизм, суеверия и предрассудки во имя корыстных целей, — родственны антибрахманской полемике Раммохана Рая.

Дерозио поддерживает заявленный Раммоханом Раем просветительский рационализм. Право человека на собственное мнение и самостоятельный поиск истины Дерозио отстаивает сначала на занятиях в Хинду колледже и в кружке своих студентов, затем в письме Х. Х. Уилсону с протестом против своей отставки. Просветительская идея об образовании как главном средстве пробуждения человека, улучшения его морального, социального и интеллектуального состояния, как методе преобразования общества сквозной темой проходит через его публикации в журналах.

Наконец, Дерозио параллельно с Раммоханом Раем связывает улучшение состояния народа с реализацией принципов справедливого управления, позволяющего бороться с угнетением. Раммохан Рай и его

младший современник, как известно, симпатизировали идеалам Великой Французской революции и сочувствовали социальным и революционным движениям Запада, поэтому для обоих важными стали принципы социального служения и социального реформирования общества.

Нельзя обойти вопрос о различиях между комплексами идей Раммохана Рая и Дерозиио. Д. Кофф подчеркнул, что Раммохан разделял беспокойство Дерозиио о судьбе народного суверенитета в Европе, но не мог разделить полного отсутствия у Дерозиио интереса к переосмыслению индийской традиции [131: 254]. Но это объяснимо: Раммохан начинал свою деятельность с переосмысления *религиозной* традиции индуизма во имя искоренения идолопоклонства и улучшения морального состояния индусской общины и затем с этой «платформы» пришёл к собственно социальному реформаторству. Чем дальше от религиозной сферы проблемы, которые анализирует Раммохан, тем с большим основанием можно говорить о секулярном характере его деятельности и идей. Дерозиио сразу заявляет о себе как о просветителе и действует в сферах, не имеющих непосредственного отношения к религии; он не религиозный реформатор, поэтому место интереса к интерпретации традиции прочно занято у него идеей распространения западной и развития индийской науки.

Поэтому, если учесть все перечисленные моменты сходства — а также различия! — идей Раммохана Рая и Дерозиио, станут ясны мотивы гонителей последнего, которые он сам определил как «фанатизм». В учебном заведении, призванном обеспечивать максимальное приспособление старых и новых индийских элит к ситуации британского правления, появилось недопустимое свободомыслие, грозящее подорвать устои традиционализма и тем самым поставить под вопрос — в перспективе — избранную «приспособительную» стратегию. Такую тенденцию следовало пресечь, и Дерозиио как главный «возмутитель спокойствия» (А. Дж. Тойнби) был изгнан из Колледжа. Он не был первым — до него «возмутителем спокойствия» стал Раммохан Рай; но если реформатор повёл за собой представителей среднего и отчасти молодого поколения, то Генри Дерозиио разбудил совсем юных, что для ортодоксов было непереносимо.

#### IV

Несмотря на серьёзную моральную травму, причиненную отставкой, Дерозиио не прекращает просветительских начинаний. Его талантливые ученики остались верны своему учителю<sup>48</sup> и помогали ему пропагандировать идеи «Молодой Бенгалии» в прессе. Теперь Дери-

---

<sup>48</sup> Т. Эдвардс удачно называет их «ученики-друзья» [119: 121].

зио с головой уходит в журналистскую работу, которая, по его расчётам, должна помочь ему содержать семью — мать-вдову, сестру Эмилию и младшего брата. Он трудится в основанной им ежедневной газете «Восточный индиец» («East Indian») — первом органе евразийской общины, посвящённом защите прав евразийцев и освещению злободневных социально-политических вопросов. Это предприятие поглотило и без того небольшие финансовые средства, оставшиеся у Дерозио после отставки, но он работал с полной отдачей сил, исполняя обязанности не только издателя и редактора, но и типографа. Евразийцы скоро оценили важность ежедневной газеты и стали щедро жертвовать средства на её издание.

В 1831 г. представители евразийской общины решили снова подать петицию в защиту своих прав в британский парламент, поскольку первая петиция не возымела действия. 11 июля 1831 г. в Таун-Холле около 150 евразийцев собрались на митинг, чтобы обсудить содержание петиции. Доброжелательный интерес к событию проявили и либерально настроенные представители индуистской общины, поскольку, по сути, речь шла о дискриминации по крови. Дерозио выступал на этом митинге, и изложение его речи было опубликовано в «Индия газетт».

Дерозио говорил об ущемлении прав евразийцев в двух аспектах — политическом и правовом, но специально подчеркнул: получается, что евразийцы требуют привилегий, которые не подходят ни европейцам, ни индусам, ни мусульманам. В реальной правоприменительной практике — гражданской и уголовной — к евразийцам относятся как к индусам или мусульманам, хотя по образу жизни и культуре последние отличны от евразийцев, являющихся христианами. А британские законы на них не распространяются. Евразийцы-христиане желают введения кодекса гражданского права, и Дерозио видит в этом далеко идущие следствия, хотя враждебно настроенные к евразийцам лица могут истолковать это требование как поиск исключительных привилегий. Дерозио заявил:

Предоставление восточным индийцам определённых прав не ограничит возможности других классов населения тоже оберегать свои привилегии, которые у них есть. Если восточным индийцам будет позволено пользоваться всеми привилегиями, которых они желают, то *невозможно будет игнорировать требования других* (курсив мой. — Т. С.)... В реальности они ведут битву от имени всего сообщества — местного населения, европейцев и восточных индийцев (India Gazette. 1831. 3 August) [119: 144—145].

Правосознание, нацеленное на перспективу политико-правового развития индийского общества в период модернизации — в этом мне видится смысл и пафос речи Дерозио. Не только заявить о правах че-

ловека (и гражданина!), которыми обладают, но не пользуются его единоверцы, но и стать выше интересов своей социальной группы, думать обо всех общинах и ущемлении их прав, *подать пример и создать очередной прецедент* борьбы за права человека и за устранение дискриминации. Единое правовое пространство для всех, кто проживает на земле Индии без различия крови и вероисповедания — этот идеал Генри Дерозии предлагает осознать как цель и воплощать его в жизнь. Если учесть, что в это же время в Англии Раммохан Рай прилагает усилия для отмены расовой дискриминации в суде (см.: [59: 287—291]), то будет полной картина не ограниченного рамками отдельной общины правозащитного движения в Индии.

Однако Вторая евразийская петиция (27 июня 1831 г.), одобренная в Таун-Холле <sup>49</sup>, не увенчалась таким же успехом, что и усилия Раммохана Рая. М-р Джон Кроуфорд должен был передать её в парламент Британии, но из-за смены кабинета министров и по другим причинам она так и не была представлена [119: 147].

Помимо собственной газеты, Дерозии продолжал сотрудничать в качестве автора в «India Gazette» «Indian Magazine», «Calcutta Literary Gazette», «Calcutta Magazine», «Bengal Journal» и «Enquire» (последний журнал издавал его ученик-друг Кришномохан Банерджи) <sup>50</sup>. Журналистская работа Дерозии также не вызвала единодушного одобрения. Его острые статьи по социальным вопросам задевали не только ортодоксально настроенные индусские элиты <sup>51</sup>, но и британцев. На это косвенно указывает инцидент, произошедший в 1831 г. между Дерозии и заместителем главного редактора уже упоминавшейся газеты «Джон Буль» капитаном Р. А. Макнотэном. Прочитав одну из статей Дерозии в «Восточном индийце», Макнотэн счёл себя оскорблённым и явился в офис газеты, расположенный на улице Кошитола, 9, намереваясь побить автора палкой. Увидев аккуратно одетого юношу двадцати одного года, тридцатипятилетний капитан объяснил цель своего визита и, подняв палку, заявил: «Я пришёл требовать удовлетворения!» Дерозии — а это был он — ответил: «Тогда получите его». Внутреннее достоинство, проявившееся в интонации, по всей видимо-

---

<sup>49</sup> Т. Эдвардс считает, что Дерозии участвовал в составлении Второй петиции, и приводит текст полностью.

<sup>50</sup> Уже в конце XIX в. Т. Эдвардс отмечал, что в Калькутте нет ни одной библиотеки — публичной, частной или принадлежащей какой-либо организации, которая имела бы полные подшивки калькуттских газет первой половины XIX столетия, и это затрудняет работу биографов [119: 157].

<sup>51</sup> Показательно, что, по некоторым сведениям, Дерозии опубликовал статью с критикой празднования Дурга-пуджи (традиционный праздник бенгальских индуистов, отмечаемый осенью) в доме Прошоннокумара Тагора, который не был ортодоксом и называл себя последователем Раммохана Рая.

сти, сразу охладило пыл Макнотэна, и он, мягко опустив палку на плечо Дерозио, сказал: «Считайте себя побитым, сэра» — и вышел, оставив поражённого и смеющегося молодого человека [119: 154—155]. У Дерозио был достаточно сильный характер, чтобы с юмором относиться к подобным ситуациям, но факт говорит сам за себя: свободолюбие журналиста не нравилось консервативно настроенным британским издателям.

Осень 1831 г. отмечена в истории Калькутты и её пригородов очередным всплеском заболеваемости холерой, дизентерией и лихорадкой, унесшими жизни многих жителей. В округе Барашат вымирали целые семьи, некоторые деревни потеряли около трети всех жителей. В ноябре-декабре смертность от холеры в Калькутте достигла высшей точки.

Однажды — этот случай приводит в своей лекции Э. У. Мадж — один из учеников представил Дерозио индусскому *саньяси*<sup>52</sup>, и последний заметил: «Мне жаль, но ваш учитель не останется с нами долго. Я не знаю его имени, но одно я могу вам сказать: он не проживёт больше лет, чем есть букв в его имени (Henry Vivian Louis Derozio. — T. C.)» [137: 17]. Так и случилось.

Во время эпидемии холеры Генри Дерозио продолжал работу в «Восточном индийце». 17 декабря 1831 г. в газете появился его очерк об экзаменах в Академии Дхарамтола. Незадолго до этого он присутствовал на испытаниях в Давтон-колледже, основанном его другом Дж. У. Риккетсом. В этой школе он заявил о своём намерении прочитать курс лекций о праве и политической экономии, чтобы его учащиеся могли самостоятельно оценивать юридические проблемы, в том числе те, с которыми сталкиваются евразийцы [119: 161—162]. Шомит Кар говорит об этом выступлении как о «незабываемой речи, в которой запечатлены его честность, искренность, патриотический пыл, любовь к своим соотечественникам и глубокая приверженность разуму, рациональности и логике» [130: 11]. Дерозио уже читал курс лекций по философии в школе Дэвида Хэйра, где, помимо воззрений Ф. Бэкона, Д. Локка и Д. Юма, освещал теории А. Смита, Т. Пэйна и Дж. Бентама; теперь же он намеревался развивать правосознание студентов.

Дерозио отстаивает многообразие и всеобъемлющий характер индийской культуры с незапамятных времён и считает, что в современной ему ситуации низкопоклонство элит перед британскими хозяевами и презрение к страданиям людей, населяющих Индию, губительны для страны. Дерозио сказал:

---

<sup>52</sup> С а н ь я с и — аскет, отрекшийся от мира.



Пройдёт совсем немного лет, и индусы займут достойное место рядом с лучшими и великолепнейшими христианами; и совсем нежелательно будет возбуждение чувства ревности первых к последним. Евразийцы жалуются на ограничения — зачем же их ограничивать в правах? *Страдания должны научить нас не заставлять страдать других* (курсив мой. — Т. С.) (цит. по: [130: 12]).

Шомит Кар видит подлинное величие Дерозио в том, что, сам являясь христианином, он критикует своих единоверцев за ущемление прав иных религиозных общин и вместе с тем даёт «великий урок каждому индийцу, особенно индусам, практикующим самые бесчеловечные формы для эксплуатации в кастовой системе» [130: 12]. Тема страдания и *сострадания*, трактуемого как деятельные усилия по преодолению ограничений естественных прав людей, по сути своей — та же, что и тема социального сострадания в трудах Раммохана Рая.

В упомянутом очерке Дерозио писал:

...Самой достойной особенностью этого учебного заведения (Академии Дхарамтола. — Т. С.) является его свобода от ограниченности... В Академии Дхарамтола наблюдателя совершенно восхищают усилия индусских и христианских юношей, вместе стремящихся преуспеть в знаниях; это должно во многом смягчить трения, всегда возникающие во враждебных друг другу сектах, и когда Индус и Христианин научатся обоюднo взаимодействовать, — как можно будет не восхищаться человеческим характером, не принимая во внимание различий в религиозных вопросах; и мы в этом счастливом состоянии станем ближе друг другу, чем сейчас (East Indian. 1831. 17 December) [119: 86].

Идея межконфессионального диалога и сотрудничества, свобода от узких групповых интересов постулируется как цель, достижение которой происходит благодаря формированию просвещённого разума.

Позицию изоляционизма, которую родители навязывают своим детям, не желая допускать их общения со сверстниками, исповедующими другие религии, Дерозио называет «самоубийственной», поскольку она порождает враждебность. Между тем наилучшее средство прогресса — «объединяться и сотрудничать»; так, евразийцы должны сотрудничать со всеми местными общинами Индии: «Любой другой курс поставит их в ещё большую оппозицию, чем они находятся сейчас» [119: 163]. Смысл этих размышлений Дерозио шире, нежели отстаивание интересов евразийской общины. Гибельные последствия изоляционизма актуальны для любой группы, независимо от того, составляет она меньшинство или большинство населения. Опыт межконфессионального общения, приобретаемый с юных лет, учит терпимости и взаимному уважению, когда разнoverующие люди стремятся к одной цели; первоначально этой целью становится получение знания, затем цели могут приобрести более широкий социальный масштаб.

Это обращение Дерозии стало и его последней публикацией. В день её выхода в свет он заболел холерой. Несколько дней он боролся с болезнью, его мать и сестра Эмилия, а также ученики — Кришномохан Банерджи, Рамгопал Гхош, Махешчондро Гхош и другие ухаживали за ним днём и ночью, не боясь заразиться. Д-р Джон Грант, первым признавший талант юного поэта, также дежурил у постели Дерозии и читал ему поэму Томаса Кэмпбелла «Радости надежды». 26 декабря 1831 г., в субботу, состояние Дерозии резко ухудшилось, и на двадцать третьем году жизни он скончался.

Дерозии, которого обвиняли в безбожии, не страшился смерти, как не страшится её верующий человек. В сонете, где он говорит о смерти и жестокости судьбы, поэт называет смерть своим «лучшим другом», который открывает «мрачный вход в осиянный солнцем мир» (цит. по: [119: 168; 137: 17]). В статье о жизни Дерозии, появившейся в 1843 г. в журнале «The Oriental Magazine» (1843. October. Vol. I, № 10), говорилось, что незадолго до смерти Генри в разговоре с Дж. У. Риккетсом пожелал видеть преподобного Джеймса Хилла, «чьё красноречие всегда трогало его сердце», и когда последний пришёл, Дерозии исповедовался и умер «как верующий в спасительную миссию Христа» [137: 49]. Критический ум не мешал Дерозии быть верующим христианином, но, как замечает Т. Эдвардс, он никогда не принимал ни авторитета римской церкви в вопросах веры, ни безоговорочной власти духовенства, ни страстной и бесчеловечной теологии Кальвина, проклиная миллионы людей, которые никогда не слышали о Евангелии. Биограф приводит версии о предсмертной исповеди Дерозии, но не считает их достоверными, так как из его учеников, постоянно находившихся рядом, только Махешчондро Гхош, который присутствовал при разговоре Дерозии и преподобного Хилла, свидетельствовал, что не было никакого отречения или заявления о его вере и что Дерозии умер так же, как жил, — в поиске истины [119: 125—126]. Сам Эдвардс пишет:

Дерозии жил в вере и духе Христа — так, как он понимал эту веру и жизнь, и ни в какой иной вере он не мог жить или умереть. Его прочтение жизни и учения Христа отличалось от других, и он был жёстко настроен против догматизма, против лицемерия, против всего морально и интеллектуально нездорового и имел смелость отличаться от своих соотечественников и по-рыцарски бесстрашно искать истину [119: 169—170, 171].

Вера Дерозии, насколько можно судить по его жизни и поэтическому творчеству, была глубоко личным переживанием, которое он не желал выставлять на всеобщее обозрение. Его солнечный, жизнерадостный характер вполне мог сочетаться с глубокой духовной жизнью.

В калькутской прессе появились несколько некрологов и заметок, посвящённых памяти Дерозио. «The Government Gazette» 29 декабря 1831 г. отмечала поэтические достижения безвременно ушедшего поэта, его правозащитную деятельность и его достоинства как педагога Хинду колледжа:

Интерес, который он проявил к развитию своих учеников, был глубок и благороден и свободен от всяких эгоистических мотивов [119: 175].

Газета серампурских миссионеров «Шомачар Дорпон» также подчёркивала, что в Хинду колледже Дерозио заботился о том, чтобы привить учащимся «истинно научные принципы» мышления и научить их самостоятельно мыслить.

Мы... скорбим о его смерти безмерно глубоко, потому что он не завершил и половины того добра, которое можно было ожидать от столь щедро одаренного человека (цит. по: [119: 177]).

Позже Дэвид Драммонд писал о своём ученике:

...Таланты и усилия покойного Дерозио дали жизнь и импульс Хинду колледжу, ему это учебное заведение обязано своей славой и известностью. Мир его тени! (The Weekly Examiner. 1840. 16 August—26 September) [137: 19—20].

Генри Дерозио был похоронен на кладбище южной стороны Паркстрит в Калькутте, и его друзья и ученики в начале 1832 г. собирались поставить ему достойный памятник, но сумма в 900 рупий оказалась вскоре потрачена на другие цели, так как человек, которому она была доверена, не справился с возложенной на него задачей. Община евразийцев больше не предпринимала попыток установить монумент. Лишь в конце XIX в. Дургамохан Дас, судья Верховного суда, воздвиг памятник, на котором были высечены строки из стихотворения «Могила поэта», написанные Дерозио в марте 1827 г.:

Здесь всё в молчании; и пусть он спит,  
Не потревожит ни одно видение его глубокий сон;  
Ни один смертный странник не придёт сюда,  
Никто, кроме небес, не заплачет о нём,  
Но лишь одни святые звёзды ночью бодрствуют над ним.  
(Цит. по: [137: 19])

После смерти Дерозио его мать и сестра остались без средств к существованию. Единственным их подспорьем могла оказаться газета «Восточный индиец», но обращение к евразийской общине с просьбой оказать финансовую поддержку для продолжения издания осталось

без ответа. Человек, которому доверили издание газеты, быстро привёл её к краху. София Дерозио дала в газетах объявление, намереваясь открыть в своём доме школу для девушек, чтобы обучать их английскому и французскому языкам, географии, истории, физике, математике, рукоделию и ведению домашнего хозяйства. «Поскольку миссис Дерозио получила прекрасное образование в Англии... она надеется соответствовать ожиданиям родителей и опекунов детей, порученных её заботам. Помимо этого, — говорилось в объявлении, — озабоченная стремлением вывести женское образование (!) на более высокий уровень по сравнению с нынешним его состоянием в Индии, она делает всё от неё зависящее, чтобы осуществить эту цель» (цит. по: [119: 179]). Но и это прекрасное стремление матери по-своему продолжить дело сына и заработать на жизнь не осуществилось. Ей пришлось продать дом, где родились её дети, и уехать в Серампур. Э. У. Мадж говорит о том, что Эмилия в 1833 г. вышла замуж за своего кузена, Артура Дерозио Джонсона, служившего секретарём у Бишена Сингха, махараджи княжества Кота в Раджпутане. У них родилась дочь, умершая в младенчестве, и вскоре, 12 апреля 1835 г., Эмилия в возрасте 22 лет скончалась. Младший брат Генри, Клод, также умер в 1836 г., а миссис Дерозио, пережив всех своих детей, скончалась в 1851 г., 75 лет от роду [137: 21].

Короткая, но яркая жизнь Генри Дерозио, его драматический конфликт с ортодоксией и рационалистический поиск новых основ для развития Индии, независимость мышления и зрелое правосознание — всё это, как и многое другое, о чём говорилось выше, было благодатной почвой для разнообразных пристрастных интерпретаций, противоречивых мнений и односторонних оценок, мешающих осознать значение этой ренессансной личности.

Дерозио обладал способностью воспринимать и осваивать новые идеи, буквально носившиеся в воздухе, чувствовать «дух эпохи», открытой Раммоханом Раем, его трудами и реформаторской активностью. Гуманистическое мировоззрение Дерозио сформировалось, с одной стороны, под влиянием «первой волны» реформ, инициированных Раммоханом Раем, и индийской среды, в которой он рос и воспитывался, что позволило ему видеть социально-политические проблемы изнутри; с другой же стороны, евразийская христианская среда позволила ему смотреть на ситуацию словно извне, глазами европейца/англичанина. Он не писал проблемных трактатов, как Раммохан, но выбрал тот же метод, что и его старший современник: воспитание мышления и чувств молодого поколения, интеллектуальную революцию. И он адресовался к своим сверстникам — этот вектор, избранный благодаря стечению обстоятельств, был правильным в двух аспектах: он развивался в образовательной сфере (о которой столь заботился Раммохан) и апеллировал к юному, «незашоренному» и не зажатому в

тиски догматизма сознанию. Верность метода подтвердила творческая активность дерозианцев. Так, для Радханатха Шикхдара наставления Дерозио были не просто бесценны, но стали тем самым ведущим принципом во всём, что он делал и в чём преуспел в жизни. Ученик писал, что Дерозио «был для него неиссякаемым источником любви к истине и ненависти к греху» [150: 117].

Характерная для творческого меньшинства склонность к адогматическому мышлению и поведению проявилась в преподавательской и журналистской работе Дерозио. По примеру своего учителя Д. Драммонда, он не стал следовать иерархии, ставящей учителя в авторитарную позицию «над учениками», и не только возраст был тому причиной. Чувство собственного достоинства и внутренней свободы побуждали его признавать эти чувства у других, невзирая на социорелигиозные различия. Стилль общения его в Колледже и вне его стен, в «Академической ассоциации», скорее напоминает дружеские беседы и дискуссии времён Европейского Ренессанса, чем порядки в английских учебных заведениях или схоластические дискуссии индийских пандитов. Дерозио-журналист продолжает линию Раммохана Рая, отстаивавшего право на свободу слова; свобода критического высказывания пронизывает все его статьи и дух издаваемых им журналов.

Гуманизм и адогматизм не могли не сформировать творческого подхода в практической деятельности. Неслучайно Дерозио впервые заявляет о себе в сфере художественного творчества, чем предвосхищает будущий расцвет бенгальской литературы со второй половины XIX в. Затем он творчески меняет манеру преподавания литературы и истории в Хинду колледже. Его ренессансная разносторонность, воплощённая в просветительских и правозащитных трудах, по-видимому, могла распространиться на иные сферы, но история не знает солагательного наклона.

Диалог с внутренним и внешним социальным окружением, который выстраивался в сознании Дерозио, позволил ему прийти к мысли о важности преодоления межрелигиозных и межгрупповых границ во имя человеческого достоинства и осуществления человеческих прав.

Наконец, оппозиция Дерозио индуистской ортодоксии — наиболее непримиримому противнику свежих, новационных идей — имела далеко идущие последствия: если в 1820-х гг. сторонниками нововведений и идей Раммохана в бенгальских элитах была небольшая группа инакомыслящих, то после Дерозио число свободомыслящих интеллигентов стало быстро расти. Факт, что дерозианцами и младобенгальцами называют многих выпускников Хинду колледжа вообще, а также тех, кто не были непосредственными учениками Дерозио, говорит сам за себя.

Сурендронатх Банерджи, видный либеральный политик и общественный деятель, стоявший у истоков Индийского национального кон-

гресса, писал о своём отце, известнейшем бенгальском враче Дургачороне Банерджи:

Он относился к поколению, некоторые представители которого сидели у ног Дерозио; подобно первым обращённым нового культа, их отчуждение от веры их отцов было полным и даже воинствующим... Это был тот новый дух, которым был пропитан мой отец... Посреди этого конфликта противоположных сил прошли мои ранние годы, и то, что происходило в моей семье, было символом борьбы и соревнования между Восточной ортодоксией и Западной культурой; и это продолжалось в каждом образованном доме Бенгалии [84: 2].

После смерти Генри Дерозио и кончины Раммохана Рая, казалось, образовался духовный вакуум, но их труды в интеллектуальной и практической сферах успешно продолжили младобенгальцы.

## Глава III

### ДУХОВНЫЙ ВЫБОР МЛАДОБЕНГАЛЬЦЕВ

Влияние Дерозио распространялось различными путями, и в каком бы направлении оно ни присутствовало, оно вело к совершенствованию и улучшению характера. Те, кто происходил из круга, на который он оказал влияние, стали не только выдающимися людьми, но и ещё более выдающимися во всех формах интеллектуального величия — они были замечательны в своей неуклонной честности целей и своей непоколебимой прямоте характера.

*Сурендронатх Банерджи.*

*Из речи, произнесённой в Таун-Холле на собрании, посвящённом памяти Кришномохана Банерджи [134: 25]*

#### I

Встреча младобенгальцев с западной культурой в пространстве английского образования, которое они получали в Хинду колледже, была отправной точкой для духовных поисков. Инаковость западной цивилизации побуждала к сравнению её с собственной цивилизацией, традициями, культурой, к осмыслению своего положения в ней и, разумеется, к особой встрече с самими собой. Общение с Генри Дерозио и последовавшие за обучением у него драматические события создали ситуацию, в которой младобенгальцы оказались Другими в собственном, «родном» культурном — традиционном и ортодоксальном — окружении, так же как был Другим (а впоследствии чужим) их учитель. Оставшись верными ему, ученики предопределили свой духовный выбор: ортодоксальный индуизм был для них неприемлем ни духовно, ни социально; оставалось искать альтернативные основания своей идентичности, и здесь было два пути — религиозно-реформаторский, олицетворением которого было общество Раммохана Рая, и путь обращения в христианство. После отъезда Раммохана в Англию и его смерти в 1833 г. общество быстро утратило своё влияние и вплоть до прихода в эту организацию молодого реформатора Дебендронатха Та-

гора<sup>1</sup> не играло сколько-нибудь заметной роли в духовной жизни Калькутты 1830-х гг. Второй путь — путь христианства — всё более и более привлекал внимание некоторых учеников Дерозио.

Английское образование, благодаря которому бенгальцы знакомы с европейской литературой, культурой и историей, было одним из каналов опосредованного влияния христианства на интеллектуальную и духовную жизнь индийцев. Другим каналом была деятельность миссионеров разных христианских конфессий.

Первые христианские проповедники-католики появились в Индии со времен Великих Моголов в XVI в. В бенгальской местности Хугли португальские католические священники основали церковь; влияние католицизма было довольно ощутимо в Восточной Бенгалии, но к XVIII в. миссионерская деятельность португальцев пришла в упадок [168: 449—450]. Ост-Индская компания покровительствовала англиканской церкви, в Калькутте действовала Шотландская католическая церковь. Первая протестантская миссия в Индии была основана в 1706 г. в Транкебаре лютеранами из Германии, которым покровительствовали датский король Фредерик IV и британские «Общество распространения христианского знания» и «Общество распространения Евангелия».

В начале XIX в. стала заметно расширяться миссионерская и просветительская деятельность протестантских церквей. 10 января 1800 г. миссионер и учёный-лингвист Уильям Кэри вместе с представителями английского Баптистского миссионерского общества Дж. Маршманом и Уильямом Уордом основали в датской колонии Серампур (Шрирам-пур) баптистскую миссию. Помимо евангелизации Миссия занималась переводами Библии на местные языки, изучением бенгальской литературы, изданием бенгалоязычных газет, открывала начальные школы в деревнях, вела активную критику индуистских установлений и институтов — обычая сати, убийства новорождённых девочек, кастовой системы.

Собственно прозелитистская деятельность миссионеров вызывала беспокойство и воспринималась как вызов — и ортодоксальными индустами, и их оппонентами — сторонниками социокультурных новаций. Не столько непосредственная евангелизация, сколько просветительская деятельность миссионеров в основанных ими школах и научные исследования индийской культуры способствовали тому, что бенгальские интеллектуальные элиты ставили перед собою сложные и неоднозначные вопросы о своей культуре, истории, религии и идентичности. Бангалорский священник Т. К. Шадакшари, подчёркивая

---

<sup>1</sup> Дебендронатх Тагор (1818—1905) — религиозный реформатор и общественный деятель, сын Дароканатха Тагора (соратника Раммохана Рая) и отец поэта Рабиндраната Тагора (см.: [40: 39—4665]).



различие целей и устремлений западных миссионеров и британских колонизаторов, пишет, что первые, тем не менее, разделяли идеологию британских империалистов и работали бок о бок с британским правительством: «Протестантская идеология оправдывала экспансию британского империализма как божественное провидение. Британские миссионеры думали, что христианство Запада должно быть перенесено в Индию» [176: 12]. Не считая до поры до времени британское правление нежелательным, признавая его как благотворное, первое поколение сторонников новаций не могло безоговорочно принять идеологическую экспансию миссионеров, особенно — критику индуизма. Христианство как Другая религия настоятельно требовало ответа — и, следовательно, осмысления.

Первым ответом на Вызов христианских миссионеров индуизму была полемика Раммохана Рая, после того как реформатор опубликовал «Заповеди Иисуса» — свой перевод фрагментов четырёх Евангелий, где Христос излагает этическое учение и представления о Боге (см.: [40: 27—33; 59: 124—166, 213—219]). Он предлагал, не отрекаясь от индуистской религиозной традиции, усвоить этику христианства с её идеями любви, милосердия, сострадания, социального служения. Ещё в 1816 г. Раммохан писал:

Следствием моих долгих и непрерывных исканий религиозной истины стало то, что я нашёл наставления Христа наиболее соответствующими моральным принципам и наиболее приспособленными для применения разумными существами, чем любые другие мне известные (цит. по: [102: 71]).

Защищая своё понимание Христа и христианства от нападок миссионеров, Раммохан, тем не менее, высоко ценил их просветительские труды.

В 1829 г. Комитет иностранных миссий Генеральной Ассамблеи Шотландской пресвитерианской церкви<sup>2</sup> выдвинул идею создания собственного миссионерского движения в Индии. Это движение должно будет не просто проповедовать Слово Божие, невзирая на способность индийцев воспринять его и обращаясь к широким массам, но последовательно развивать рациональное мышление потенциальных христиан. Д-р Джон Инглис, один из постоянных координаторов Индийской миссии Шотландской церкви, выразил это устремление сле-

---

<sup>2</sup> Церковь Шотландии (пресвитерианская) — протестантская церковь кальвинистского толка, основанная в период Шотландской Реформации по инициативе проповедника-кальвиниста Джона Нокса (1505 или 1504—1572). В 1560 г. парламент утвердил независимость церкви от юрисдикции папы Римского и одобрил исповедание веры по Кальвину. Церковь неизменно подчёркивает свою преемственность с первыми христианами Шотландии.

дующим образом: «Немногого можно ожидать от простого проповедования необразованному и варварскому народу», поскольку «до тех пор, пока человеческий разум не станет в определённой степени усовершенствован и просвещён, его можно справедливо расценить в этом смысле только как неспособный принять веру Евангелия» [165: 34; 135: 113]. На этот призыв Шотландской церкви с воодушевлением отозвался молодой человек 23 лет — Александр Дафф (1806—1878).

Дафф родился в семье фермера и получил образование в сельской школе, затем изучал теологию и гуманитарные науки в Университете Св. Андрея. В августе 1829 г. он принял сан священника и отправился в Индию. Благополучно пережив два кораблекрушения, Александр Дафф ступил на индийскую землю в Бенгалии в 1830 г. «Дух рационального кальвинизма, появившегося в период Шотландского Просвещения, поддерживал уверенность Даффа в том, что образование, просвещение и цивилизация — это необходимые условия для прямого евангелизма», — отмечает Д. Б. Форрестер [173: 4]. Прежде всего он ознакомился с преподаванием в бенгальских школах и решил, что круг предметов должен быть расширен, а преподавать следует не на местных языках, а на английском<sup>3</sup>. Образование должно было создать более благоприятные условия для проповеди христианства в Индии, нежели те, что существовали в начале 1830-х гг.

В первые же месяцы Дафф увидел, как медленно продвигается евангелизация местного населения Бенгалии традиционными методами миссионеров. Проповедь христианства на бенгали обращена преимущественно к низшим слоям общества и не имеет особого успеха — и не только в Бенгалии, но во всём Индостане, где есть миссии. Друг Даффа миссионер Лакруа утверждал, что после пятидесятилетней работы он не уверен, что обратил хотя бы одного, а аббат Дюбуа<sup>4</sup> пришёл к убеждению, что обратить индусов невозможно [119: 57]. Об этом говорил и Раммохан Рай, констатировавший отсутствие реальных

---

<sup>3</sup> Вопрос о языке, на котором должно вестись преподавание в индийских школах и колледжах, — один из самых острых и дискуссионных в истории Бенгальского Возрождения. Необходимость обучения на родном языке отстаивали Раммохан Рай, Ишшорчондро Биддешагор, Оккхойкумар Дотто и другие, и они же признавали важность английского языка как главного канала освоения науки и культуры Запада. Рабиндранат Тагор доказывал необходимость постепенного перехода к английскому языку, чтобы дети, родившиеся в Индии, говорящие и думающие на восточных языках, сначала осваивали родной язык.

<sup>4</sup> Дюбуа Жан Антуан (1765—1848) — французский католический миссионер, долгое время проповедовавший в Индии. Он считал, что успех миссионерской работы не в последнюю очередь зависит от знания особенностей культуры и образа жизни местного населения, и постоянно изучал специфику традиционного индийского общества.

результатов миссионерской проповеди [154: iv, 881]; он считал, что главной причиной является неспособность миссионеров вразумительно объяснить индийцам тонкости своего учения и догматики — даже образованным слоям, не говоря о низших.

Доктрины, которые миссионеры защищают и проповедуют, меньше согласуются с разумом, нежели те, которые исповедуют мусульмане, а в некоторых положениях равно абсурдны, как и народная индусская вера. Следовательно, невежественному народу нет нужды менять воду Ганги на кровь Бога как очищающее средство [154: iv, 881—882].

С другой стороны, наблюдательный Дафф заметил признаки интеллектуального брожения в умах бенгальской молодёжи, принадлежащей к образованной элите. Он вспоминал, каким страстным стремлением к английскому образованию отличались молодые люди Калькутты и в каких своеобразных формах это проявлялось.

Они преследовали нас на улице. Они даже распахивали дверцы наших паланкинов и изливали свои мольбы со страдальческим и серьёзным выражением лица, способным смягчить даже каменное сердце. В самом жалобном и патетическом тоне они оплакивали своё невежество. Они умоляли об «Английском чтении», «Английском знании». Они постоянно взывали к сочувствию «Инграджи<sup>5</sup>», или англичан, обращаясь к нам в стиле восточного преувеличения как к «великому и неизмеримому океану всех высоких качеств, которые только можно себе вообразить», поскольку мы «приехали так далеко, чтобы учить бедных невежественных бенгальцев». И затем на ломаном английском некоторые из них говорили: «Меня хороший юноша, о, возьмите меня», а некоторые: «Меня хотеть читать ваши хорошие книги, о, возьмите меня», а иные — «Меня знать ваши заповеди, ты не будешь иметь никаких других богов перед Меня, — о, возьмите меня», — и все вместе, в заключительной мольбе: «О, возьмите меня, и я молиться за вас!»<sup>6</sup> [165: 137—138; 150: 93].

Социально-реформаторская деятельность Раммохана Рая, недавняя отмена сати и основание общества открывали новые перспективы развития, и Дафф по совету друзей встретился с «Индийским Эразмом» и поделился с ним своими планами распространения образования в Индии. Раммохан сказал Даффу:

Всякое истинное образование должно быть религиозным, поскольку его целью является не только передача информации, но регулирова-

---

<sup>5</sup> И н г р а д ж и (вариант: ингрези/ангрези) — бенгальское слово, обозначающее англичанина.

<sup>6</sup> Есть сведения, что таким путём, умоляя на ломаном английском принять его, в Хинду колледж попал Рамтану Лахири: у его родителей не было средств платить за обучение сына.

ние и развитие всех сил ума, эмоций сердца и работы сознания (цит. по: [147: 41—42]).

Инициатива Даффа по созданию школы встретила поддержку реформатора, который после переезда «Брахмо Самаджа» в новое здание предоставил молодому священнику помещение в доме «Феринги» Комола Бошу на Верхней Читпор Роуд в Джорашанко<sup>7</sup>. В этой школе Дафф воплотил свою идею о том, что образование для индийцев должно объединять изучение текстов Библии и обучение естественным и гуманитарным наукам, приближающееся к университетским стандартам. Колледж Даффа предлагал вестернизированный курс, о котором мечтали «англицисты»; сам миссионер преподавал в нём этику, психологию и химию.

Дафф придерживался «теории социального фильтра для низших слоёв», в которой был элемент социального эксклюзивизма, и его школа ориентировалась на интересы средних и высших слоёв индийского общества. Западное образование становилось «лифтом» для их социального продвижения, но не для простых индийцев. Последним будет довольно, по мысли Даффа, узнавать о христианстве на своём родном языке.

Основанный миссионером Колледж Шотландской церкви, в который со временем превратилась его школа, был живым воплощением идеи Томаса Бабингтона Маколей — видного британского чиновника, правоведа, историка и писателя. Маколей был убеждён в необходимости распространения в Индии английского образования, которое позволит индийцам усвоить достижения западной науки и культуры, и достаточно жёстко, с очевидных европоцентристских позиций, критиковал ориенталистов, ратующих за всемерное сохранение традиционных форм образования. В 1935 г. Маколей писал:

Я никогда не встречал среди них (ориенталистов. — *Т. С.*) никого, кто смог бы отрицать, что одна полка хорошей европейской библиотеки ценнее, чем вся местная литература Индии или Аравии. Существенное превосходство Западной литературы, таким образом, полностью признано теми членами Комитета<sup>8</sup>, которые поддерживают ориенталистский план образования [166: 597].

Маколей не отрицал эстетической ценности восточных литератур, но убеждал оппонентов, что для освоения современных наук восточные языки не приспособлены, и индийцам требуется научиться ино-

---

<sup>7</sup> В 1936 г. школа переехала в дом Горачанда Бойшакха в Горахатто, и в течение 1837—1839 гг. при поддержке чиновников Компании и калькутского Магистрата для неё построили новое здание.

<sup>8</sup> Имеется в виду Главный комитет по общественному обучению.

странным европейским языкам, освоить язык естественных и социальных наук, только тогда они будут способны рационально обустроить свою жизнь. Красноречивый пример действенности предлагаемого им метода Т. Б. Маколей видел в истории послепетровской России, где возник «большой класс образованных людей», способных служить своему государству и по интеллектуальному уровню равных лучшим представителям высших кругов Лондона и Парижа. «Языки Западной Европы цивилизовали Россию, — доказывал Маколей. — Я не сомневаюсь, что они сделают для индуса то же самое, что они уже сделали для татарина» [166: 599]. В одном Маколей поддерживает «ориенталистов» Комитета: в стремлении возможно шире распространять образование среди народов Индии. Он указывает на невозможность сделать это «ограниченными средствами» Правительства Ост-Индской компании и предлагает идти другим путём:

*Мы должны сейчас сделать всё от нас зависящее, чтобы сформировать класс, который сможет быть посредником между нами и миллионами, которыми мы управляем; класс людей, индийцев по крови и цвету кожи, но англичан по вкусам, воззрениям, моральным убеждениям и интеллекту<sup>9</sup>. Именно этому классу мы сможем предоставить дело усовершенствования местных наречий этой страны, обогатить эти языки научными терминами, позаимствованными из западной терминологии, и вывести их на уровень средств, подходящих для передачи знания большей массе населения (курсив мой. — Т. С.) [166: 601].*

Маколей, по сути, предсказывает развитие событий в культуре Индии на более чем вековой период. Освоение английского языка и западных наук для представителей творческого меньшинства становилось импульсом создания научных и художественных произведений на родном языке, что параллельно развивало литературный язык и его возможности в выражении инокультурных и научных реалий и транслировало новые идеи всем, кто, владея новоиндийскими языками, не знал английского. В этом смысле и Дафф, и Маколей, несмотря на элитистский приоритет своих проектов, открывали один из путей социальной модернизации Индии, за которую до них ратовал Раммохан Рай.

---

<sup>9</sup> До этого места обычно цитировалось заключение знаменитой «Minute on Education» («Заметка об образовании») Маколей в отечественных изданиях — в качестве подтверждения «цели колонизаторов» — «оторвать образованные слои индийского общества от народа и национальной культуры» ([6: 86]; см. также: [25: 255] и т. д.). Подобное цитирование, изъятое из контекста, существенно обедняло картину социокультурного развития Индии XIX в. и порождало односторонние трактовки. Важные фрагменты «Заметки об образовании» Маколей читатель найдёт в приложении к нашей книге.

Но образование для Даффа было лишь средством, первой ступенью его цели — «сокрушить власть брахманизма и христианизировать высококастовых индусов» (Т. Эдвардс) [119: 56]. Именно к последним — брахманам, вайдья и каястха — он решил обращать свою проповедь, надеясь разрушить мощь традиционной брахманистской версии индуизма. «Вероятно, ни один миссионер до этого момента и после не вызвал такой организованной оппозиции со стороны калькуттской элиты, как Дафф, — отмечает Д. Кофф. — Его целью, которая захватила его настолько, что довела до одержимости, было обращение всего города Калькутты, население которого — 2 миллиона — было вдвое больше его родной Шотландии» [131: 260].

Первую группу для обучения в школе Даффа помог набрать Раммохан Рай. Пятеро индусских мальчиков из калькуттских семей на первом же уроке получили от священника Евангелие и зашептались. Раммохан, присутствовавший в классе, сказал им:

Христиане, как, например, доктор Хорас Хэйман Уилсон, изучают индусские шастры<sup>10</sup>, и вы знаете, что он не сделался индусом. Я сам прочитал весь Коран и перечитываю его снова и снова, и разве это сделало меня мусульманином? Нет. Я изучил всю Библию, и вы знаете, что я не христианин. Почему же тогда вы боитесь это читать? Читайте и вырабатывайте своё мнение [102: 279].

Раммохан был сторонником неортодоксального изучения священных книг различных религий и считал важным знакомство индусов с этикой Евангелия. Дафф же, со своей стороны, опробовал испытанный метод чтения Священного Писания и внедрения его в сознание слушателей — метод, предложенный ещё Джоном Ноксом. Затем Дафф стал читать лекции по проблемам религии для калькуттской молодёжи и предлагал им моральные и интеллектуальные упражнения на основе псалмов и других библейских стихов, следуя методу своих соотечественников Джона Вуда и Дэвида Стоу [119: 60—61].

Считая, что влияние Дерозии подготовило почву для работы Даффа, Пьер Фаллон сравнивает Раммохана Рая с Эразмом, самого Дерозии — с Пико делла Мирандола, а Даффа — с Игнатием Лойолой [168: 454]. Это сравнение в известной степени удачно: Дафф умел сразу расположить к себе собеседника, но также мог жёстко, вполне в кальвинистском стиле, доказывать свою правоту и критиковать индуизм в своих выступлениях и книгах.

Пять лет — до 1835 г. — он интенсивно проповедовал, читал лекции и обучал западным наукам, ему удалось обратить в христианство

---

<sup>10</sup> Ш а с т р ы — индийские тексты по различным отраслям знаний; в настоящей книге под шастрами обычно подразумеваются *дхармашастры* — законодательные сборники с правовыми предписаниями.

ряд высококастовых индуистов, но затем по состоянию здоровья Даффу пришлось вернуться в Шотландию. На родной земле он продолжал свою проповедь о необходимости обращения индусов, к тому же он уже мог говорить об успехе своей миссии. С 1840 г. Дафф снова работает в Индии, основывает школы, миссии, обучает новообращённых для священнического служения.

Время от времени навещаясь в Англию, Дафф выступает в качестве эксперта по вопросам образования в комитетах британского парламента, и его идеи немало способствуют решению лорда Халифакса и генерал-губернатора Калькутты маркиза Дальхузи развивать начальное и среднее образование, основывать женские школы в Индии. Заслуги Даффа на ниве теологии были высоко оценены, Абердинский университет присвоил ему степень доктора богословия, а Нью-Йоркский университет — степень доктора права. Но на ниве просвещения действия Даффа были более эффективны, нежели его прозелитистские труды. Вместе в Дароканатхом Тагором он принял участие в основании Калькуттского медицинского колледжа <sup>11</sup> в 1835 г., а позже отдал много сил основанному в 1857 г. Калькуттскому университету — разработал систему экзаменационных испытаний, немало способствовал изучению в его стенах естественных наук. В 1863 г. сэр Чарлз Тревелиян <sup>12</sup> предложил Даффу пост вице-президента Калькутт-

---

<sup>11</sup> Медицинский колледж в Калькутте — первое в Индии учебное заведение, дающее специализированное образование в этой области. Инициатива открытия исходила от Правительства Компании, прислушавшегося к мнению Комитета, который изучил состояние медицинского образования и предложил в итоге основать колледж для подготовки врачей и хирургов по западной модели, с преподаванием на английском языке. Позже было предложено отбирать лучших студентов и отправлять их в Англию для совершенствования на высшем уровне. 28 января 1835 г. Совет при генерал-губернаторе принял решение отменить медицинские классы в Калькуттском медресе и Санскритском колледже и основать Медицинский колледж, контролируемый Главным комитетом по общественному обучению. Он был открыт 1 июня 1835 г. [156: 156—157]. В 1836 г. впервые в Индии бенгальский студент Модхушудон Гупто произвёл анатомирование человеческого трупа на практическом занятии по анатомии в Колледже [36: 164], что было прорывом в преодолении запрета на прикосновение к мёртвому телу для представителей высших каст (традиционно это рассматривалось как серьёзнейшее ритуальное осквернение).

<sup>12</sup> Тревелиян Чарлз Эдвард (1807—1886) — британский политический деятель, губернатор Мадраса (1858—1860), основатель Британской гражданской службы. Благодаря блестящему знанию восточных языков с 1826 г. Тревелиян был принят на службу в Ост-Индской компании в Бенгалии. Вместе с Т. Б. Маколеем был сторонником развития в Индии английского образования и немало способствовал распространению европейской литературы

ского университета, но проповедник по состоянию здоровья отказался от этой чести и в возрасте 57 лет покинул Индию.

Жизнь и труды Даффа — прекрасная иллюстрация взаимообусловленного воздействия христианства и просвещения на сознание творческого меньшинства Бенгалии, на общественную мысль и практику Бенгальского Ренессанса. Стремление Даффа способствовать сознательному восприятию индийцами Христовой веры обернулось продвижением европейского рационально-научного знания и развитием представлений о здоровой социальной жизни в соответствии со здравым смыслом и этическими принципами и развитием научно-критического подхода к актуальной действительности. «Он не сокрушил брахманизм, и высококастовые индусы до сих пор — не христиане, — заметил Т. Эдвардс. — Что он свершил — так это воздействовал христианскими доктринами и христианской этикой на умы своих учеников в миссионерских школах и колледжах, познакомил их с литературой и мыслью Англии и предоставил всему этому действовать» [119: 56]. Миссионерский успех Даффа был ничем не больше успеха любого другого пламенного проповедника в Индии, однако роль его в развитии младобенгальской мысли серьезнее, нежели скандально-громкий резонанс его прозелитизма.

## II

В 1830 г. в письме от 15 октября Дафф говорит о младобенгальцах: «Более продвинутые молодые люди в самом деле, хотя и не открыто и прямо, отбросили индуизм и погрузились в прямую противоположность — безграничный скептицизм» (письмо от 15 октября 1830 г.) (цит. по: [173: 5]), однако он предвидит, что они могут изменить будущую судьбу Индии, если ему удастся их перевоспитать. Поэтому Д. Б. Форрестер считает, что Дерозио подготовил почву для обсуждения идей шотландского Просвещения и их влияния на своих учеников, но его работа должна была быть завершена, что и сделал Дафф, уверенный в важной роли дерозианцев [173: 5].

Неудивительно, что после отставки Дерозио Дафф организовал свои лекции для молодёжи на темы из шотландской пресвитерианской теологии и после каждой лекции устраивал дискуссии. На любой вопрос миссионер стремился дать ответ, но его действия, равно как и речи, встречали скептическое отношение аудитории. Журнал «Enquirer» («Исследователь») в марте 1832 г. сообщал, что на лекциях Даффа о христианстве индусы появляются редко, аудитория пустует, чаще можно видеть евразийцев и европейцев:

---

и науки. В книге «Об образовании для народа Индии» (1838) Тревельян рассматривает деятельность правительства Компании в этой сфере.



Индусы — и мы не знаем, почему — в большинстве своём отказались слушать преподобного джентльмена.

Автор обзора в журнале сообщал:

Мистеру Даффу очень нравится выражение «болезнь (тех, кто отличен от него по религии) *в сердце, а не в голове*», но до сих пор каждый видел, что сам он руководствуется больше энтузиазмом, нежели строгим суждением.

По степени нетерпимости в обзоре Даффа сравнивали с индуистами, преследующими вероотступников, отмечали его «диктаторский тон» и склонность объявлять не верующих в его систему в упрямстве и преступной слабости (цит. по: [119: 93—94]). Методы и манера изложения явно не встретили энтузиазма у дерозиянцев.

Еженедельник «Enquirer» в мае 1831 г. основал один из талантливых учеников-друзей Генри Дерозии — Кришномохан Банерджи (Бонддопаддхай, 24 мая 1813 г. — 1885 г.). Он родился в семье небогатого ортодоксального брахмана-кулина из Нобограма. Его отец Джибонкришно ко времени рождения сына перевёз семью в Калькутту. Мать Кришномохана была очень благочестива и строго соблюдала все религиозные обряды, особенно касающиеся кастовой чистоты. Мальчик вырос в атмосфере религиозной ортодоксии.

С ранних лет Кришна унаследовал интерес к санскритской литературе от деда Рамджоя Биддебхушона, который был влиятельным и сведущим пандитом. В возрасте шести лет Кришну отдали в начальную школу, открытую в калькуттском районе Тхантханге Дэвидом Хэйром, а позже в Английскую школу в районе Потолданга (впоследствии известную как школа Хэйра). Его обучение оплачивало Калькуттское школьное общество. Мальчик был очень способен к наукам, учился с большим воодушевлением, и его неоднократно награждали призами за успехи.

В феврале 1824 г. в возрасте одиннадцати лет Кришномохан был переведён в Хинду колледж, где одновременно стал посещать занятия в недавно открывшемся Санскритском колледже. В Колледже Кришномохан присоединился к Академической ассоциации и стал другом Дерозии. Харихар Дас пишет, что на осознание Кришномоханом жестокости установлений индуизма повлияли впечатления ранней юности — женитьба в возрасте 15 лет (1828) и аскетические ограничения, которым ежедневно следовала его овдовевшая мать. Она была убеждена, что это необходимо, дабы умилостивить божество, поскольку смерть забрала её мужа. Это заставило Кришномохана осмыслить само понятие божества, прийти к заключению, что нет никакого Бога, и стать атеистом [104: 138]. В 1829 г. по окончании Колледжа Кришномохан стал работать помощником учителя в школе Хэйра в Потолданге.

Однажды (23 августа 1831 г.) в отсутствие Кришномохана в его комнате собрались друзья; они принесли с собой ростбиф, часть порций съели, а несколько кусков бросили в проходившего мимо дома брахмана с криком «Говядина, говядина!». Вернувшись домой Кришномохану осталось лишь пожинать плоды этой выходки. Употребление в пищу мяса коровы — священного животного индуизма — считается страшным грехом, и оскорблённый брахман вместе с толпой разъярённых соседей грозился изгнать семью Бонддопаддхай из общины, если они не выгонят сына из дома [134: 4]. О случае немедленно написали бенгальские газеты. Кришномохан, изгнанный из родительского дома, больше никогда туда не вернулся. В школе Хэйра его отправили в отставку — вместе с его другом Рошиккришно Малликом. «Я думаю, что вы уже, должно быть, слышали об обстоятельствах обеда двух учителей из школы Потолданга, — писал 2 сентября 1831 г. Радхаканто Деб в Калькуттское школьное общество, — и, соответственно, желаю знать, приняли ли вы решение уволить этих утративших касту учителей из школы или же позволить им развращать индусских учеников» [150: 133—134]. Дэвид Хэйр не был согласен с увольнением способных учителей, но его мнением пренебрегли [134: 4—5].

После этого случая Кришномохан на страницах еженедельника «Enquirer» начал жёсткую критику индуизма и в ноябре 1831 г. опубликовал пьесу «Гонимый, или драматические сцены, иллюстрирующие настоящее состояние индусского общества». Это была первая англоязычная индийская пьеса в западном стиле. «Будь эта драма написана на бенгали, — пишет литературовед Шукумар Шен, — возрождение (regeneration) не было бы задержано почти на четверть века [161: 185]. Сюжетом послужил тот самый случай изгнания из дома за употребление мяса и вина, который пережил автор. Индус Мохадэб, узнав об отступлении сына от правил ритуальной чистоты, пришел в ужас: «Что за бесчестье для нашей семьи! Мой дед, как мне рассказывали, строго соблюдал все наши священные законы. Мой отец никогда не прикасался к пище, не омыв ног брахману... О я несчастный! Прочему я не умер, прежде чем услышал об этом?.. О небеса! Смерть была бы сейчас благом для меня!» (цит. по: [134: 34]). Эмоциональная реакция сменяется требованием опровергнуть инцидент. Главный герой пьесы Банилал отвечает, что никогда не был способен лгать и не будет отрицать свершившийся факт, поскольку ложь противна гуманности, философии и человеческой природе. Тронутый страданиями отца, он оказывается перед выбором: солгать, чтобы сохранить спокойствие родителей, или сказать правду, чтобы не погрешить против Истины.

Духовная борьба, которую переживает герой, — это борьба между старым и новым, между суеверием и знанием. «Сюжет драмы был его личной проблемой, которая также была и самой острой проблемой, с которой столкнулись юноши, получившие английское образование;

она показала растущее и непримиримое воздействие европейски образованного, просвещённого сознания на инертный консерватизм ортодоксального общества», — подчёркивает Шукумар Шен [161: 185].

«И это — последствия знания? Этот конфликт отца и сына? Всевышний был мудр, когда запретил человеку вкушать запретного плода, — размышляет Банилал. — Что? Разве знание породило всё это? Разве человек, отказываясь от предрассудков, попадает в такую сложную ситуацию?.. Разве образование ослепляет наши чувства и делает нас безразличными к нашим братьям и сёстрам? Разве знание делает нас безразличными к спокойствию отца?» [134: 35]. Вплетение библейского мотива в пьесу о состоянии бенгальского общества показательно: молодой индуист оперирует категориями иудеохристианской религиозной традиции и вместе с тем говорит о значимости рационального знания, которое как таковое не могло породить конфликт между современностью и ортодоксией. При всей трудности нравственного выбора поступками Банилала движет идея превосходства Истины над обстоятельствами и эмоциями. «Отец против Истины!.. Истина приходит и укрепляет наши чувства. Истина не позволяет нам уступить отцовскому крику и материнским причитаниям... пусть над ними восторжествует Истина» [134: 35]. Скандал в семье венчает давнюю неприязнь юноши к индуизму: «Когда знание начало своё триумфальное шествие, индуизм должен с треском рухнуть. Реформация должна прийти и возбудить в пламенных сердцах усердие людей» [134: 35—36]. Вместе с друзьями Банилал решает действовать во имя Реформации, чтобы избавить общество от невежества, изуверства и предрассудков с помощью разума и просвещения.

Реформация, избранная героями пьесы как дело их жизни, — это уже не реформация индуизма для очищения его от предрассудков, суеверий, изуверских обычаев, не преобразование религиозной и социальной системы индуистской общины в соответствии с идеями Раммохана Рая. Индуизм «должен с треском рухнуть», поэтому реформация относится не к религии, но к социальной системе, это преобразование в соответствии с Истиной. Автор пьесы при этом, равно как и его герой Банилал, — *не атеисты*, и Истина *тождественна* Богу (Всевышнему, к которому обращается Банилал). Присутствие скрытого христианского мотива<sup>13</sup> в выборе героя пьесы отражает духовные искания самого Кришномохана.

---

<sup>13</sup> «Кто любит отца и мать более, нежели Меня, не достоин Меня... и кто не берёт креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф. 10: 37—38) и «И всякий, кто оставит дома, или братьев и сестёр, или отца и мать, или жену, или детей, или земли ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19: 29).

«Драматические сцены, иллюстрирующие настоящее состояние индусского общества», содержали яркие диалоги, в частности, сатирический эпизод, в котором два брахмана раскрывают свои вполне утилитарные интересы, — художественное преобразование антибрахманской полемики Раммохана Рая.

*Торколонкор.* Быть брахманом — великое блаженство! Не так ли, Бидхобагши?

*Бидхобагши.* Не так ли? Ха-ха! Кто, кроме дьявола, настолько разжиреет от щедрот других? <...> Они ничего не понимают в том, какую шутку мы с ними сыграли. Глупцы, они обожают нас, они поклоняются нам, они пьют воду, пролитую при мытье наших ног!.. Какие же они ослы!

*Торколонкор.* Больших скотов не видел мир! Они зовут нас богами, как если бы у нас было больше рук или носов, чем у других людей. О, как я хочу, чтобы эти ослы продолжали соблюдать все эти предрассудки!

*Бидхобагши.* Лучше всего для нас будет, если они будут, как прежде, суеверны, но пусть наши карманы всегда будут полны — всем тем, что нам нужно. ... Что мы знаем о том, почему нас так уважают и почитают? Не из-за каких-то наших качеств — ведь их у нас нет. Единственно из-за того, что совершили наши предки, — ради того, чтобы у нас было это влияние. Они распространили чувство уважения к святости брахманства, которое люди усвоили и которое сейчас служит нам хорошую службу (цит. по: [134: 33]).

Этот фрагмент пьесы «Гонимый» замечательным образом продолжает тему, появившуюся пятнадцатью годами ранее в другом тексте:

Скрывая ваши священные книги от вас, брахманы постоянно учат вас следующим образом: верьте во всё, что мы ни скажем вам, не изучайте и даже не прикасайтесь к вашим священным книгам, совершенно забудьте о своих мыслительных способностях; какими бы принципами мы ни руководствовались, смотрите на нас как на земных богов, смиренно почитайте и умилостивляйте нас, жертвуя нам большую (если не всю) часть вашего имущества [154: I, 71].

Так в 1816 г. Раммохан писал о брахманах в предисловии к своему переводу Иша-упанишады на бенгали и английский.

Брахманы, поддерживающие суеверия и невежество из прагматических соображений, самим своим поведением в пьесе Кришномохана отрицают святость института брахманства. Неудивительно, что герой, прикоснувшийся к знанию и Истине, не может не испытать сомнений во *всей* религиозной системе индуизма, а не только в отдельных его установлениях. С юношеским максимализмом автор пьесы убеждает в необходимости *сломать всю систему* как тормозящую развитие, скрывающую истину и человечность. Максимализм Кришномохана и его друзей особенно очевиден в сопоставлении со зрелыми размышле-

ниями их старшего современника, не желавшего до основания разрушать индуизм. У Раммохана Рая была позитивная программа изменений в институтах и вероисповедных основах своей религии, младобенгальцы же предлагали от них отказаться, за что и прослыли в историографии радикалами. Чтобы прийти к позитивной программе, требовался решительный выбор.

Действия Кришномохана Банерджи и его друзей только разжигали возмущение охранителей индуизма. Ишшорчондро Гупто в «Шомбад Пробхакор» (19 ноября 1931 г. — как раз после выхода в свет пьесы «Гонимый»), не выбирая выражений, оскорблял Кришномохана Банерджи и Генри Дерозио:

*Кришна-феринги опубликовал маленький журнальчик под названием «Индусская молодёжь» («Hindu Youth»). Но какой вред может нанести индусам феринги Кришно Мучи? Какой вред он может нанести своей правой рукой — «Enquirer'ом»? Если он рассчитывает досадить индусской религии своим детским журнальчиком, тогда пусть Бондо пытается изо всех сил. Но мы думаем, что детский журнальчик — это не замысел Бондо, а всецело работа этого бесстыдника Дразо. С тех пор как он почувствовал, что его «Восточная Индия» и «Enquirer» не дают результатов, он сейчас же поставил на службу мышонка-бахадур, чтобы работал... Но ты, феринги Дразо, друг мой, ты бросил вызов, чтобы вся твоя группа боролась против дхармы. Чёрных бенгальцев тебе не побороть! (цит. по: [90: 144—145]).*

Лозунг «Долой ортодоксию!» в 1831 г. обозначил протест против индуизма, но и миссионерская проповедь христианства не вызывала доверия. Кришномохан Банерджи вспоминал, как вечерами он бродил с друзьями по калькуттским улицам, чтобы показать, что миссионеры претендуют на распространение Евангелия, не умея правильно произносить бенгальские слова и точно употреблять термины и фразы; это должно было сделать миссионеров посмешищем и вызвать к ним ненависть [150: 97]. Такая лингвистическая аргументация сама по себе свидетельствует об обстоятельном знакомстве Кришномохана и его друзей с текстом Евангелий на английском языке, но, с другой стороны, не затрагивает глубинных смыслов проповедуемого вероучения. В христианстве не видели адекватной альтернативы ортодоксальному индуизму; единственное, что вызывало доверие младобенгальцев, — разум, восстающий против традиционализма. Их культовой книгой была «Эра разума» Томаса Пэйна<sup>14</sup>. Александр Дафф с неудовольст-

---

<sup>14</sup> Спрос на труды Томаса Пэйна в Калькутте был высок. Один книготорговец заказал 100 экземпляров и собирался продавать «Эру разума» по цене в одну рупию за книгу, но спрос оказался так велик, что он продавал её за 5 рупий, а некоторые студенты Хинду колледжа предлагали ему 8 рупий. Фраг-

вием констатировал: «Здесь снова воскрес злой гений Пэйна. Фрагменты из его „Эры разума“ часто дословно переводятся на бенгали и помещаются в местных газетах» (цит. по: [150: 97]).

Дафф стал приходить на заседания Академической ассоциации ещё до отставки Дерозио, и ничто не могло поколебать его уверенности в правильности избранного пути. Он неизменно приглашал присутствующих на свои лекции о теологии в духе вероучения Шотландской церкви. По окончании лекций, искусно выстроенных, по его собственным словам, в расчёте на аудиторию «язычников-юношей, чьё самознание уже раскрыто благодаря знакомству с европейской литературой и наукой» [173: 5], Дафф устраивал дискуссии, чтобы ни одно из возражений слушателей не осталось без внимания. Стратегия Даффа включала прямую конфронтацию и опровержение базовых идей Дерозио, обращение ключевых фигур и постепенное проникновение христианских идей через этих новообращённых в общество как таковое, — отмечает Д. Б. Форрестер. — Христианство не восторжествует внезапно, и индивидуальные обращения, происходящие в целом сообществе, не менее важны в его схеме, чем постепенный подрыв индуизма через восприятие христианских идей» [173: 6]. Приходя на лекции, младобенгальцы были критически настроены в отношении любых аргументов Даффа, не согласующихся с разумом и здравым смыслом, но молодой проповедник, абсолютно уверенный в рациональности своей теологической традиции [173: 4], успешно парировал их доводы. Понимал он и максималистский пыл дерозианцев, — он немногим был их старше, и им двигали мотивы, сходные с мотивами их учителя, но имеющие чётко обозначенные религиозные цели. К тому же ему импонировали и патриотические чувства оппонентов, озабоченных судьбой Индии. Неудивительно, что после смерти Дерозио некоторые из его осиротевших учеников искали опоры в общении с Даффом. И первым был Кришномохан.

Кришномохан вспоминал:

Я был совершенно безразличен к Богу, в то время как Он, милосердный Отец, не забывал обо мне. Хотя я и пренебрёг им, он проявил ко мне сострадание, и без моего ведома или склонности, так сказать, сложившиеся обстоятельства побудили меня устремиться к Нему [134: 5—6].

Разрыв с семьёй и скитание по временным пристанищам, необходимость зарабатывать на жизнь, разлука с юной женой Биндубашины, которую тесть забрал домой и не позволял видеться с мужем, ostracism со стороны общины, затем смерть учителя и друга — все эти об-

---

менты книги были переведены на бенгали и опубликованы в газетах [150: 96—97].

стоятельства сделали Кришномохана искателем религиозных истин, и атеизм был забыт. Предоставим слово самому Кришномохану:

Мистер Дафф принял меня с христианской добротой и расспросил подробно о том положении, в котором все мы оказались... Преподобный джентльмен с великим спокойствием и самообладанием сказал, что, поистине, меня нельзя винить в том, что я не верю в христианство, поскольку я ничего о нём не знаю; но я определённо виноват в серьёзном пренебрежении изучением его свидетельств и доктрин (цит. по: [134: 6]).

На Кришномохана огромное впечатление произвёл призыв *изучать* христианство, и он решил, что «ничто иное, кроме определения предмета религии, не принесёт мне мира и утешения» (цит. по: [134: 6]).

На собраниях в доме Даффа Кришномохан стал завсегдатаем, но продолжал сомневаться в ряде догматов — в частности, в Искупительной жертве Христа и догмате Троицы. Эти же догматы оспаривал в полемике с миссионерами Серампура Раммохан Рай, однако его так и не смогли убедить [59: 134—136, 161—163]. Кришномохан не находил Искуплению естественного причинного объяснения, а в догмате Троицы его смущало, что «всемудрый Бог творит чудеса ради них самих» [134: 7]. Он также не мог понять, зачем требуется крещение, чтобы стать христианином, — так же как в дальнейшем его приводило в замешательство существующее разделение христианства на множество церквей.

28 августа 1832 г. крещение в Англиканской церкви принял близкий друг Кришномохана по Колледжу Махешчондро Гхош<sup>15</sup>. «Душа моя насквозь пронзена ужасными размышлениями и страшной тревогой, как если бы её пытали и резали на куски», — признавался Махешчондро Даффу незадолго до крещения. А 17 октября 1832 г. Александр Дафф совершил обряд крещения над Кришномоханом, который «по милости Св. Духа смог отринуть все сомнения и увидеть путь спасения в искупляющей смерти Божественного Спасителя» [134: 7]. Событие это вызвало новый скандал в калькуттском обществе. Если уход Кришномохана из дома сделал его изгоем, то, приняв христианство, он сам отверг изгнавшую его общину вместе с её религией и образом жизни.

Каких только оценок не вызвало крещение Кришномохана! Александр Дафф вспоминал:

---

<sup>15</sup> Махешчондро Гхоша современники характеризовали как «самого одухотворённого юношу». Его крещение было совершено преп. Т. Делтри (впоследствии епископ Мадраса). Махешчондро прожил недолгую жизнь и умер в 1837 г. Кришномохан отслужил по нему заупокойную службу в той же церкви, где его друг принял крещение.

Его крещение сделалось темой обсуждений и споров в каждой группе, которая собиралась на улице или на рынке, в каждом кружке, расположившемся в тени, чтобы уберечься от полуденного солнца, в каждой школе и в каждом семейном кругу. Сотни, даже тысячи крещёных из низших каст или неграмотных слоёв в целом не вызывали и толки того душевного переполоха и исканий, которые тогда проявились во всех классах [150: 125].

Даже свободомыслящий брахмоист и друг Раммохана Рая Дароканатх Тагор приписал обращение Кришномохана «мясу и вину», не задумываясь о рациональных и духовных мотивах этого поступка.

Исследователи по-разному объясняют этот факт. Шиширкумар Дас считает, что с христианских позиций Кришномохану было легче рационализировать своё негодование против индуистской ортодоксии и атаковать своих врагов [105: 51—53]. Д. Кофф видит в этом переходе кризис идентичности и следствие эмоционального и интеллектуального отчуждения англизированного интеллектуала от собственного культурного окружения [131: 263]. Орбиндо Поддар также видит в этом кризис идентичности, подобный тому, который пережил Раммохан Рай. «Преследования — с одной стороны, любовь к рационализму и потребность в религиозном укрытии — с другой стороны, побудили его стать христианином, но он никогда не хотел утратить свою идентичность ни как бенгалец, ни как индеец» [150: 128]. Т. В. Филипс, соглашаясь с тем, что вопрос идентичности играл некоторую роль в обращении, не считает достаточными ни социальные трудности, ни одиночество, ни желание бороться с индуизмом. Это был, по мнению учёного, также личный кризис, кризис отчуждения от самого себя, и Евангелие подсказало ему путь и социального, и личного спасения [134: 10—11].

Кришномохан Банерджи сделал духовный выбор. Он, как и многие его молодые современники, испытал особое состояние, которое, по мысли Ж.-Б. Дюрозеля, заставляет людей идти на риск, вплоть до готовности рисковать своей жизнью во имя изменений — «ощущение невыносимости» [116: 309—313] — в данном случае невыносимости социорелигиозного устройства индуистской общины, невозможность оставаться в ней, сохраняя чувство собственного достоинства, жажда Истины и свободы, жажда справедливости и рациональности — в западном, а не индийском понимании этого слова<sup>16</sup> — всё это совпало с кризисом убежденности Кришномохана в том, что «никакого Бога нет». Положительно отвечая на вызов западной культуры освоением её наследия и ценностей, Кришномохан жаждет увидеть за ними выс-

---

<sup>16</sup> Здесь мы следуем типологии М. Вебера, определившего идеальные типы рациональности разных социокультурных систем, вслед за ним понимая условность этого методологического инструмента.



ший смысл, пребывающий в области трансцендентного. Он, подобно герою своей пьесы Банилалу, вопрошает об Истине — и обретает её в христианстве, в котором видит «Истину для всего человечества», — «личность, единство и качества Бога — Творца и Правителя вселенной» [134: 159, 161]. Дальнейшая жизнь и труды Кришномохана — лучшее свидетельство того, что он остался бенгальцем и индийцем и сумел завоевать уважение того общества, которое отвергало и гнало «вероотступника». Увидев себя как «чужого»<sup>17</sup>, он довёл процесс отчуждения до конца, приняв крещение, и впоследствии вернулся к соотечественникам как Другой, достойный уважения христианин, священник, богослов, общественный деятель и учёный. После открытия христианских духовных смыслов Кришномохан обрёл более твёрдую духовную опору для социальной критики, нежели «чистый» рационализм. Он писал после обращения:

Разве история не оправдала Лютера, который один, без поддержки, вызвал бурю, потрясшую твердыню ошибок и предрассудков? Разве Нокс, обратившись против изуверов и фанатиков, не содействовал делу Реформации в Шотландии? Блаженны мы, реформирующие индуистскую нацию... Мы атакуем индуизм и упорно будем продолжать свою атаку до тех пор, пока не добьёмся успеха [131: 262].

Важно, что Кришномохан говорит здесь не от своего имени, но от имени *группы* («мы») обращённых. Помимо него Дафф крестил многих бенгальских интеллектуалов, так или иначе, прямо или косвенно прошедших школу рационалистического свободомыслия, которую связывают с именем Дерозио. Так, Гопинатх Нанди, прежде высмеивавший все религии, однажды буквально ворвался в дом Даффа, где проходили его лекции о христианстве, и со слезами на глазах воскликнул: «Могу ли я спастись?» Его умиротворила совместная молитва с Кришномоханом, и вскоре Гопинатх Нанди был крещён [131: 262].

Пьер Фаллон говорит о 50 обращённых в христианство молодых индусах-интеллектуалах [168: 457]. Здесь необходимо отметить, что не все из них были непосредственными учениками Дерозио, но многие принадлежали к поколению либерально мыслящих молодых рационалистов, живо и вдохновенно отозвавшихся на новые идеи, впервые обозначенные Раммоханом Раем и буквально растворённые в общем духе эпохи, равно как и в наследии Дерозио. Шиширкумар Дас подчёркивает, что успех Даффа объясняется частично — идеями Дерозио, частично — вакуумом, возникшим после его смерти [105: 50]. Среди крещённых Даффом — публицист и просветитель Лалбихари Де

---

<sup>17</sup> По словам самого Кришномохана, он «размышлял о своём одиночестве (lonely condition) — оторванности от людей, с которыми... я был связан естественными узами» (цит. по: [150: 124]).

(1824—1892), выходец из бедной низкокастовой семьи, принявший в 1843 г. христианство и ставший пламенным миссионером<sup>18</sup>; поэт и драматург Майкл Модхушудон Дотто (1874—1873) и др. «В этих обращённых Дафф и его коллеги видели тех, кому судьбой назначено быть настоящими лидерами Ренессанса и Реформации, от которых зависело будущее Индии. Они должны были стать Павлами, Лютерами и Ноксами своей родной земли», — отмечает Д. Б. Форрестер [173: 7].

Под влиянием Кришномохана Банерджи в 1851 г. принял христианство Гьянендромахан Тагор (1826—1890), единственный сын соратника Раммохана Рая Прошоннокумара Тагора, который не принял выбора своего сына. Гьянендромахан впоследствии стал выдающимся юристом, первым индийцем и первым выходцем из Азии, получившим адвокатскую практику в Лондоне. Он читал лекции по индуистскому праву в Лондонском университете и получил широкую известность как участник прогрессивных социальных и политических движений в Индии и человек, активно поддержавший борьбу ирландцев за свободу.

Принятие христианства означало для младобенгальцев разрыв не только с индуизмом и его традициями, но и с семьями. Красноречива в этом смысле история Кришномохана Банерджи, разлучённого с женой: родственники держали Биндубашини взаперти, не позволяя видеться с мужем вплоть до 1835 г., когда Гражданский магистрат Хоры (Калькутта) по ходатайству Кришномохана принял решение о воссоединении супругов. Родственники были вынуждены отступить, Биндубашини переехала к мужу и вскоре приняла христианство [134: 12].

Показательно другое. Во-первых, младобенгальцы предпочли протестантскую версию вероучения, а значит, унаследовали идейный комплекс европейской Реформации, который в социальном, экономическом, политическом и культурном плане готовил почву для модернизации общества. Проекция их идей, сформировавшихся под влиянием европейского наследия Нового времени, чётко прослеживаются в

---

<sup>18</sup> Лалбихари Де с золотой медалью окончил Колледж Даффа в 1844 г., за год до крещения опубликовал трактат «Ложность религии индуизма» (1842). Помимо церковного служения, он преподавал в колледжах Бенгалии английский язык, этику и литературу, вёл активную общественную деятельность (в частности в Обществе Бетюна (осн. 1851) и в Бенгальской ассоциации социальных наук), а также прославился и как писатель. Его книги «Жизнь бенгальских крестьян» (1874, первоначальное название «Гобиндо Шомонто») и «Народные сказания Бенгалии» (1883), написанные на английском языке, внесли немалый вклад в развитие англоязычной литературы Индии. Несмотря на свои англофильские воззрения, Лалбихари Де выступал с достаточно острой критикой расовой и политической дискриминации, а также ратовал за облегчение положения бенгальского крестьянства и других угнетённых слоёв, в том числе в своих изданиях — «Арунадой» (на бенгали, 1857), «Indian Reformer» (1861), «Friday Review» (1866) and «Bengal Magazine» (1872).

коллизиях общественной мысли Бенгальского Возрождения. Вторых, принятие христианства *не повлияло* ни на отношения обращённых с младобенгальцами-индусами (они, как и прежде, продолжали совместную просветительскую работу в прессе и своих организациях), ни на их социальные и политические воззрения. Младобенгальцы-христиане продолжали отстаивать свои взгляды.

Обращение в христианство, по мысли А. К. Десаи, было одной из форм протеста против ограничений индивидуальной свободы со стороны авторитарной структуры средневекового общества, в то время как индусская ортодоксия не скупилась на обвинения в адрес новообращённых «вероотступников» и западной культуры, считая, что христианство и западные ценности дают «бесплатное разрешение пить спиртные напитки, вести нездоровую сексуальную жизнь и гордиться своей оторванностью от национальных корней» [113: 144]. Подобная критика была продолжением тех аргументов, которые в своё время выдвигали против Раммохана Рая и которые были соответственно адаптированы к ситуации.

Исследователи нередко указывают на кризис идентичности у Кришномохана и его друзей, на желание обрести платформу для критики ортодоксального индуизма, однако, как справедливо пишет Т. В. Филиппс, «чтобы нападать на индуизм, нет нужды делаться христианином. Множество образованных юношей во времена Кришномохана отвергали индуизм без принятия христианства» [134: 10]. Многие младобенгальцы-индусы и примкнувшие к ним единомышленники остаются критиками индуизма и его социорелигиозных установлений, вполне критично внимают А. Даффу, не склоняясь к принятию христианства, не испытывают симпатий к ортодоксальному лагерю, но в большинстве своем сохраняют индусскую идентичность.

Находиться в поле противостояния между ортодоксальным индуизмом и христианской проповедью без некоторой духовной платформы довольно сложно, так что духовный выбор предстоял каждому из учеников-индусов. И в этом смысле их выбор определён идеями и религиозно-реформаторским опытом Раммохана Рая. «Он защищал индуизм (от нападков христианских миссионеров. — Т. С.) с полной отдачей сил, но не был готов примкнуть к ортодоксальному лагерю. Он изучал три главные религии мира — индуизм, ислам и христианство, и его привлекли все три», — пишет Шиширкумар Дас [105: 39]. На этом пути Раммохан Рай создал общество — религиозно-реформаторское общество, целью которого было служение Единому Богу и которое, по мысли философа, должно было объединять всех людей независимо от вероисповедания. Строгий монотеизм, дух рационализма и этические ценности человеколюбия, сострадания, братства людей и социального служения — всё это присутствовало в «Брахмо Самадже» и впоследствии сыграло решающую роль в том, что младобенгальцы вошли в

него и таким образом сохранили свою религиозную идентичность и обрели устойчивую почву социально-реформаторской активности (см.: [134: 10—11; 131: 263]). Думается, что в пробуждении симпатий к «Брахмо Самаджу» серьёзную роль сыграл Тарачанд Чокроборти, который, оставаясь секретарём этого общества, возглавил Академическую ассоциацию после смерти Дерозии совместно с Дэвидом Хэйром. Известный критицизм дерозианцев в отношении Раммохана Рая<sup>19</sup> постепенно сменяется однозначно позитивной оценкой его трудов — и это вполне можно соотнести с влиянием Тарачанда Чокроборти и Д. Хэйра, — а затем и присоединением к «Самаджу».

Присоединение к «Брахмо Самаджу», по всей видимости, не было единовременным, но, возможно, активизировалось после 1842 г., когда в него вошло общество «Тоттободхини Шобха»<sup>20</sup>, организованное Дебендронатхом Тагором. К тому времени младобенгальцы обрели достаточный жизненный опыт, чтобы оценить как собственную индигенную традицию наравне с западной культурой и наукой, так и важность духовного вектора в социальном развитии, за которое они активно ратовали. К тому же принадлежность к «Брахмо Самаджу», с одной стороны, свидетельствовала о сохранении связи с индийской традицией в её реформированной версии, с другой — позволяла быть открытыми для западных по происхождению идей и ценностей — даже в ситуации противостояния даффову прозелитизму, описанной в «Автобиографии» Дебендронатха Тагора (см.: [64: 150—151; 169: 38—39]).

О том, насколько критически и взвешенно подходили младобенгальцы к «Брахмо Самаджу», свидетельствует случай с Рамтану Лахири. В середине 1840-х гг. он поддерживал всех, кто неортодоксально

---

<sup>19</sup> По сведениям Т. Пантхэма, Дерозии считал Раммохана Рая и его соратников «реформаторами наполовину» из-за того, что они продолжают оставаться индусами по образу жизни [148: 38], несмотря на попытку взять и объединить всё лучшее и отбросить всё нерациональное в Ведах, Коране и Библии. Протестант по вере и рационалист по убеждениям, Дерозии, как справедливо заметил Т. Пантхэм, очевидно, не уловил прогрессивной природы Раммоханова синтеза в сфере религии [148: 39].

<sup>20</sup> Тоттободхини Шобха («Общество ищущих истину») — кружок, основанный в 1939 г. Дебендронатхом Тагором и тесно связанный с «Брахмо Самаджем» (его *ачарьей* (председателем) был глава Самаджа, соратник Раммохана Рая Рамчондро Биддебагиш). Общество заявило своей целью достижение знания о Боге и «распространение глубокой истины всех наших шастр и знания Брахмана, как оно было провозглашено в Веданте» (Дебендронатх Тагор). Под Ведантой понималась не индийская философская школа, признающая Веда высшим авторитетом, а Упанишады как завершение Вед. В дальнейшем Общество выполняло в рамках «Брахмо Самаджа» роль миссионерской организации, которая была упразднена в 1859 г.

мыслил и присоединялся к брахмоистам, но сам в те годы в это общество не вступил, хотя и разделял его общие принципы. Причиной тому была антимиссионерская полемика, которую вели в то время брахмоисты. В письме к Раджнарайону Бошу<sup>21</sup> Лахири писал:

Я не могу много думать о Ведантистских движениях здесь и где-либо ещё. Последователи веданты выжидают. Они не верят, что эта религия — от Бога, но также и не скажут об этом своим соотечественникам, которые веруют иным образом. Сейчас, по моему смиренному мнению, мы никак не смогли бы проповедовать как истинные те доктрины, в которые не верим сами. Я знаю, что ниспровержение идолопоклонства есть совершенство, которого мы искренне желаем, но я не желаю этого, если будут использоваться дурные средства. Я даже мысли не допускаю, что цель оправдывает средства. Позвольте следовать праведному пути в уверенности, что он будет в конечном счёте содействовать благосостоянию человечества. И никогда не будет иначе.

Рамтану Лахири продолжал:

Я хочу предложить секретарю «Тоттободхини Шобха» больше не присылать мне журнал Общества<sup>22</sup>, так как не могу подписаться на него и членом общества не состою... Я боюсь также, что *дух враждебности*, питаемый Обществом в отношении христианства, не *делает ему чести* (курсив мой. — Т. С.). Нашим желанием должно быть лицемерие триумфа истины. Позвольте сторонникам всех религий обращаться к разуму своих братьев и позвольте восторжествовать той истине, что пребывает с ними (цит. по: [178]).

---

<sup>21</sup> Раджнарайон Бошу (1826—1899) — писатель и общественный деятель, видный деятель «Брахмо Самаджа». Был сыном Нондокишора Бошу (соратника Раммохана Рая). По материнской линии Р. Бошу — дед философа Ауробиндо Гхоша. Был другом поэта Майкла Модхушудона Дотто и Дебендронатха Тагора, затем — наставником юного Рабиндраната Тагора. Р. Бошу окончил школу Дэвида Хэйра и Хинду колледж (1840—1843); в возрасте 20 лет присоединился к брахмоистам. Был среди основателей ряда патриотических общественных организаций, в числе которых — «Хинду (Джатиа) Мела» («Индусское (или Народное) Собрание». 1867), объединивших патриотически настроенные силы Бенгалии. Целями общества были названы развитие национальной промышленности, ремёсел, науки, языка, музыки, театра и поощрение национальных талантов. Р. Бошу стал автором ряда трудов, пропагандирующих идеи «Брахмо Самаджа», но также является предтечей идеи превосходства индуизма над другими религиями и идеи об «индусской» и «мусульманской» нациях (1882). Его труды на бенгали и английском (в т. ч. переводы Упанишад на английский) являются ценным источником изучения духовной истории Бенгалии.

<sup>22</sup> Имеется в виду журнал «Тоттободхини Потрика» («Журнал Общества ищущих истину»), издаваемый этой организацией.

Позиция Рамтану Лахири может быть расценена как конструктивная критика брахмоизма 1840-х гг., когда под влиянием идей Дебендронатха Тагора и его представлений об индуизме брахмоизм воспринимается как своеобразный «истинный индуизм» и как таковой противопоставляется христианству. Дебендронатх Тагор строил свою религиозную философию на основании анализа индуистской традиции, воспринимая влияние христианства опосредованно (через идеи Раммохана Рая), а не благодаря непосредственному изучению библейских текстов, как его предшественник. И в один прекрасный момент его, мечтавшего о всеобщем «религиозном братстве» в брахмоизме, вывела из душевного равновесия активность христианских миссионеров, адресующих свою проповедь к калькуттским интеллектуалам — по сути, к той же аудитории, к которой обращал свою проповедь Дебендронатх. Он словно забыл о том, что общество «Брахмо Самадж» было задумано и основано Раммоханом Раем как место, в котором встречаются в едином духовном стремлении служить Единому Богу-Творцу представители любых вероучений, в том числе христиане. Рамтану Лахири с прямотой и честностью, напоминающей прямоту и честность текстов и высказываний Раммохана Рая, напоминает его духовным преемникам об истинной цели их духовного движения. Только в 1851 г. Рамтану Лахири стал брахмоистом, когда тенденция нетерпимости к инаковерующим и к проповеди христианства в Обществе сошла на нет. Рамтану, как и другие его единомышленники-дерозианцы, не мог смириться с любыми ограничениями свободы личности, в том числе свободы духовного выбора. К тому же дерозианцы не могли разорвать студенческого братства и хранили дружбу, не считая смену вероисповедания веской причиной для разрыва отношений.

В ситуации духовного выбора были и особые случаи, когда дерозианцы занимали абсолютно независимую позицию в вопросах веры. Радханатх Шикхдар, отвергнув индуизм, ни христианства не принял, ни к брахмоистам не примкнул. Он вёл вполне светский, «английский» образ жизни. Даккхинаронджон Мукерджи считал себя почитателем Брахмо, но не брахмоистом. По его мнению, богослужение в «Брахмо Самадже» не соответствует практике, заведённой во времена Раммохана Рая и состоявшей из чтения фрагментов Упанишад и пения религиозных гимнов. В его сознании своеобразно переплелись христианские и индуистские влияния, что подтверждает приведённый Раджнарайеном Бошу случай, когда в разговоре с англичанином Даккхинаронджон внезапно указал на прекрасный пейзаж на реке Гомти и сказал: «Здесь находится Библия брахманов. Веды — значит знание. Знание — это слово Бога». Его вера восходила к монотеизму Упанишад, и он считал, что Упанишады должны называться Библией всех, кто поклоняется Брахману [150: 131].

Выбор брахмоизма или христианства младобенгальцами — свидетельство мощного влияния на них проповеди христианских миссионеров. «Западничество» младобенгальцев прямо и косвенно связано с западными ценностями и идеями, которые, по мнению П. Фаллона, являются христианскими по сути или по происхождению. Демократия и абсолютное достоинство личности (а не только *атмана*), идеал моногамного брака, близкие и неразрывные отношения между религиозной верой и социальным служением, тесная связь между этикой и преданностью — эти и другие ценности были, тем не менее, знакомы не только христианству, но контакт с христианской цивилизацией позволил Индии возродить их [168: 457—458]. Этим сходством ценностей, на мой взгляд, объясняется единодушие младобенгальцев разных вероисповеданий в социальных, культурных и политических вопросах.

Сделав духовный выбор, ученики Дерозио остаются верны социально-реформаторскому и просветительскому курсу, соответственно, их теоретические построения вполне секулярны по содержанию и касаются социальных и политических тем; активность дерозианцев в области естественных и социальных наук — логическое следствие сократического метода, переданного им их учителем. К младобенгальцам присоединяются новые представители молодого поколения выпускников Хинду колледжа, и ряды творческого меньшинства пополняются новыми мыслителями-практиками.

### III

В среде дерозианцев/младобенгальцев формируется феномен, который я условно назвала бы феноменом «ренессансного христианина». Для него органично глубокое понимание западных ценностей как *христианских по происхождению и сути*. В сферах реформаторской активности новообращенные христиане, так же как и брахмоисты, придерживаются рационально-научного подхода в вопросах, касающихся социальной жизни общества, и критикуют социальные проблемы, понимаемые ими как расхождение между сущим и должным (при этом идеал должного в их сознании совпадает с ценностями христианской этики), и действуют сообразно своим новационным идеям и проектам.

Вместе с тем «ренессансный христианин» в силу своего индуистского происхождения не может не вести диалога с оставленной им индуистской традицией. Найдя истину в христианстве, он не может смириться, с одной стороны, с тем, что она остается неизвестной и непонятной индуистам, с другой же — с тем, что индуистская традиция настолько замкнута на себе и закрыта для диалога с христианством. Вместе с тем и однозначно отрицательное отношение к индуизму, демонстрируемое христианскими миссионерами, для ренессансного хри-

стианина неприемлемо. Соответственно, он сочетает в себе черты критика индуистских установлений с позиций христианской этики, теолога, обосновывающего необходимость христианства индуистам и возможности наведения мостов между великими духовными традициями. Таким образом, феномен ренессансного христианина — бывшего индуиста — вызывает к жизни новую разновидность теологии — *христианской теологии для индуистов*, которая учитывает духовные прозрения индуизма и соотносит их с христианским вероучением.

Младобенгальская общественная мысль — мысль светская, однако один ученик Дерозио может быть назван теологом в полном смысле этого слова — Кришномохан Банерджи. В этой главе мы особо остановимся на его религиозных воззрениях, но начнём с некоторых фактов его биографии, составляющих контекст его теологических построений.

Приняв крещение, Кришномохан продолжил свои напряжённые духовные искания. Дафф не был, по его собственным словам, единственным, кто оказал влияние на принятие им христианства. Два мирянина из англиканской церкви — капитан Корбайн и полковник Пауни познакомили его с англиканскими доктринами [134: 12]. Уверенный в том, что «епископальная форма церковного управления установлена апостолами», Кришномохан спустя несколько месяцев после крещения перешёл в лоно англиканской церкви. Это, разумеется, вызвало недовольство Даффа и его коллег, которых аргументы Кришномохана не убедили, и в начале 1840-х гг. между ними состоялась довольно нелицеприятная дискуссия на страницах газет «India Review» и «The Record» (1843). Кришномохана обвинили в неблагодарности и назвали его «иезуитом» [134: 12, fn]. Сам Кришномохан объяснял, что у него были друзья из обеих конфессий, шотландской и англиканской, и перед принятием крещения у него не было глубоких знаний об их догматах и различиях, равно как твёрдого решения о том, какую из них предпочесть (см.: [134: 13, fn]). В англиканской церкви его привлёк больший акцент на религиозном братстве в богослужебной практике, что и определило его окончательный выбор.

Деятельность Кришномохана Банерджи развивалась в самых разных направлениях — он был просветителем, общественным деятелем, учёным-гуманитарием широкого профиля и вдумчивым теологом-искателем религиозной истины. Свою просветительскую работу он выстраивал в соответствии со своими религиозными убеждениями, желая проповедовать учение Христа.

В 1833 г. Кришномохана назначили директором англиканской Миссионерской церковной школы на Эмхерст-стрит в Калькутте и одновременно — преподавателем катехизиса в церковном миссионерском обществе (Church Missionary Society). В школе Кришномохан преобразовал систему обучения таким образом, что учащиеся стали



намного быстрее продвигаться в интеллектуальном развитии. Помимо этого он читал астрономию в старших классах. Молодой директор, подобно магниту, собирал вокруг себя бенгальскую молодёжь, особенно юношей, которые испытывали давление ортодоксального окружения. Сам прошедший через опыт отчуждения от близких людей, Кришномохан поддерживал своих учеников, и некоторые из них изъявили желание стать христианами, как четырнадцатилетний Броджонатх Гхош, ушедший из отцовского дома. Родители подали на Кришномохана жалобу в суд, и судья вынес решение о возвращении юноши в семью. Однако, как замечает Т. В. Филипс, Кришномохан, судя по его деятельности, был против обращения в христианство тех, кто не пришёл к этому добровольно [134: 14]. В 1836 г. из-за разногласий с властями Кришномохан ушёл в отставку с поста директора.

Архидиакон Делтри предложил Кришномохану пройти курс теологии в Епископском колледже. Здесь он изучил латынь, греческий и иврит, благодаря чему число языков, которыми он владел, увеличилось до десяти (наряду с бенгали, санскритом, хинди, ория, персидским, урду и английским). Он известен как «единственный человек, который одинаково в совершенстве выражал свои мысли и на бенгали, и на английском языке» [150: 126].

В 1835 г. Кришномохан принял сан священника и начал служить в Церкви Христа на Корнуоллис-сквер (ныне — Азад Хинд Багх) как первый индийский священник Епископальной церкви Бенгалии. Ишшорчондро Гупто не преминул сочинить сатирические куплеты, в которых советовал молодым людям воздержаться от прогулок по Корнуоллис-сквер, чтобы не «попасться в сети Кришны Бонддо» [150: 125]. Служение Кришномохана в Церкви Христа продолжалось вплоть до 1852 г. Есть мнение, что эта церковь специально была построена для него и долгое время была известна как «Кришнобонддо Гириджа» [134: 14]. Индуистская ортодоксальная община Калькутты с крайним недоверием относилась к Кришномохану: когда власти собрались строить церковь неподалёку от Хинду колледжа, Попечительский совет категорически воспротивился этой идее, опасаясь роста влияния Кришномохана и новой волны обращений студентов-индусов. Правительству Компании пришлось отменить своё решение после поданной ортодоксами петиции.

Искренне убеждённый в том, что только христианство позволит возродить Индию, Кришномохан произносит проповеди о Христе, христианстве и обязанностях христианина, публикует их в небольшом томе (на бенгали), организует беседы для молодых студентов, поощряет сравнения религий — христианства, индуизма и брахмоизма (!) между собой. Пришедший к христианству по доброй воле, молодой священник не хотел оказывать ни малейшего принуждения в вопросах вероисповедания. Благодаря его проповеди пришли к христианству и

крестились около 100 индуистов Кришнанагора [105: 52], а также упомянутые выше Модхушудон Дотто и Гьянендромахан Тагор.

Кришномохан писал своему другу, англичанину Уэйтбрехту:

Я ощущаю себя глубоко недостойным и изумляюсь, когда размышляю о том, как я, рождённый и выросший как дитя гнева и раб греха и сатаны, тем не менее был призван к сокровищу божественной милости и не только уверовал в Сына Божьего, но и стал священником Его Церкви. <...> Божественная сила и сострадание смогут сделать отзывчивым сердце самого закоренелого грешника и самого порочного идолопоклонника могут заставить прийти к Нему. Хотя на этом пути обращения моих языческих братьев и соотечественников и может быть много неодолимых трудностей, с глаз их спадёт пелена, когда мы узрим след Истины. Если Бог мог обратить одного грешника, он может обратить и тысячу, и мы можем с уверенностью продолжать путь, не теряя мужества, используя самые лучшие средства, имеющиеся в нашем распоряжении, и — полагаться на Его блаженство ради счастья (цит. по: [134: 17—18]).

Современники отмечали высокую компетентность Кришномохана в теологических вопросах и проникновенность его проповедей. В рамках нескольких организаций англиканской церкви — Библейской ассоциации, где Кришномохан был секретарём, епархиальных комитетов и Общества епархиального духовенства, Корреспондентского комитета Общества распространения Евангелия и Комитета Общества по распространению христианского знания — он вёл миссионерскую просветительскую работу, был востребован как блестящий лектор и учёный-теолог. Показательно неприятие Кришномоханом расовой дискриминации в англиканской церкви. Известен его протест против решения епископа Уилсона в 1847 г. назначить более высокое жалование каноникам-англичанам в кафедральном соборе Св. Павла в Калькутте по сравнению с его собственным жалованием, хотя должность каноника он как индеец получил наравне с ними. Следствием протеста стала его отставка [134: 19].

Помимо миссионерской работы, Кришномохан с 1852 г. преподавал в Епископском колледже и был сотрудником открытого в 1857 г. Калькутского университета — одним из первых деканов факультета искусств. Университет оценил его заслуги на ниве высшего образования и в 1876 г. присвоил ему почётную степень доктора права. В 1864 г. его избрали почётным членом Азиатского общества Калькутты. Свои научные и миссионерские труды Кришномохан продолжал вплоть до кончины 11 мая 1885 г. Его последними словами, обращёнными к семье, были слова: «Веруйте в Господа!»<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Кришномохан Банерджи похоронен на кладбище Епископского колледжа в Шибопуре.

Священническое служение Кришномохана Банерджи представляет собой контекст, в котором разворачиваются его теологические построения, социально-реформаторская и научная практика. Не претендуя на полноту охвата религиозной мысли Кришномохана, я предлагаю общий очерк её эволюции, важный для нашей темы.

Период 1830—1865 гг. Т. В. Филипс называет «периодом религиозной полемики и конфликта между индуизмом и христианством» [134: 68]. Кришномохан Банерджи оказался в этой полемике важной фигурой, вполне соизмеримой по значимости с Раммоханом Раем, но выступал он апологетом христианства. До этого момента его проповедовали и защищали с позиций христианской теологии только европейцы — миссионеры, убеждённые в недопустимости адогматического истолкования личности Христа иноверцами. В своём прозелитистском рвении они не щадили чувств индуистов и мусульман, тратили массу энергии и времени на обличение идолопоклонства индуистов. Претендуя на «абсолютную истинность вероисповедания» (К. Ясперс), миссионеры жёстко противопоставляли христианство любым другим вероучениям. Метод, которым они пользовались, условно можно назвать «обличительным», соответственно, потенциальным неопитам изначально отказывали в праве на истину в их собственном вероучении, а позитивная проповедь учения и веры Христовой уходила на второй план.

К 1830-м гг. сложилась ситуация духовного конфликта между индуистской ортодоксией, защищавшей индуизм от любой критики, «Брахмо Самаджем», отстаивавшим рациональный этический монотеизм как истинную версию индуизма, равнозначную христианству, и христианскими миссионерами<sup>24</sup>.

В 1838 г. вышла в свет книга Александра Даффа «Индия и Индийские миссии», в которой он энергично и грубо, не выбирая выражений, нападал на индуизм и его доктрины, индийскую культуру и, в частности, философию веданты. Дафф писал:

Идолопоклонство и суеверия подобны камням и кирпичам огромной фабрики, и каста является тем цементом, который охватывает и тесно связывает эту целостность. Давайте изнутри разрушим этот фундамент, чтобы он пал и превратился в руины (цит. по: [134: 74]).

Книга получила большой резонанс в кругах образованных индуистов — не только ортодоксальных брахманов, но и либерально на-

---

<sup>24</sup> Т. В. Филипс считает, что в противостояние пришли *четыре* силы — радикальные интеллектуалы Хинду колледжа, «Брахмо Самадж», индуистская ортодоксия и христианские миссионеры [134: 14]. Но, несмотря на критику «радикальных интеллектуалов» в адрес «Брахмо Самаджа», в итоге они, как было показано выше, всё же оценили значимость его модернизаторских инициатив и предпочли его ортодоксальному лагерю во главе с «Дхармо Шобхой».

строенных реформаторов, вызвав волну возмущения в индуистской общине. Мотивы протеста у ортодоксов и брахмоистов были несхожи: брахмоисты, наследуя идеи и идеалы Раммохана Рая, не соглашались с трактовкой индуизма как «идолопоклонства» и язычества, а ортодоксов выводила из себя миссионерская просветительская и прозелитистская деятельность и критика индуизма в любой форме, особенно обращения в христианство молодых аристократов-индуистов.

Ожесточённая дискуссия развернулась в прессе — христианских изданиях «The Calcutta Christian Observer», «The Calcutta Review», «The Calcutta Christian Advocate», «The Christian Herald», «The Missionary Intelligencer» и «The Friend of India» и ортодоксальных газетах «Шомачар Чондрика» и «Пурно Чондродайя», в консервативной газете «Шомбад Пробхакор». Журнал «Тоттободхини Потрика» стал выразителем мнения реформаторов из «Брахмо Самаджа», считавших, что практика прозелитизма препятствует возрождению страны. Однако Мухаммад Мохар Али преувеличивает, отмечая, что журнал Дебендронатха Тагора «Тоттободхини Потрика» был основан в это время специально для защиты индуизма от атак миссионеров [76: 46]. Первый номер журнала вышел 16 августа 1843 г., и цели издания были, по мысли Дебендронатха Тагора, шире — проповедь познанных им истин (см.: [65: 131—132, 136—138], соответственно, критика прозелитизма была лишь одной из тем издания. На волне критики Даффа началось движение за основание бесплатных школ для детей индусов из малоимущих семей — как альтернативы бесплатным миссионерским школам. В этом движении сторонники Дебендронатха Тагора объединились с «Дхармо Шобхой».

На этом напряжённом фоне появляются богословские труды Кришномохана Банерджи. С. Кларк назвал Кришномохана самым значительным апологетом, защищающим христианство перед лицом влиятельного учения «Брахмо Самаджа» [101: 35]. Первоначально Кришномохан отдаёт дань сложившейся у миссионеров традиции и критикует индуизм, чтобы привлечь внимание соотечественников к христианским истинам. После 1865 г. он склоняется к поиску глубокого сходства индуизма с христианством на основе интерпретации Вед и сравнения их с Библией.

В работах первого периода христианской апологетики — проповеди «Миссионерские обязанности церкви» (1841), памфлете «Истина подтвердилась, заблуждения очевидны» (1841), статье «Переходное состояние индусского сознания» (1845), книге «Диалоги об индусской философии» (1861) и лекции «Требования христианства в Британской Индии» (1864) — Кришномохан говорит о важности обращения индийцев к христианству, поскольку именно оно представляет всю полноту Истины, которой нет в индуизме. Он вполне оптимистичен в оценке возможностей восприятия индийцами вероучения христианства

и в этом вопросе не согласен с аббатом Дюбуа, считавшим, что сознание индуса всегда статично и сопротивляется изменениям («Переходное состояние индусского сознания»).

Кришномохан заходит довольно далеко в своих ранних размышлениях о возможностях, которые христианство открывает индийцам, и оставляет английских миссионеров в недоумении, совершенно непредсказуемо для них толкуя вероучение. Д. Б. Форрестер отмечает, что «на практике миссионеры опровергали свои собственные теории, отрицая равенство статуса с новообращёнными», и когда последние «выдвигали предложения о создании национальной церкви или требовали разделить с ними контроль над делами миссии, они сталкивались с непониманием и патерналистскими упрёками миссионеров» [173: 8]. Так, миссионеров устраивает, что Кришномохан критикует обществоведение неоведантизма, которые неспособны практически изменить существующие социальные институты и «никогда не смогут возродить Индию»<sup>25</sup> [173: 8]. Но когда он начинает искать параллели христианству в индийской мысли и религиозной практике Вед, это миссионерам уже не нравится.

«Диалоги об индусской философии» считаются главным апологетическим трудом Кришномохана о христианстве. В 1857 г. Джон Майр из Эдинбурга предложил награду в триста фунтов за лучшее опровержение (на английском языке) «фундаментальных заблуждений, противных христианскому теизму, имеющих в философии веданты, ньяя и санхьи». По всей видимости, Кришномохан создал эту книгу по этому случаю, но не отправил на конкурс, так же как и Неемия Горех, выпустивший в 1862 г. «Рациональное опровержение индусских философских систем» [134: 95].

В «Диалогах об индусской философии, объемлющих ньяя, санхью и веданту, с добавлением обсуждения авторитета Вед» Кришномохан представляет беседу между Сатьякамой, недавно принявшим христианство (*alter ego* автора), и его друзьями-индусами. Сатьякама сопоставляет индуистские и христианские доктрины и по важнейшим аспектам — доктрины Бога, творения и освобождения — доказывает превосходство христианских трактовок.

Христианство для Кришномохана — Божественное Откровение, которое содержит рациональное обоснование; научное, равно как и философское осмысление Откровения не только допустимо, но и похвально. В «Диалогах» Кришномохан пишет:

---

<sup>25</sup> Разумеется, Кришномохан не упоминает, что возможности, которые открывает христианство для возрождения Индии, могут появиться только при условии *массового* обращения индуистов в христианство и изменения их сознания, что для огромного Индийского субконтинента выглядит как утопия.

Напомним, что такая философия никогда не может быть противоположна Божьей воле; поскольку один факт никогда не может противоречить другому факту, Книга Природы не может противоречить Книге Откровения, — так же как деяния (works) Бога — не могут не быть согласованы с Его словом... Те, кто добровольно отказывается от возможности духовного усовершенствования и философских размышлений, определённо совершают великую несправедливость по отношению к самим себе [81: 20, 23].

Оппоненты Сатьякамы оспаривают идею равенства, заповеданную Христом в знаменитом речении «Многие же будут первые последними и последние первыми» (Мф. 19: 30; см. также: Мк. 10: 31; Лк. 13: 30). «Вы смешиваетесь и братаетесь с варварами, — бросает обвинение христианину Сатьякаме его друг-брахман. — Вы выступаете за уравнивание нечестивого со святым, а расы, которая произошла из ног творца, — с той, что появилась из его уст<sup>26</sup>. Наши порядки уже прискорбно поколеблены укреплением варварских владык» [81: 8]. В ответ Сатьякама-Кришномохан развёртывает критику индуизма и защиту христианства:

Истина не может пострадать из-за места, в котором её признали, — не больше, чем солнце от расстройства зрения глаз, которые смотрят на него. Истина может быть дарована и в любом другом месте, ничем не примечательном, и никакое место, даже «нечестивое», не сможет опорочить истину. Если то, что вы называете религией *млечча*<sup>27</sup>, получило свет, который изливает истина, ты не должен говорить, что истина этим осквернена. Напротив, ты должен исправить свой словарь и найти в нём лучший термин для такой страны [81: 17].

По сравнению с христианством индуизм видится Кришномохану иррациональным, поскольку все его доктрины основаны не на исторических фактах, как религия Откровения, а на мифологических сюжетах. Все индийские философы соответствующих школ — скорее поэты, не заботящиеся о достоверности фактов, о которых они сообщают, нежели мыслители. С точки зрения логики они предложили превосходные методы поиска истины, но к истинному знанию прийти

---

<sup>26</sup> Имеется в виду варна шудра, которая, согласно гимну «Пурушасукта» (Ригведа, X, 90, 11—12), произошла, как и все остальные варны, из различных частей тела космического человека Пуруши, которого разделили на великом жертвоприношении. Брахманы появились из уст Пуруши, кшатрии — из рук, вайшьи — из бедер, а шудры — из ног.

<sup>27</sup> М л е ч ч а (санскр.; ‘варвары’) — название неарийских народов в ведической брахманистской традиции, по сути, конституирующее идею превосходства собственного народа и традиции над всеми другими народами и традициями.

не смогли. Для Кришномохана важнейшим вопросом является вопрос о первопричине мира, заданный в *личной* форме: «Кем был создан мир?» Идея Бога для мыслителя может быть только идеей Бога-Творца. Исходя из этого теологического подхода, он критически исследует происхождение и развитие веданты и других философских школ (ньяя, санкхья и буддизма) с опорой на индийские священные тексты и приходит к следующим заключениям:

1. Индийские философские школы — школы атеистические, поскольку теизмом не являются утверждения о существовании верховного существа-правителя вселенной (*ньяя*) или Ишвары (*санкхья*), так же как и утверждения о существовании Дхармы (*миманса*) или Брахмана (*веданта*): вопрос творения мира не связан с этими идеями. Существование мира (творения) объяснено действием природы (*пракрити*) или первичным самодвижением атомов (*ньяя*), или появлением Брахмана в реально существующих (*паринама-вада*) или иллюзорных (*вивартха-вада*) формах (веданта). Вопрос о Творце как *причине* мира индийские философские школы не ставят.

2. Внимание индийских школ сосредоточено на вопросе «что создано», и, отвечая на него, они выдвигают материалистические гипотезы, поскольку первично существующими оказываются атомы, вещество, природа. Даже спиритуалистическая веданта не является исключением — Дух (Брахман), проявивший себя в виде реального мира, вполне материален (неудивительно, что паринама-ваду Кришномохан называет «материалистическим пантеизмом») — «творец» един с субстанцией [81: 83]. Удовлетворительной доктрины творения в индуизме, таким образом, нет, несмотря на постоянные дискуссии школ по соответствующим вопросам: «Все они правы и неправы одновременно: правы в разоблачении ошибок друг друга и неправы в приверженности своим излюбленным догматам», — заключает Кришномохан [81: 84—85].

3. Вопрос спасения (освобождения) трактуется в индийских школах весьма противоречиво. Предложение найяика Готама достичь спасения посредством знания его философской системы вызывает саркастическое замечание Кришномохана: «Сказать взыскующему спасения, что знание определённых тем и категорий необходимо для блага души, — всё равно что сказать больному, который жаждет исцеления от лихорадки, что изучение анатомии и *materia medica*<sup>28</sup> необходимо для излечения его от болезней» [81: 180]. Более того, разноголосица в трактовках Бога, творения и спасения, по сути, ставит под сомнение религиозную практику — поклонение Богу. «Тот, кто говорит, что мир есть Бог, устраняет саму идею служения этому Богу, — пишет Кришномохан, — поскольку здесь само творение есть Бог, который и есть тот, кто осуществляет служение... И тот, кто говорит, что от него ни-

<sup>28</sup> *Materia medica* (лат.) — медицина.

что не произошло, действительно исключает самоё религиозную практику; поскольку ничто не является реальным в этом мире, не может быть никакого настоящего служения Богу»<sup>29</sup> [81: 280].

4. Вопросы этики/морали в индийских школах также, по мнению Кришномохана, имеют коренной порок: идея долга (*дхармы*) не связана с Богом, к которому обращён этот долг, в итоге дхарма превращается в «закон без законодателя, откровение без Бога» [81: 77]. Здесь продолжается линия Раммохана Рая, а не только христианства, суть которой заключается в тесной связи монотеизма с этикой, рассматриваемой как одно из высших проявлений религиозного служения.

5. Индийские философские школы заявляют об авторитете Вед, не задавая вопроса о том, кто сделал их авторитетными: «Верховный авторитет Вед никак не отнесён к Тому, кто единственно может быть источником этого авторитета» [81: 77]. Кришномохан открыто оспаривает представления о вечности Вед, их ниспосланности от Брахмана, их сопричастности творению и, следовательно, божественности. Они не являются Словом Божиим, представляющим Его волю, — иначе в трудах философов было бы больше почтения к Ведам; сами же Веда служили вполне утилитарной цели — поддерживать достоинство брахманического порядка в противовес буддизму; к тому же большинство философов не признают существования Бога. Другой аргумент Кришномохана — исторический: Веда не могли быть вечными, поскольку созданы упомянутыми в них конкретными лицами, смертными и не существовавшими вечно.

Все эти размышления и выводы Кришномохана были ответом на современные ему представления об индуизме как религии «коренного населения» страны (*пунья бхуми*), общей дхарме (*свадхарма*), которой следовали все индийцы. Кришномохан доказывает, что трудно найти хотя бы одну группу «коренного» населения, — арии были пришельцами со своими верованиями, а местные жители, которых арии называли *дасью*, отличались от них по вере [81: 26—28]. Равным образом отсутствует какая бы то ни было «вечная» или «своя» дхарма в шастрах — в них есть лишь кастовые дхармы.

На этом фоне в «Диалогах» христианство обосновано содержащимися в Библии историческими фактами как религия вечной всечеловеческой истины. Истинность его учения подтверждена сбывшимися пророчествами, чудесными явлениями и — самим фактом стремительного распространения христианства. Достоинство и честность тех,

---

<sup>29</sup> Аналогичную критику отождествления Бога и верующего, доктрины иллюзорности мира находим чуть ранее (1840—1850) у брахмоиста Дебендронатха Тагора, вполне критически настроенного и к ортодоксальному индуизму, и к проповеди христианских миссионеров (см.: [65: 184, 190—191, 202]).



кто как историк писал об учении и чудесах, совершённых Христом, для Кришномохана неопровержимы (см.: [81: 478—518]).

Он признаёт, что некоторые положения индийских систем философии вполне верны: отрицание вечности атомов в веданте, идентичности мира и Бога в ньяе и санкхье [81: 512], но они не приблизились к библейским позитивным истинам о Боге — *Творце, создавшем мир, — реальный* (а не иллюзорный) и человека с сотворённой бессмертной душой, которая вечно устремлена к Творцу, но не едина с ним. Между душой и Богом возможно духовное единство, но не духовная идентичность, и стремлением к этому единству человек очищается от греха. Чтобы грешник мог достичь искупления, Христос пришёл в мир для спасения страдающего человека. Свои «Диалоги» Кришномохан заключает:

Поскольку есть Бог, Создатель и Правитель всего, должна быть и соответствующая Истина. И мы ищем её в доверии к Нему, и мы, несомненно, найдём её, и «истина сделает нас свободными»<sup>30</sup>, даст нам действительное *мукти* (освобождение. — Т. С.) [81: 519].

Книга Кришномохана — это попытка привести образованных (владеющих английским!) соотечественников к истинам христианства, основываясь на традиционной диалогической форме доказательства, восходящей к Упанишадам. Но если мудрецы Упанишад размышляли об истине в контексте собственных религиозных представлений *без сопоставления* их с Другими религиями (вплоть до появления буддизма), то в «Диалогах» работа с первоисточниками и священными текстами не только развенчивает стереотипные представления об индуизме — «исконной», «вечной» и «единой» религии, не только показывает внутренние и межшкольные противоречия философских построений разных даршан, но, исходя из *сопоставления* их с христианскими доктринами, доказывает *незавершённость* поиска Истины, начатого в древности индусами, и *возможность нового приближения к ней* на базе позитивной теологии, предлагаемой христианством.

Символично и имя героя — Сатьякама, в буквальном переводе означающее «Любящий истину». Сатьякамой звали одного из мудрецов Упанишад (Чхандогья-упанишад. IV. 4). Его мать Джабала, по сюжету, была служанкой и не знала ни имени, ни варны отца своего ребёнка. Придя к гуру в качестве потенциального ученика, юноша говорит ему *правду* о себе и своём происхождении, и гуру признаёт его брахманом и берёт к себе в ученики, поскольку он правдив. Современный Сатьякама остаётся приверженцем правды, и той правды, которая известна ему об индуизме, герою «Диалогов» недостаточно. Истина христианства оказывается для него правдой более высокого порядка, по-

---

<sup>30</sup> «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32).

скольку в нём преодолён *негативизм* индуистской философии и явлено *позитивное* теологическое мышление.

Альберт Швейцер в своём труде об индийских религиозно-философских учениях подчёркивал, что в их этике «первым большим достижением становится высокий принцип Правдивости»; анализируя учение Упанишад, немецкий философ считает, что «брахманы совершили такое великое и такое весьма необычное дело — сутью их жреческого занятия стала обязанность говорить правду!» От правды брахманы «не отказываются даже тогда, когда она угрожает их обычаям или интересам», и «проповедуют, что всё достоинство человека как человека заключается именно в этом — быть правдивым» [75: 51—52].

Так в действиях и сочинениях Кришномохана парадоксально соединяется влияние индуистской ментальности — как брахман по происхождению он не может отступать от свидетельства в пользу правды, а истина христианства для него как *христианского* священника и является той правдой, которая позволяет преодолеть «заблуждения» индийской мысли.

Острая критика индуизма и его философских построений не помешала Кришномохану увидеть то, что Е. Б. Рашковский называет «точками соприкосновения христианства с великими религиозными традициями Востока» [38: 25], — с традицией Индии. В «Диалогах» Кришномохан стремится доказать, что в первоначальных религиозных откровениях, содержащихся в древнеиндийских текстах, присутствуют идеи, предвосхищающие доктрину воплощения Христа во имя спасения мира. Брахманические сутры, и особенно явно — Бхагавадгита, говорят о нисхождении Вишну в человеческом облике в мир в периоды, когда мир лежит во грехе и дурных деяниях<sup>31</sup>. Христос приходит в мир и приносит себя в жертву во имя искупления грехов человечества — и смутные предчувствия Его пришествия в шастрах подтверждают истинность сказанного в Библии, равно как и идеи жертвы во имя искупления греха, что воплощено в древней практике, открытой Богом всему человечеству, практике, обоснованной, хотя и не разъяснённой теологически, в Ведах. Эта практика предвосхищает будущую жертву Христа.

<sup>31</sup> Всякий раз, когда в этом мире  
Наступает дхармы упадок,  
Когда нагло порок торжествует,  
Я себя порождаю, Арджуна.  
Появляюсь я в каждой юге,  
Чтоб восставить погибшую дхарму,  
Чтобы вновь заступиться за добрых,  
Чтобы вновь покарать злодеев.

Бхагавадгита. IV, 7—8. Перевод В. С. Семенцова [7: 30].

Без того света, который проливают библейские свидетельства, невозможно обрести никакого иного адекватного объяснения этой трудности. Почему авторы Вед жёстко настаивают на том, что единственный путь к небесному блаженству — регулярное соблюдение жертвоприношений? [81: 514].

По мысли Кришномохана, только Библия способна удовлетворительно объяснить приверженность внешнему исполнению ритуала жертвоприношения как самой важной церемонии, доктринальное обоснование которой в индуизме могло быть и забыто.

Важно отметить, что сходные параллели между индуизмом и его представлениями о воплощении Вишну в человеческом облике и христианской доктриной Боговоплощения за 40 лет до Кришномохана, в 1823 г., проводил Раммохан Рай; только сравнение это было выдержано в негативном ключе и сатирической форме (см.: [59: 152—166]). Раммохан, критикуя индуистский ритуализм за забвение сути религии, не приемлет и ритуалов, связанных с почитанием Христа. Монотеизм как сердцевина христианства и как главная суть индуизма, этика как первостепенное проявление следования воле Бога-Творца в обеих религиях для Раммохана Рая были несовместимы с представлением о Христе как воплощённом Боге и Рае как аватаре Вишну в качестве явления Бога во плоти. В «Диалогах» Кришномохан «меняет знак» в сторону *позитивной* оценки индуистской доктрины боговоплощения; она становится предчувствием вселенского события Богоявления Христа и Его Искупительной Жертвы — несмотря на все заблуждения индийских философских систем.

На сходство позиций обоих мыслителей в отношении религии указывает и Шиширкумар Даш. «Подобно Раммохану Раю, Кришномохан был патриотом и в то же время критиком своей собственной общины, — пишет индийский автор. — Но если Раммохан хотел возродить „чистый индуизм“, то Кришномохан находил, что „чистый индуизм“ — это миф. Он был первым из индийцев в XIX в., кто атаковал и Веданту, и пураны» [105: 52]. В «Диалогах» Кришномохана можно найти и имплицитную критику Раммохана Рая, который во имя обоснования своих религиозно-реформаторских идей и социальных реформ вносил в свои переводы Упанишад соответствующие изменения и дополнения (см.: [59: 82; 62]). «Мундака-упанишаду», которую Раммохан подверг наибольшей переработке [40: 23—25], Кришномохан цитирует дословно, чтобы показать признание мифологического пантеона и тенденциозность цитирования в поддержку монотеизма [81: 498—500]. Впервые же критика Раммохановой интерпретации Упанишад появилась в небольшой книге Кришномохана «Обзор „Мундака-упанишад“, написанной Раммоханом Раем», вышедшей в 1833 г. в Калькутте.

В 1864 г. Кришномохан в Соборе Св. Павла в Калькутте выступил с лекцией «Требования христианства в Британской Индии». Исходной позицией Кришномохана остаётся свидетельство об истине христианства как системы и учения, объединяющего всех христиан независимо от их принадлежности к различным направлениям и толкам в этой религии. Теолог подчеркнул, что единственным мотивом его действий является любовь к истине:

...Нам ничего не нужно для себя. Мы только желаем, чтобы все стали нашими соучениками, нашими последователями в школе Христа. Мы не претендуем на какую-либо власть над вами. Мы не собираемся вмешиваться в ваши социальные или семейные отношения. Мы не желаем становиться посредниками между отцом и сыном, мужем и женой. Мы только трудимся, излагая требования <sup>32</sup> Истины — веруя во влияние этой Истины на человеческую жизнь и общение [134: 160].

И здесь становится ясно, насколько Кришномохан близок Раммохану Раю в общем умонастроении, идеях и средствах достижения цели. Ему, как и Раммохану, чуждо желание любым путём «перетянуть» на свою сторону сограждан, мыслящих иначе, чем он сам, навязать истину, но он стремится к тому, чтобы сознание людей стало изменяться под влиянием прикосновения истины. Истина сама по себе императивна — не случайно Кришномохан пользуется многозначным английским словом *claims* — ‘утверждение’, ‘требование’, ‘притязание’, ‘заявление’, ‘предъявление права’. Изменение сознания должно повлечь за собою изменения в поведении, в социальных взаимоотношениях, в образе жизни, в культуре. Различие между Кришномоханом и Раммоханом Раем — лишь в признании разных духовных оснований этого эволюционного изменения: первый убеждён, что таковым является христианство <sup>33</sup>, а Раммохан — что брахмоизм как монотеистический индуизм. И тот и другой, равно как и их современники и духовные наследники, ищут для своей страны, для её народов путь достойной жизни в современном мире.

Императивность христианства обусловлена в лекции Кришномохана тем, что оно является верой, начинающейся с полного признания «фундаментальной истины всей теологии, которая прежде была известна только иудеям, хранившим её в исконной чистоте», — идеи Личного Бога как Творца и Правителя вселенной. Эта истина продолжается в жизни и деяниях «Господа нашего Иисуса Христа как божественного посредника между Богом и человеком, Спасителя рода че-

---

<sup>32</sup> Кришномохан специально оговаривается, что это требования системы как Истины, а не её исповедников-людей.

<sup>33</sup> Причём это христианство первоначальное, которому неведомы были направления и секты [134: 159].

ловеческого, который *принял смерть за наши грехи и воскрес ради нашего оправдания (justification)*». Наконец, «личное существование и направляющие, просвещающие и освящающие воздействия Святого Духа» объединяет и освящает Церковь [134: 159]. Вселенский характер этой истины — универсального императива, значимого для всех народов, — Кришномохан показывает на примере древних ведийских *риши*. Для него очевидно, что, recitiруя Веды и принося жертвы, «они жаждали чего-то большего, они страстно тосковали о чём-то, одновременно более соответствующем разуму и возвышающем душу» [134: 160]. Возможно, они и пришли к истине, но она ещё не была явлена во всей полноте до пришествия Христа. Поэтому всё население Британской Индии — потомков и преемников древних арийских иммигрантов — ответственно за понимание христианства как вероисповедной системы.

Требования христианства императивны для Индии в той же мере, насколько они императивны для всего человечества. «Одно не может быть понято без другого, — говорит Кришномохан. — Фактически оно *не может иметь никаких специфических требований к частной местности, если у него нет никаких общих требований как Истины для всего земного шара. Части предполагают целое*» [134: 161].

Прежде чем сформулировать требования христианства к человечеству, Кришномохан обосновывает их императивность *историческим* характером миссии Христа и быстротой распространения его учения.

Во-первых, земная жизнь Христа и его Божественная Миссия — это исторический факт, доказанный свидетельствами очевидцев о нём как «исторической личности с безупречным характером» [134: 164]. В чудесах, совершённых Иисусом, не может быть сомнений, поскольку тех, кто их видел, *никто не принуждал* о них свидетельствовать, так что очевидцы были правдивы, и к тому же по воле Бога чудесные явления возможны, о чём свидетельствует универсальный опыт [134: 165—166]. В Божественной Миссии Христа проявились Откровение и милость Бога к людям и сама Божественность Иисуса.

Кришномохан заключает:

Христианство апеллирует к фактам и добавляет к ним свидетельства, а его оппоненты избегают честного обсуждения этой темы и поднимают спекулятивные возражения против неё. Этот курс есть прямое нарушение *индуктивного метода размышления*, которому вся *современная наука* обязана своим развитием (курсив везде мой. — Т. С.) [134: 167].

Во-вторых, историческая миссия Христа — спасение всех людей от греха и его пришествие, равно как и свидетельство об Истине, было предсказано в древних пророчествах Ветхого Завета [134: 168].

В-третьих, «несмотря на первоначальные противодействие и гонения со стороны людей, обладавших влиянием и властью, как это вполне естественно происходит со всеми учениями, Его доктрина продолжает — посредством мирного убеждения — обретать основания и за короткое время становится преобладающей доктриной в Римской империи» [134: 163]. По мысли Кришномохана, стремительное распространение христианства *мирным* путём<sup>34</sup> — уникальное явление в истории именно благодаря его фактической достоверности и свидетельствам об истине. Кришномохан пишет:

Хотя Его (Иисуса. — Т. С.) и осаждали вопросами его враги, а проповедуемые им доктрины в то время было обидно слушать и евреям, и язычникам, ни один не взял на себя смелость обоснованно опровергнуть или преднамеренно высмеять Его или Его учение [134: 164].

И снова возможно проведение параллелей между трактовкой Иисуса Христа у Кришномохана и размышлениями Раммохана Рая на эту же тему. Бенгальский реформатор индуизма и бенгальский христианский священник обнаруживают замечательные совпадения в трактовке личности Христа. Для обоих Он — историческая личность, достоверность свидетельств о которой несомненна, *посредник* между Богом-Творцом и человеком (для Раммохана Рая — ещё и пророк, заступник), Спаситель человечества. Раммохан считает Его Сыном Человеческим, но Богосыновству, равно как и догмату Троицы, не может найти рационального объяснения<sup>35</sup>. Кришномохан же приемлет догмат Троицы а ргіогі как христианин и считает Иисуса Сыном Божьим [134: 171], хотя этот вопрос для него — не первостепенный. Если Раммохан Рай отрицает евангельские чудеса как противоречащие здравому смыслу, для Кришномохана они историчны и в силу этого неоспоримы как проявление «*Божественного* вмешательства ради Достойного Божественного посредничества» [134: 166]. Миссией Христа, по мысли Раммохана, являются свидетельство о «высоком и свободном понятии о Боге, который одинаково доступен всем» [154: iii, 484—485] и нравственные заповеди. Кришномохан подчёркивает в миссии Христа Откровение от Бога для спасения человечества. И суть Откровения выражена в *требованиях* христианства.

Требования, содержащиеся в учении Христа, Кришномохан формулирует как требование веры и требование повиновения. *Вера* — это

---

<sup>34</sup> Кришномохан сравнивает быстрое распространение христианства с распространением буддизма в Восточной Азии (которое происходило на основе теоретических размышлений, а не фактов) и распространением ислама в Центральной и Западной Азии и Северной Африке (главным образом посредством завоеваний) [134: 171].

<sup>35</sup> «Если Иисус — Сын Божий, то Его сущность и существование различны с Отцом, что противоречит монотеизму» [154: I, 166].

«согласие души с истиной, *которая была доказана* (курсив мой. — Т. С.) и установлена после исследования и обоснования» [134: 171]. Вопрос о возможности согласования веры с разумом, *рационального* обоснования веры, в своё время занимавший и Раммохана Рая, который не мог поступиться разумом в ситуациях, когда от него требовали веры в *необъяснимое и непостижимое*, — этот вопрос Кришномохан, по сути, снимает. Учение Христа — это *неоспоримая* Истина, дающая право на веру в принципы, на которых выстроены исторические факты [134: 171]. **Повиновение**, или послушание, касается высших интересов души и открывает путь к спасению человека; это требование следовать «авторитету морального и духовного закона» [134: 171]. И сама природа человеческой души, обозначенная как *philaleti*<sup>36</sup>, не позволяет ей соглашаться с ложью, но побуждает стремиться к истине. Только невежество и интеллектуальная непоследовательность, страсть и предрассудки способны парализовать душу в её стремлении к истине [134: 171—172]. Вера в Бога как Истину и повиновение этическому и духовному закону — такова суть христианства в трактовке Кришномохана Банерджи.

И апологет христианства Кришномохан, и основатель брахмоизма Раммохан Рай с разных сторон приходят к единству: для обоих в христианстве важны вера в Бога-Творца и этика, только Кришномохан признаёт Божественную природу Христа и богооткровенный характер его проповеди.

Требования веры и повиновения духовному и моральному закону, благодаря которым всё население Индии является причастным ко всему роду человеческому<sup>37</sup>, обусловлены *особые требования* христианства в Британской Индии. Не останавливаясь на требованиях к правителям Индии, уже исповедующим христианство, Кришномохан говорит о двоякого рода требованиях, обращённых к образованным представителям местного населения.

Первое требование связано с происхождением современных образованных слоёв населения: христианство «предоставляет... готовое решение проблем, над которыми так долго бились умы ваших предшественников» [134: 173]. Стремление древних риши к общению с не-

---

<sup>36</sup> *Philaleti* (греч.) — ‘любящая истину’. В этом Кришномохан ссылается на греческих авторов.

<sup>37</sup> Это — ещё одна важная реминисценция с наследием Раммохана Рая: в письме к Талейрану (1830) философ говорит о том, что «всё человечество есть одна великая семья, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве её разнообразных ветвей. Следовательно, просвещённые люди во всех странах должны чувствовать желание поощрять человеческое взаимодействие и содействовать ему в любом виде через устранение, насколько это возможно, всех препятствий к этому...» [102: 502].

зримым Сущим, существование которого подтверждало всё Его Творение, не достигло цели из-за незнания путей обретения единения с Ним. По мнению Кришномохана, риши, которые предложили ритуал жертвоприношения и говорили об Откровении — обращении Бога к человеку, не смогли проникнуть в смысл этих великих феноменов, которые, со своей стороны, исчерпывающе объясняет христианство. Современные потомки индийских риши должны осознать истинный смысл ритуала жертвоприношения как символа жертвы Христовой за других людей во имя искупления греха, и вера в Него — залог будущего спасения [134: 175].

Откровение, о котором говорят Веды, — это свидетельство осведомлённости брахманов об общем факте обращения Бога к человеку во времена «детства человеческого общества», и «непоследовательные сообщения Вед есть не что иное, как искажённые представления того факта, что явленные истины обозначены и установлены прямым свидетельством». Соответственно, и брахманизм сам по себе есть свидетельство христианской истины [134: 176].

Поэтому Кришномохан обращается к тем, «кто изучил историю, литературу и науки Европы» и больше не верит в мифологические представления индуизма. Он говорит аудитории:

Вы с готовностью исправили теории ваших предков о небе и земле в соответствии с теми наставлениями, которые получили. Всё это правильно. Но ваши учителя истории и наук также предлагали вам для обсуждения и определённые факты и истины теологии. Почему же вы *должны* отвергнуть последние, если вы горячо приняли первые? Здесь *onus* (лат.; ‘ответственность’. — Т. С.) лежит на вас [134: 177].

Теолог убеждён, что научные знания Европы укоренены в христианской теологии, основанной на фактах (он приводит пример Исаака Ньютона), и тем самым подтверждена их истинность. Точно так же историческое знание (в т. ч. европейской истории) связано с христианством. Кришномохан заявляет:

Вы не можете изучать историю мира независимо от христианства. Ни один историк в мире не способен создать своего нарратива без того света, который Библия проливает на детство человеческого общества. Вы не сможете в деталях изучать историю наций, не встретившись с фактами, которые можно объяснить только с помощью Христианской Истины [134: 177—178].

Кришномохан не призывает отказаться от исследования собственной истории, традиции, но считает, что развитие Индии — социальное, культурное, духовное — может быть обеспечено обращением к христианству, восприятием его требований. Истины и принципы христианства являются духовной основой всех позитивных нововведений,



пришедших в Индию из Англии и Запада как такового, это развитие образования, особенно женского, распространение справедливых законов и «беспристрастного отправления правосудия, в котором доверие к страдающим возрастает благодаря христианскому руководству», развитие благотворительных учреждений, основание больниц, технические усовершенствования, обеспечивающие жизненные удобства, развитие наук, в том числе гуманитарных, изучающих литературу и историю Индии<sup>38</sup>, не говоря уже о проникновении самого духа «христианской энергии и христианской предприимчивости» [134: 178—179]. Но этой духовной основы образованные индийцы ещё не осознали, хотя и достигли уже серьёзных успехов в науках. Такая непоследовательность может оказаться, по мысли Кришномохана, губительна не только для его единомышленников, но и для будущих поколений. Внешние усовершенствования не должны затмить главной цели — нравственного и духовного роста, освобождения от власти греха.

Образованному сообществу Бенгалии недостаточно различных разделов светского знания. В языках, в математике, в физике, в медицине, праве, гражданских науках успех Бенгалии уже вызвал восхищение в отдалённых уголках земного шара. Разве вы проявите слабость и выкажете ущербность только в науке спасения ваших душ? [134: 179].

На образованных индийцах лежит ответственность за духовное развитие и спасение современников и потомков, так же как за выход из состояния социальной деградации. Поэтому главное требование христианства — возрождение общества как в индивидуальном, так и в социальном измерении:

Изо всех новшеств, которые Индия восприняла благодаря её связи с Англией, величайшим и самым важным является предоставление христианского знания, которое предлагает возродить (regenerate) общество [134: 179].

Прекрасно сознавая, что преобладание традиционного сознания у основной массы населения Индии не позволяет им оценить исторические свидетельства о Христе и его учении, Кришномохан придаёт первостепенное значение освоению христианства европейски образованными слоями, в перспективе способными шире распространить знание.

В лекции Кришномохана Банерджи, словно в фокусе, сходятся идеи Т. Б. Маколея о двух стадиях распространения образования в Индии, идеи Генри Дерозо о рациональном исследовании научных и

---

<sup>38</sup> Кришномохан специально подчёркивает, что «урегулирование» индийской хронологии оказалось возможным именно на основе христианских представлений о времени [134: 178].

теологических вопросов и идеи Раммохана Рая о благотворности освоения наук и технологических достижений Запада, о важности выведения на первый план нравственного содержания человеческой жизни и развития правосознания. На первый взгляд, мысль Раммохана Рая, считавшего возможным освоение западного духовного, культурного и научного наследия без отречения от религиозной традиции, Кришномохан доводит до логического конца: если осваивать наследие Запада, то осваивать полностью, с его религиозно-теологическими истоками, обретенными в иудеохристианской традиции. Но важно увидеть, что Кришномохан не зовёт к разрыву с религиозным и культурным наследием собственной цивилизации, а *устанавливает точки соприкосновения* брахманистской традиции с христианством (последнее завершает искания первой) и тем самым предлагает основу *пути в современность* для своего славного и древнего народа. Кришномохан не требует прямолинейного перехода из индуизма в иную конфессию, но скорее предлагает проникнуться духом этой религии, чтобы и дальше преодолевать тот социальный, культурный и духовно-нравственный упадок в обществе Британской Индии.

Вместе с тем Кришномохан сохраняет критический настрой в отношении движения за социальные реформы, инициированные «Брахмо Самаджем», желая доказать необходимость религиозного единства в христианстве и — христианского патриотизма.

Я слышал, что говорят, что у нас, христиан, нет чувств к нашей стране и нашей расе и что наше принятие христианской религии — это акт предательства Индии и её институтов — и древних, и современных... Я думаю, что могу доказать любому суду образованных индусов, что это обвинение полностью необоснованно; что мы, христиане, никогда, с религиозной точки зрения, не отрекались ни от одного из индийских социальных институтов, которые они сами не обличили как связанные с идолопоклонством. В самом деле, мы — лучшие патриоты, нежели брахмоисты (цит. по: [173: 8]).

Это «соревнование» в патриотизме выглядит довольно курьёзно, поскольку и брахмоисты, и обращённые в христианство индусы-интеллигенты в меру своих возможностей делают общее дело, пытаясь преодолеть отставание своей страны от модернизирующегося мира. Но это соревнование не мешает тому же Кришномохану Банерджи дружески общаться с другими дерозианцами, вступившими в «Брахмо Самадж», и их религиозные расхождения не становятся поводом для конфликта<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> С точностью до наоборот писатель Бонкимчондро Чоттопаддхай в религиозно-философском труде «Истинная дхарма» («Дхормотто»). 1887) будет размышлять о патриотизме и любви ко всему миру. «Европейский пат-

В лекции «Требования христианства» уже наметился поворот Кришномохана Банерджи к представлению о присутствии универсального начала в индуизме и возможности теологического обоснования его с позиций христианства. В течение 10 лет (1865—1875) мыслитель не публикует работ теологического характера, но занимается исследованием и изданием (с переводом на английский) традиционных санскритских текстов: «Нарада-панчаратры», «Брахма-сутры» с комментариями Шанкары, поэм Калидасы «Рагхуванша» («Род Рагху») и «Кумарсамбхава» («Рождение бога войны»), а также Ригведы (1875).

Наконец, в 1875 г. в Калькутте выходит большой труд Кришномохана Банерджи «Арийский очевидец, или Доказательства арийских писаний, подкреплённые библейской историей и истоками христианской доктрины», а через пять лет — «Два эссе в дополнение к „Арийскому очевидцу“» (1880). В двух трудах представлено сравнительное исследование библейской и арийской истории на основе лингвистического и источникововедческого анализа санскритских, зороастрийских и греческих текстов. Отношение Кришномохана к индуизму изменилось, и Т. В. Филипс приводит этому три объяснения. Прежде всего, индийцы с помощью западных учёных-ориенталистов начали поиск собственной идентичности в прошлом Индии, переоткрытие которого дало им более глубокое знание индийской истории, философии, религий и новое чувство гордости своим культурным наследием, а также — импульс росту индийского национализма. Вовлечённость Кришномохана Банерджи в политические движения помогла ему усвоить этот дух национализма и гордости за наследие Индии. Второе объяснение — рост религиозного национализма в индийской политике и критика христианства как иностранной религии, ведущей к утрате национальной самобытности. Это был вызов Кришномохану, на который он ответил пересмотром своей позиции. И третье: в предшествующий период он заметил, что в религиозных спорах недостаточно опираться

---

риотизм — это отвратительный грех, — заявляет он. — Значение европейской религии патриотизма — в том, что мы должны силой захватить другие общества и присоединить их к своему... Под влиянием этого пагубного патриотизма коренной народ Америки был стерт с лица земли. Да освободит Господь Индию от такого патриотизма!» [97: 197—198]. Отождествляя патриотизм с колониализмом, писатель связывает его с особенностями европейской религии, которая основана на античных идеалах преданности своей стране и в которой не реализована христианская любовь ко всему миру. Индусы же любили весь мир и всех людей в соответствии со своей дхармой, но не научились достаточно любить свою страну и на семь столетий оказались в подчинении у других народов [97: 184—185, 188]. Поэтому Бонкимчондро называет защиту своей страны высокой дхармой, незаинтересованным действием, направленным к Богу.

только на Евангелие, и стал более благосклонно относиться к индуизму [134: 112].

Кришномохан стремится теперь доказать, что христианство — это завершение индуизма, поэтому никто не может быть истинным индусом, не являясь истинным христианином, и вводит понятие «индусский христианин»<sup>40</sup>.

В «Арийском очевидце» Кришномохан рассматривает христианство как модель примирения человека с Богом благодаря Жертве богочеловека Христа — «Агнца Божьего, который искупил грехи всего мира» [80: 81]. Предметом сравнения с христианством выступают в поздних работах доктрины и ритуалы «религии Вед». Анализируя Ригведу, Авесту и ассирийские тексты, Кришномохан пришёл к заключению, что индийские арии — выходцы из тех же территорий, что и авраамические племена, и что по происхождению они являются семитами. Кришномохан исходит из идеи общего происхождения и общей природы всего рода человеческого, чем, собственно, и оправдано его сравнительное исследование. Веды, в которых далеко не всё является вымыслом и мифом, содержат исторические факты, вполне достоверные, если их сопоставить с инокультурными источниками. Кришномохан пишет в «Двух эссе»:

Мы считаем, что, если сознание санскритологов освободится от существующих оков рабского критицизма, большинство царей и правителей, вождей и народов, упомянутых в Ведах, будет вполне возможно идентифицировать и что таким образом будет пролит свет на древности Азии, историю Индии и также на подлинное значение Вед [82: 35].

Творение, грехопадение и искупление — таковы важнейшие доктрины, ведические аналоги которым ищет Кришномохан в поздних трудах. Его поразили параллели между Библией и Ведами: арийские тексты подтверждают библейские. «Земля была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:2), — сходным образом и ведийские авторы описывали состояние земли перед тем, как она была обустроена. Но именно в доктрине Творения фундаментально различны два корпуса текстов: Веды не говорят, что Бог создал вселенную словом.

Моисеева идея Бога как исконного Творца вселенной, без помощи какого бы то ни было предсуществовавшего вещества, кажется, была совершенно неизвестна или... была совершенно неверно понята общинами, которые создавали системы веры, на совершенно иных основаниях, нежели Слово Божие [80: 115].

---

<sup>40</sup> Эту идею впоследствии подхватил и развил Брахмобандхоб Упадхьяя, пришедший к христианству от проповеди Кешобчондро Сена в «Брахмо Самадже» (см.: [63: 188—189]).

Но индуизм как вариант первоначального Откровения Бога человеку теперь видится Кришномохану не атеистической, но вполне теистической религией, с единственным недостатком: мир сотворён независимо от существующего вещества [82: 53].

Кришномохан пишет в «Арийском очевидце»:

Существование греха и зла — факт настолько неоспоримый, что он не требует доказательства... Общества и общины создают законы и правила, чтобы защитить себя от зол, проистекающих из греховности их общей природы [80: 136].

Поэтому и в библейской, и в ведической традициях есть свидетельства о грехопадении и всемирном потопе. Он сопоставляет и считает происходящими из единого корня истории Ноя (Быт. 6—8) и первочеловека Ману (Шатапатха-брахмана, I. 1). И ритуал жертвоприношения происходит первоначально из действия человека, выжившего после потопа, и благодаря институту жертвоприношения возникают религиозные культы у иудеев, иранцев и индо-ариев.

Идея самопожертвования как высшее проявление жертвоприношения — главная общая идея Библии и Вед, благодаря которой в христианстве можно увидеть осуществление и завершение индуизма. Концентрированное выражение этой мысли Кришномохана Банерджи, аргументированное анализом текстов, калькуттские образованные слои услышали в лекции «Отношения между христианством и индуизмом», прочитанной в 1881 г. в церкви Христа (Калькутта) и изданной отдельной брошюрой.

В лекции Кришномохан обосновывает два положения: 1) фундаментальные принципы христианской доктрины спасения мира замечательным образом повторяют ведические принципы первоначального индуизма в отношении разрушения греха и искупления грешника посредством жертвоприношения Праджапати<sup>41</sup>, Господа и Спасителя всех созданий; 2) значение нарицательного слова *праджапати*, содержание которого связывают и с первородным Пурушей, и с Вишвакармой, Творцом всего, совпадает со значением имени и трудов исторически реального Иисуса Христа, и ни одно другое лицо, кроме как Иисус из Назарета, никогда не являлось в миру в качестве жертвующего собой смертного и бессмертного Праджапати [134: 181—182].

Строгий сторонник исторического метода, основанного на фактах и исключающего спекуляции любого рода [134: 162], Кришномохан строит доказательства на интерпретации Вед и сравнении их с Библией. Теолог ищет глубинное сходство индуизма и христианства, не-

---

<sup>41</sup> П р а д ж а п а т и — ведийский первочеловек, отдавший себя в жертву (уājna) богам во имя спасения мира, осуждённого к смерти.

смотря на внешние различия. Кастовые и культовые различия, философские школы, спорящие друг с другом, не мешают индусам называть себя индусами, поскольку все они признают священный авторитет Вед. Кришномохан определяет индуизм как религию Вед и подчёркивает, что касты и идолопоклонство — это поздние добавления к простой системе, которой учат Веда: «Сама Махабхарата выразительно говорит о том, что было время, когда не было никакого деления на касты» [134: 183].

Кришномохан видит в Ведах доктрину и иллюстрирующий её ритуал; это позволяет анализировать индуизм. Подобно своему современнику брахмоисту Дебендронатху Тагору, Кришномохан хорошо осознаёт многослойность и противоречивость текстов ведического комплекса, в котором есть даже атеистические тенденции, равным образом и его историчность — отражение первоначальной истории религии в многообразии религиозных церемоний и ритуалов, подкрепляющих теологию [134: 186]. Ни одна религия не существует без признания Верховной силы как Творца мира: о Нём заключают по существованию видимой вселенной. В этих размышлениях Кришномохана отчётливо прослеживаются идеи Раммохана Рая, различавшего дух и букву религии и видевшего в основе всех религий веру в иной мир и душу, в существование Творца вселенной [154: iv, 947, 957; 31: 161]. В этом плане справедливо замечание С. Кларка о том, что апологию Христа Кришномохан выстраивает в контексте учения «Брахмо Самаджа» [101: 33—34].

Несмотря на то что догматы Вед не являются чистым монотеизмом (так, творцом объявляется, например, Варуна (Ригведа, I, 24, 2, 8; VIII, 42, 1), есть три самых важных доктринальных положения, ясно сформулированных в Ведах: 1) существование единого нерождённого Сущего, отличного от *дэвов* и *асуров* и превосходящего небо и землю (Ригведа, I, 164, 6; II, 27, 10; X, 82); 2) дэвы смертны, как и люди, но они благодаря силе жертвоприношения обретают Небеса (Шатапатхабрахмана, I, 4); 3) Ригведа, даже если она и защищает зарождающийся политеизм, догматически заявляет, что мудрецы называют Единого Вечного Сущего разными именами (Индра, Митра, Варуна, Агни, Яма, Матарिशван и др.) (Ригведа, I, 164, 46) [134: 185—186].

Ведическую *яджну* Кришномохан рассматривает как первый и главный ритуал религии (в отличие от современного идолопоклонства, кастовых правил и любых народных обрядов), восходящий к Ману — аналогу библейского Ноя. В жертвоприношении видели великое средство избавления от всех зол жизни, искупления и избавления от греха (см., например: Ригведа, X, 113, 10) [134: 187, 188]. Яджна совершается в разных формах и с разными целями, но ключ к пониманию подлинного значения Кришномохан находит в самопожертвовании (*self-sacrifice*) Праджapati. Эта идея сквозной нитью проходит через Риг-

веду, Яджурведу и Самаведу и соответствующие трём самхитам *брахманы*, *араньяки* и Упанишады:

Божественный Пуруша, отдающий себя в жертву дэвам, т. е. *освобождённым смертным*, желает и получает смертное тело, *подходящее для жертвоприношения*, и сам становится *наполовину смертным, наполовину бессмертным* [134: 190].

Принадлежащие божественному Пуруше, предлагающему себя в жертву, слова «позвольте мне пожертвовать собою во всех творениях и всеми творениями — во мне» (Шатапатха-брахмана, 13. 7, 1) Кришномохан истолковывает в свете других фрагментов и руководствуясь Библией. Мир осуждён к смерти во имя уничтожения греха, а Божественный Спаситель предлагает для этого Себя, желая умереть за всех [134: 191]. В подтверждение Кришномохан цитирует Упанишады: «Праджапати желает совершить великое жертвоприношение (*медха*). Он выразил желание: пусть у меня будет тело, подходящее для жертвоприношения» и «жрецы осуществили *ашвамедху*<sup>42</sup>)» (Брихадараньяка-упанишада, раздел Мадху, I, 6—7).

Согласно Кришномохану, все свидетельства Вед доказывают неопровержимое сходство принесения себя в жертву с библейским самопожертвованием Христа как Бога и как человека, смертного и бессмертного. Следовательно, между концепцией древних *риши* и христианством нет больших расхождений, и для индийцев последняя идея не может быть чуждой [134: 193]. Доказывая второе положение, Кришномохан отмечает, что Праджапати — не просто Господь всех созданий, но также их опора, кормилец и избавитель [134: 194], и избавление приходит через его самопожертвование. Исторический Иисус из Назарета — не кто иной, как воплощение истинного праджапати, «чьё имя и положение соответствуют ведическому идеалу — единству смертного и бессмертного, который приносит себя в жертву ради человечества» [134: 195]. Ни одна другая личность в мире не заявляла о себе как о «само-жертвующем смертном и бессмертном праджапати» [134: 194]. Кришномохан искренне сожалеет о том, что эта истина утрачена в Индии, хотя и обретена в мире, и между индусами, почитающими Веды, и христианами, любящими Библию, существует непонимание и разделение. Теолог говорит:

...Этот взгляд на фундаментальное учение Вед можно расценивать как мост над пропастью, разделяющей сейчас религиозные умы Запада и Востока. Веды предвидят Богоявление Христа. Веды проливают особый свет на осуществление Провидения, которое привело восточных

---

<sup>42</sup> А ш в а м е д х а — древнеиндийский ритуал жертвоприношения коня, осуществляемый правителем страны для обретения статуса миродержца.

мудрецов к служению Христа задолго до того, как западные услышали о нём [134: 196].

В Ведах, которые миссионеры называют языческими, согласно концепции Кришномохана, обнаруживается зарождение христианских тайн [134: 198], и отношения между ведической доктриной и христианством настолько тесны, что одно ведёт к другому. «Приняв Христа, вы найдёте в нём силу и утешение, к которому ваши древние риши относились бы как к самому ценному сокровищу, если бы они жили в наши дни...» — заключает Кришномохан [134: 200].

Принимая Христа как Бога-Спасителя и Искупителя, Кришномохан целенаправленно ищет аналогии христианству в индусских Ведах, несмотря на то что идея их непогрешимости была отброшена в «Брахмо Самадже» Дебендронатхом Тагором. Это и полемика с «Самаджем», и попытка синтезировать индийское и западное в сфере религии — очередная попытка после Раммохана, предпринятая обращённым индусом и неортодоксальная в отношении не только традиции, но и англиканского вероучения. В контексте ведической идеи самопожертвования Праджapati христианство выглядит не только реализацией пророчеств Ветхого Завета, но и осуществлением в истории исконных положений Вед.

В эволюции религиозной мысли Кришномохана Банерджи от ранних к поздним трудам прослеживается специфическое движение смыслов, роднящих его с Раммоханом Раем. От атеизма и неприятия индуизма в его теологическом и практическом аспектах Кришномохан пришёл к христианству, в котором обрёл универсальную истину, значимую для всего человечества и особенно для его соотечественников. Универсализм духовной жизни в его христианской интерпретации побуждает теолога заново открыть и переосмыслить священные тексты индийской традиции и найти универсальное начало в их идеях. Похожий путь проделал, оставаясь индуистом, Раммохан Рай — от признания универсального характера веры в Единого Бога, душу и иной мир к поиску монотеистического начала в индуизме, а затем созданию универсальной версии индуизма, вобравшей в себя компоненты христианской этики и приходского богослужения — брахмоизма. Нюансы только оттеняют принципиальное сходство двух мыслителей: обоим не устроило актуальное состояние индуизма в его бесчисленных проявлениях, оба воспользовались методом сравнения его с другими религиозными традициями, оба предложили изменение через освоение христианских идей. У Раммохана Рая получилось реформаторское, условно говоря, «протестантское» вероучение — брахмоизм. Кришномохан Банерджи расценил индуизм как незавершённое движение к универсальной истине, которое должно завершиться в современную эпоху.



Оба мыслителя находят и аргументируют общее духовное основание для грядущего социального и культурного возрождения своей страны: объединение национального и универсального начал в общей устремлённости личности, общин, групп, слоёв, всего социума к Истине, Богу, свободе, достойной жизни, правде, красоте, добру. И, что особенно важно, оставляют соотечественникам свободу выбора духовной традиции, уповая на изменение их сознания. Только изменение сознания, а не волевые действия извне обеспечивают духовно-нравственное и порождаемое им социальное и культурное возрождение Индии, стремление к рациональному переустройству внешних условий жизни и совершенствованию управления своей страной и — в перспективе — к независимости.

Теология Кришномохана Банерджи стала началом формирования нового метода проповеди христианства, принципиально отличного от «обличительного» отношения европейских миссионеров к религии индуистов. Благодаря тому что «ренессансным христианином» оказался бывший индуист, он на собственном опыте сумел понять все недостатки и просчеты западных миссионеров и вместе с тем утвердился в мысли, что принятие другой религии может прийти *только изнутри*, а навязывание ее извне, без преобразования сознания, есть тупиковый путь миссионерства.

Основание этой новой теологии — ориентация на *особенности инаковерующей аудитории* и, соответственно, на *понимание инарелигиозных* (не-христианских) *традиций*. Кришномохан Банерджи открывает принцип, к которому христианские миссионеры стали приходить только в XX в., отказываясь от старой модели несения «язычникам» истинной религии, требующей уничтожить старую, но видеть почитание Бога и Истины в Других религиях. «Монахи в Индии... изучают опыт ведантских аскетов, читают мантры, занимаются медитациями, — говорит о современных миссионерах-католиках о. Александр Мень. — Они усваивают всю религиозную культуру Востока изнутри и, будучи христианами, входят в нее таким образом, чтобы не нарушить структуру, чтобы христианство органически вписывалось в местную духовную традицию, не просто во внешнюю, а именно в духовную, чтобы оно стало дополнением к тому, что уже существует в этой религии» [24: 112].

Христианская теология для индуистов, построенная Кришномоханом Банерджи, основана на диалоге религиозных традиций христианства и индуизма. Диалог выстраивается на сравнительном изучении и толковании библейских и ведических текстов, сопоставлении их содержания и смыслов, исходя из приоритета Духа перед Буквой текста. Библейские новозаветные ценности предстают в теологии Кришномохана Банерджи как универсальные, но их можно обнаружить в форме «предвидения», «предчувствия» и в национальном наследии — свя-

ценных текстах Вед. Все теологические построения Кришномохана Банерджи выстроены в контексте размышлений о судьбе своей страны, о необходимости синтеза универсального и национального начал в социокультурной жизни во имя возрождения Индии в современном мире.

Предложенная модель представления христианства индуистам оставляет последним свободу выбора духовной традиции, поскольку ориентирована она на внутреннюю трансформацию сознания потенциального неопита. Индуисту предоставлена свобода веры, мышления, общения, духовной деятельности и вместе с тем открыт путь понимания Другой религиозной традиции.

Теология Кришномохана — живое опровержение устойчивого представления об отсутствии у младобенгальцев интереса к осмыслению традиции, духовным и этическим вопросам. В концентрированном виде его теологические труды синтезируют ренессансные идеи Раммохана Рая и Генри Дерозио, развивают религиозные основания эпохи на пересечении двух мировых религий — индуизма и христианства.

Важнейший смысл исканий Кришномохана Банерджи, равно как и его друзей-младобенгальцев — и христиан, и брахмоистов, заключается в открытии путей понимания Других религиозных традиций. Универсальное начало духовной жизни человечества делает возможным позитивное отношение к инорелигиозным истинам, которое имеет результатом открытие нового в своей религии, и не в меньшей мере — открытие своей религии для других, для иноверцев, для представителей иных культур. Стремление понять Другое, не отвергая и не осуждая, — это стремление свободного человека, свободного благодаря своей соотнесённости с Другими людьми (см.: [37: 11]). Поэтому духовный выбор младобенгальцев — это выбор в пользу свободы: мышления, веры, общения, действия; в пользу свободы, сопряжённой с глубоким осознанием своей ответственности за других людей.

## Глава IV

### СОЦИАЛЬНАЯ КРИТИКА И РЕФОРМАТОРСКАЯ ПРАКТИКА 1830-х гг.

...Древо образования уже укоренилось; цветы его я вижу вокруг себя, и если они будут возрастать в последующее десятилетие, будет невозможно его выкорчевать. Защищать и продолжать столь удачно начавшееся движение — задача, полностью зависящая от ваших усилий. Ваши соотечественники ожидают этого от вас, поскольку видят в вас своих реформаторов и учителей. Вам остаётся добиться этой цели и показать жителям других стран, каким образом они сами могут принести пользу.

*Дэвид Хэйр.*

*Из ответа на благодарственное письмо студентов Хинду колледжа  
17 февраля 1831 [125: 9]*

#### I

Напутствие Дэвида Хэйра младобенгальцам, вынесенное в эпиграф этой главы, не осталось традиционным выражением вежливой благодарности скромного и чуждого самовозвеличиванию человека, но оказалось пророческим. 565 молодых калькуттских студентов во главе с Даккхинаронджоном Мукерджи (Мукхопаддхаем) отправили Хэйру благодарственный адрес, в котором высоко оценивали его филантропические начинания. Его назвали «человеком, который вдохнул новую жизнь в индусское общество... который по своей воле сделался другом народа, не имеющего друзей, и показал пример своим соотечественникам и нам» [125: 7]. В ответ Хэйр повторил идеи Генри Дерозо о решающей роли деятельного участия в обновлении собственной страны, — тем самым поддерживая молодых интеллектуалов в ситуации, когда ортодоксально настроенные группы бенгальского общества выражали всё большее недовольство свободомыслием, существовавшим в стенах Хинду колледжа. В преддверии обострения конфликта Д. Хэйр сохранял оптимистическую уверенность в необходимости

развития просветительских начинаний и несколько преувеличенно говорил о том, что этого ожидают соотечественники младобенгальцев, — соотечественники, которые в большинстве своём видели в реформах угрозу традиционным устоям и отнюдь не считали молодое поколение своими «учителями». Хэйр предсказал судьбу целого поколения.

«Академическая ассоциация» продолжала свою деятельность после смерти Генри Дерозиио, — общность интересов и устремлений, подкреплённая дружбой и общей утратой, помогла им выдержать немало перипетий. Более того, к группе стали примыкать новые единомышленники, которых впоследствии также стали называть младобенгальцами. Думается, что это вполне справедливо — такими они и были по духу, развивая идеи и устремления «Академической ассоциации». Но, возможно, для устранения неизбежной путаницы в понятиях, «дерозианцами» условно можно называть только непосредственных учеников-друзей Дерозиио<sup>1</sup>, а младобенгальцами — всех, кто примкнул к движению в 1830—1840-х гг. Поэтому деятельность младобенгальцев можно разделить на два периода: 1) 1828—1838 гг. — период «Академической ассоциации»; 2) с 1838 г. — период, связанный с Обществом [содействия] приобретению всеобщих знаний и Бенгальским обществом Британской Индии.

«Молодая Бенгалия» в 1830—1840-х гг. объединила довольно большую группу молодых людей, принадлежавших к среднему классу. «Их позиции не хватало более позитивного содержания, и они не смогли развить его в определённую прогрессивную идеологию, — считает Ш. Шоркар. — Концепция народа и его прав, которая расцвела в великих западных буржуазно-демократических революциях, — вот что пробудило их, но не обрело более конкретного очертания в их умах» [157: 20]. Это мнение авторитетного индийского историка представляется не вполне справедливым: если обстоятельно проанализировать содержательное измерение социально-реформаторской и интеллектуальной деятельности младобенгальцев, станет очевидным, насколько важен был их труд по созиданию основ модернизации Индии — вполне соизмеримый с наследием Раммохана Рая. К тому же позитивное содержание идей и действий младобенгальцев проявляется и в их социальной критике, где обосновываются новации, и в научных достижениях, и в личной гражданской позиции по актуальным вопросам. Соответственно, биографический контекст углубляет понимание позитивности реформаторских трудов младобенгальцев.

Как говорилось выше, после смерти Дерозиио «Молодую Бенгалию» возглавил Тарачанд Чокроборти (1806—1857). Он родился в брах-

---

<sup>1</sup> Так, Шомит Кар пишет, что как дерозианцы известны студенты, ставшие пламенными почитателями Генри Дерозиио [130: 10].

манской семье весьма скромного достатка и в десять лет потерял отца. За его обучение в Хинду колледже платило калькуттское Школьное общество, однако, чтобы помогать семье, в 1822 г. Тарачанду пришлось завершить образование. Раммохан Рай помог юноше устроиться переводчиком в газету Дж. С. Бэкингема<sup>2</sup> «Calcutta Journal», а также в свою собственную бенгалоязычную газету «Шомбад Коумуди» («Лунный свет новостей»). В газете ортодоксальных индуистов «Шомачар Чондрика» Тарачанд также зарабатывал переводами. Впоследствии он работал учителем в школах, заместителем регистратора в Верховном гражданском суде (Садр Дивани Адалат), управляющим поместий раджи Бурдвана и т. п., а позже занялся предпринимательской деятельностью.

Владея санскритом, фарси, хиндустани и английским, Тарачанд стал выдающимся лексикографом. С 1823 г. он вместе с Х. Х. Уилсоном начал переводить пураны<sup>3</sup>, затем опубликовал под эгидой Калькуттского общества школьной книги научный Англо-Бенгальский словарь (1832) и издал «Манусмрити»<sup>4</sup> на санскрите, с переводом Уильяма Джонса на английский и собственным переводом на бенгали и комментариями<sup>5</sup>.

Ум и способности своего молодого единомышленника высоко ценил Раммохан Рай, который поощрял его научные труды и сделал его секретарём «Брахмо Самаджа». С юных лет Тарачанда отличало развитое чувство собственного достоинства и независимости мышления, а также полное отсутствие низкопоклонства перед вышестоящими чинами и властью. Сам Тарачанд отмечал, что на его интеллектуальное развитие повлияли идеи Раммохана Рая, Дж. Бентама, Томаса Пэйна, Д. Юма и Ф. Бэкона.

---

<sup>2</sup> Бэкингем Джеймс Силк — британский политический деятель (член парламента от партии вигов), публицист, путешественник. Друг Раммохана Рая, разделявший его взгляды на реформирование традиционного общества, Бэкингем был сторонником свободы прессы и реформ в британских колониях. Находясь в Индии, Бэкингем издавал газету «Calcutta Journal», которую читали не только европейцы, но и бенгальские элиты. Газета Бэкингема занимала критическую позицию в отношении политики Ост-Индской компании, и в начале 1823 г. её издателя лишили лицензии и выслали в Англию.

<sup>3</sup> Пураны — священные тексты индуизма, содержащие мифы, исторические предания и ритуальные предписания; хронологически относятся к более позднему периоду (I тыс. н. э.), нежели время создания эпических поэм «Махабхарата» и «Рамаяна».

<sup>4</sup> Манусмрити, или Законы Ману (Манавадхармашастра), — один из самых авторитетных законодательных сборников.

<sup>5</sup> О. Поддар сообщает, что работа по изданию Манусмрити не была завершена — из-за недостатка средств на издание вышло только 5 томов [150: 120].

Имя Тарачанда связано практически со всеми интеллектуальными и социально-реформаторскими движениями творческого меньшинства Бенгалии. Проправительственные издания Ост-Индской компании («Englishman», «Friend of India» и др.) жёстко критиковали речи и высказывания Тарачанда, а «Академическую ассоциацию» называли не иначе как «группировка Тарачанда». По-видимому, влиянием нового лидера можно объяснить факт последующей поддержки младобенгальцами «Брахмо Самаджа» в его просветительских и социально-реформаторских движениях. Тарачанд стал связующим звеном между брахмоистами и дерозианцами, которые продолжали развивать социально-реформаторские и политические идеи Раммохана Рая, считая, что его движение не достигло всех поставленных целей.

Под стать лидеру были и остальные дерозианцы. Так, Т. В. Филипс называет лидером «Молодой Бенгалии» Кришномохана Банерджи [134: 200], но с таким же успехом «лидером» можно назвать каждого дерозианца. Особый дух демократизма, уважения и любви друг к другу, чувство свободы — духовной и интеллектуальной — исключали, на мой взгляд, вопрос о реальном или формальном лидерстве. Высокая интеллектуальная планка, заданная Дерозио для всех его учеников, побуждала направлять энергию не на выяснение иерархий, но на объединение усилий в деле возрождения страны. И если Раммохан Рай был в своё время основным созидателем идей и действий, то в 1830 г. растущая численно группа молодых интеллектуалов, среди которых, возможно, и нет фигуры столь гигантского масштаба, как Раммохан, увеличивает резонанс новых идей, углубляя их смысл и расширяя содержание. Это тем более важно, что обществам 1830-х гг. быстро утратило свои позиции и не действовало в качестве активной реформаторской силы.

«Индийский Демосфен»<sup>6</sup> Рамгопал Гхош (1815—1868) родился в семье Гобиндочондро Гхоша, состоявшего на службе у раджи княжества Куч-Бихар, а позже открывшего собственный магазинчик в Калькутте. Начальное образование Рам получил, по одним сведениям, в школе Шерборна, по другим — его сразу определили в Хинду колледж. Поскольку семья Гобиндочондро Гхоша не располагала необходимыми средствами, за его обучение платил благотворитель, м-р Роджерс. Способности мальчика произвели впечатление на Дэвида Хэйра, и он предложил перевести Рамгопала в категорию студентов, обучающихся бесплатно.

С четырнадцатилетнего возраста юноша учился у Дерозио и был активным участником «Академической ассоциации». Рамгопал Гхош испытал серьёзнейшее влияние европейской философии и культу-

---

<sup>6</sup> Его называли также «Бенгальским Демосфеном» [137: 11], «темнокожим Демосфеном» [77: 412].

ры<sup>7</sup>, — его настольными книгами в Колледже были труды Дж. Локка и Д. Стюарта, «Современная Европа» Рассела, пьесы Шекспира. Курс лекций о моральной философии и английской поэзии, прочитанных Р. Гхошем на заседаниях «Академической ассоциации», произвел на аудиторию неизгладимое впечатление; талант его признали и присутствовавшие на заседаниях англичане — судья Верховного суда сэра Эдвард Райэн и будущий заместитель генерал-губернатора У. Бирд.

По окончании Колледжа Рамгопал Гхош продолжил свои интеллектуальные изыскания; он писал в основном на экономические и политические темы, используя псевдоним «Civis» («Гражданин»). Серия статей о проекте ограничений в сфере внутренней транзитной торговли, написанных Рамгопалом для младобенгальского журнала «Гьянанбешон», вызвала отклик у Чарлза Тревельяна, который содействовал их отмене.

Свою общественную деятельность Рамгопал Гхош успешно сочетал с бизнесом. С 17 лет по рекомендации Хэйра юноша начал работать в торговой фирме еврейского предпринимателя Джозефа, затем стал партнёром в фирме «Келшалл, Гхош и К<sup>о</sup>», где работал до 1847 г., а в 1848 г. основал собственное дело — торговую фирму «Р. Г. Гхош и К<sup>о</sup>» с отделениями в Акьябе и Рангуне. Рамгопал был наделён предпринимательским талантом, фирма его процветала, торгуя араканским рисом, а его успехи в бизнесе были признаны Бенгальской Коммерческой палатой, которая приняла Гхоша в свои ряды.

Большинство учеников и последователей Дерозии происходили из среднего класса и должны были зарабатывать на жизнь [157: 25]. Многие представители творческого меньшинства Бенгалии — начиная с Раммохана Рая и Дароканатха Тагора — довольно часто были заняты предпринимательством, которое, помимо стабильного дохода для семьи, открывало возможности участия в просветительских и реформаторских начинаниях. Важно отметить, что обогащение не было самоцелью для этих людей, но финансовые средства, получаемые в виде прибыли, они нередко направляли на поддержку общественных инициатив, которые касались развития новой прессы, образования и культуры, а также частной благотворительности. Не был исключением и Рамгопал Гхош, «который начал свою жизнь бедным юношей, а отец которого не мог платить за его обучение, а умер, оставив имущество стоимостью три *лакха*<sup>8</sup> рупий», — пишет Т. Эдвардс. Гхош щедро давал в долг друзьям и прощал долги, обеспечивал семью и родственников, а также завещал 20 тысяч рупий Благотворительному обществу Калькуттского дистрикта и 40 тысяч рупий — Калькуттскому университету [119: 129].

<sup>7</sup> Так, О. Поддар называет его «выдающимся представителем *англофильской* (курсив мой. — Т. С.) элиты» [150: 128].

<sup>8</sup> Л а к х — сто тысяч рупий.

«Я никогда не встречал человека, который мыслил бы столь же глубоко, как Рошик» (цит. по: [150: 133]), — писал Рамтану Лахири о своём друге Рошиккришно Маллике (1810—8 января 1858). Семья Малликов из калькуттского района Шиндуриопатти занимала прочное положение в обществе. Отец Рошиккришно, Нобокишор Маллик, занимался торговлей текстилем.

Начальное образование Рошик получил дома, а затем отец отдал его в Хинду колледж. По свидетельству современников, Рошиккришно сочувствовал идеям и реформаторским трудам Раммохана Рая, что повлияло на его дальнейшие убеждения ничуть не меньше, нежели идеи его учителя Генри Дерозио. Блестящий студент, Рошиккришно завершил полный курс в 1830 г. и начал преподавать в школе Хэйра. Друзья по Колледжу и «Академической ассоциации» называли его «глашатаем учёности и мудрости», его способности высоко ценил Х. Х. Уилсон.

Рошиккришно оказался непосредственным участником инцидента с употреблением в пищу ростбифа в доме Кришномохана Банерджи и вместе со своим другом был уволен из школы Хэйра. Сам же Дэвид Хэйр писал, что Рошиккришно и Кришномохан «были столь высококвалифицированными учителями, что он определённо сожалеет о том, что они потеряны для школы» [150: 134]. Рошиккришно вместе с другом отрёкся от индуизма и хотел уйти из дома, но члены его семьи, возмущённые его отступничеством, подмешали ему в пищу некое одурманивающее средство. Всю ночь юноша не приходил в сознание, а наутро обнаружил, что его связали и заперли, чтобы «оградить от дурной компании»<sup>9</sup>. Ему удалось бежать и покинуть отчий дом.

Молодой человек стал самостоятельно зарабатывать на жизнь, совмещая службу заместителя сборщика налогов (коллектора) с издательской, журналистской и общественно-просветительской работой. Несмотря на то что британские власти высоко ценили заслуги и честность молодого чиновника, Рошиккришно отличался от бенгальских англофилов, воспевавших благотворность правления Компании. «Он ввёл и отстаивал манеру предупреждающего критицизма в отношении Правительства Ост-Индской компании», — подчёркивает О. Поддар [150: 135]. Так, он критиковал продажность полиции, защищал права бенгальского крестьянства, а в сфере культуры отстаивал необходимость развития образования на родном языке, не умаляя ценности английского языка для развития бенгальцев.

После кончины Р. Маллика Хариш Мукерджи 21 января 1858 г. писал в своей газете «Хинду Пэтриот»: «Его совершенное ораторское

---

<sup>9</sup> Рошиккришно собирались отправить в священный город Варанаси для исправления и покаяния, к тому же это был не первый случай «отступничества» сына, который уже отказывался поклясться священной водой Ганги в суде.



искусство снискало ему заслуженные рукоплескания „Академической ассоциации“... Обладая богатым творческим умом, питаемым идеями лучших английских авторов, и дисциплинируя себя достойным восхищения трудом, он был гордостью прежнего Хинду колледжа» [150: 133].

Рамтану Лахири (1813—1898) — ещё один ученик Дерозии, который, по мнению Т. Эдвардса, «был замечателен не столько силой интеллекта, сколько благородным отсутствием эгоизма в характере» [119: 132]. Семья Рамтану относилась к брахманам-кулинам из Кришнанагора (город в бенгальском округе Надиа); его отец Рамакришна Лахири служил диваном у крупных землевладельцев, но собственного состояния не нажил.

Начальное образование Рамтану получил в деревенской школе (*патхшала*), где освоил арабский, фарси и — на самом скудном уровне — английский языки. В Хинду колледж его приняли, как и многих других студентов из небогатых семей, по ходатайству Дэвида Хэйра и обучали за счёт средств Школьного общества. Рамтану почитал Дэвида Хэйра как отца<sup>10</sup>, а в Колледже стал преданным сторонником Дерозии и его идей.

На становление Рамтану в немалой степени повлияли и идеи Раммохана Рая. Когда в 1844 г. махараджа Кришнанагора Шришчондро Рай, вдохновленный идеями «Брахмо Самаджа», решил открыть в городе его отделение, то благодаря именно Рамтану Лахири к «Самаджу» стали присоединяться не только брахмоисты этого города, но и противники ортодоксального индуизма. Однако, как уже говорилось выше, тогда он не присоединился к «Самаджу». Только когда в организации произошли изменения, отвечавшие его убеждению в одинаковой доступности истины представителям разных вер, он в 1851 г. стал брахмоистом и публично снял священный брахманский шнур, как это сделали в 1840 г. сторонники молодого реформатора Дебендронатха Тагора (см.: [65: 142, 169: 29]). Сам факт отказа от знаков кастовых различий в традиционном обществе означал социальную изоляцию, и Рамтану стоически перенёс волну возмущения ортодоксов. Придя в «Брахмо Самадж», он немало содействовал распространению влияния брахмоизма как социально-просветительского, а не только религиозного учения.

Всю свою жизнь Рамтану Лахири посвятил развитию образования в Бенгалии и преподаванию. С 1833 г. он стал преподавателем в Хинду колледже, позже, в 1846 г., перешёл в только что основанный Прави-

---

<sup>10</sup> Смерть шотландского энтузиаста Бенгальского Ренессанса Дэвида Хэйра в 1842 г. стала сильнейшим жизненным ударом для Рамтану Лахири, и впоследствии он стал инициатором ежегодного посещения младобенгальцами могилы Хэйра в день его смерти.

тельством Ост-Индской компании Кришнанагорский колледж, а в дальнейшем преподавал в других учебных заведениях. Ученики и студенты ценили его как неиссякаемый источник знаний и талантливого педагога. Подобно Генри Дерозию, Рамтану воспитывал в учениках широту мышления и равнодушие; неудивительно, что многие из них нашли себя на ниве просвещения, журналистики, политики. Просветитель строил демократические отношения с учениками и постоянно общался с ними вне стен классных комнат. Среди учеников Рамтану Лахири был знаменитый брахмоист, возглавивший после очередного раскола (1878) организацию «Шадхарон (Демократический) Брахмо Самадж» Шибонатх Шастри<sup>11</sup>. После отставки Рамтану жил в Кришнанагоре, где продолжил общественную деятельность. Так, в 1883 г. он был почётным председателем на открытии Всеиндийской национальной конференции, созванной Индийской Ассоциацией в Калькутте.

Принимая деятельное участие во многих просветительских обществах, Лахири был сторонником искоренения бедности. Постоянная поддержка бедняков, самоотверженная борьба Лахири с невежеством и предрассудками снискали ему любовь и уважение простых бенгалцев, которые почитали его как святого. Проводить Рамтану Лахири в последний путь пришли тысячи жителей Калькутты. Перичанд Митро писал о нём как о редком человеке, способном «бесконечно изливать молоко своей доброты столь изобильно. У него никогда не было недостатка в понимании того, что было правильным, и в его сочувствии к прогрессивным (advanced) принципам» [178].

Выдающийся математик Радханатх Шикхдар (1813—1870), по словам его друга Перичанда Митро, «был одержим пламенным желанием приносить пользу своей стране» (цит. по: [150: 139]). С 11 лет (с 1824 г.) он учился в Хинду колледже, где сразу привлек внимание учителей блестящими математическими способностями. Последние три года в Колледже Радханатх обучался у профессора медицины д-ра Тайтлера и вместе с Раджнарайоном Бойшакхом стал первым индийцем, обстоятельно изучившим «Математические начала естественной философии» И. Ньютона.

На протяжении всей жизни, хотя и с перерывами, Р. Шикхдар занимался математическими исследованиями. С 1832 г. он трудился в должности топографа в Топографическом обществе<sup>12</sup> при Индия Оф-

---

<sup>11</sup> Отметим здесь, что помимо знаменитой двухтомной «Истории Брахмо Самаджа» Шибонатх Шастри написал воспоминания (на бенгали) с красноречивым названием «Рамтану Лахири и бенгальское общество его времени» («Рамтану Лахири о таткалин Банго шомадж». 1904), в которых воздал должное своему учителю.

<sup>12</sup> Большое Топографическое общество было основано в 1802 г. Уильямом Лэмтоном для проведения геодезической съёмки и картографирования британских территорий в Индии и измерения высоты Гималайских гор.

фис под руководством известного математика сэра Джорджа Эвереста, а позже, в 1851 г., возглавил это учреждение. Сэр Эверест ходатайствовал перед правительством о повышении жалованья своему подчинённому и писал:

Его математические достижения таковы, что в Индии очень немногие европейцы или туземцы могут состязаться с ним, и, по моему убеждению, даже в Европе эти достижения будут оценены очень высоко [150: 140].

Дж. Эверест не ошибся: именно Радханатх Шикхдар в 1845 г. впервые вычислил, что Джомолунгма — самый высокий горный пик в мире (см.: [150: 140—142; 168: 390]), а в 1864 г. Баварское общество естественной истории избрало бенгальского математика своим членом-корреспондентом [36: 165]. В 1852 г. Радханатх Шикхдар был назначен директором Калькуттской правительственной обсерватории. Его топографические таблицы и справочник по топографии, изданные в 1851—1852 гг. совместно с капитаном Р. Смитом и полковником Х. Л. Туиллером, стали первыми индийскими публикациями такого рода.

Интенсивная научная деятельность никоим образом не мешала Радханатху Шикхдару приносить пользу своей стране в качестве социального реформатора. В Колледже он страстно увлёкся идеями Дезюзио и впоследствии стал отстаивать права угнетаемых слоёв общества перед властью имущими. Вместе с Перичандом Митро Радханатх издавал журнал для женщин и писал для него эссе и рассказы, в которых пересказывал сюжеты Плутарха, Ксенофонта и других греческих и латинских авторов.

Радханатх отличался редкостной независимостью и цельностью характера, чувством самоуважения и внутреннего достоинства. Индуистские общепринятые установления казались ему отжившими и требующими устранения. Так, он отказался жениться на девочке-невесте, выбранной для него отцом [157: 24], а также демонстративно нарушил традиционный запрет употреблять в пищу говядину и всю жизнь придерживался мясной диеты. Свою позицию он подтверждал теорией, согласно которой пища определяет характер и способности человека, и заявлял, что «мясоеды» правят миром, и пока Индия не изменит привычное питание и не будет есть мясо, она никогда не делается великой нацией [119: 131—132]. Перичанд Митро говорит о его убеждённости в том, что правильный путь усовершенствования для бенгальцев — сначала физическое или, возможно, параллельно физическое и моральное усовершенствование [150: 139]. Злые языки говорили, что тяжёлое кожное заболевание, которым страдал в последние

годы Радханатх — человек от природы физически сильный — было следствием его пристрастия к мясу<sup>13</sup>.

Даккхинаронджон Мукхопадхай (или, на английский манер, Мукерджи, 1814—15 июля 1898<sup>14</sup>) происходил из родовитой семьи кулинов-брахманов и второй ветви рода, столь знаменитого в истории Бенгалии Нового времени — рода Тагоров (из калькуттского района Патхуриагхат). По материнской линии он был внуком Шурджокумара Тагора. Отец Даккхинаронджона — кулин-брахман, ничем не примечательный ни по образованности, ни по интеллекту, ни по общественному влиянию, по-видимому, не оказал особого влияния на сына, в отличие от его друга-учителя Дерозио [119: 132]. Пламенный оптимист Даккхинаронджон всей своей жизнью демонстрировал презрение к условностям и жёстким установлениям индуизма. Впрочем, эта независимость мышления и свободное действие были у него в крови — как и у всех представителей рода Тагоров [133: 12—14; 60: 13—16]. Семья Тагоров из Патхуриагхата (а родители Даккхинаронджона по семейной традиции жили в доме тестя), озабоченная влиянием молодого просветителя на их юного отпрыска и, возможно, ещё более — пробуждающимся чувством юноши к сестре Дерозио Эмилии — некоторое время препятствовала их общению. Дерозио отговорил Даккхинаронджона от опрометчивого разрыва с семьёй.

Вместе со своими близкими друзьями Кришномоханом Банерджи, Рамгопалом Гхошем, Рошиккришно Малликом и Перичандом Митро Даккхинаронджон мечтал о возрождении страны. Но после смерти Дерозио родители предприняли очередную попытку изолировать Даккхинаронджона от «дурного» влияния и отправили его в священный город Бенарес. Т. Эдвардс сообщает, что молодого человека заставляли принимать одурманивающие вещества, из-за которых он после возвращения в Калькутту «уже никогда не был в интеллектуальном и моральном отношении тем же человеком, каким был прежде», и вёл себя не всегда адекватно, время от времени теряя контроль над своим поведением [119: 134]. Возможно, такое заключение сделано из-за целого ря-

---

<sup>13</sup> Примечательный факт: Раммохан Рай в одной из работ для британского парламента писал о важности введения мяса в рацион индуистов для повышения их физической силы. Он сравнивает большую физическую активность и способности мусульман, не отказывающихся от умеренного употребления мяса, и индусов, в большинстве своём питающихся рисом и овощами, и пишет: «Если народ Индии будет вынужден отказаться от своих религиозных предрассудков и, таким образом, приучится к постоянному употреблению животной пищи... физические качества народа могут значительно улучшиться» [154: ii, 295].

<sup>14</sup> В разных источниках приводятся разные даты рождения (1810, 1812, 1814; есть противоречия и в указаниях даты смерти — 1878, 1887 и даже 1898).

да житейских перипетий Даккхиаронджона, особенно его романтической истории любви.

Даккхиаронджон был принят на службу диваном у махараджи Теджчанда Бахадура из округа Бурдван. Во дворце молодой человек познакомился с юной овдовевшей рани — женой приёмного сына махараджи. Чувство взаимной симпатии переросло в любовь, и они бежали из Бурдвана в Калькутту. Беглецов догнали, Даккхиаронджон был нещадно избит слугами махараджи, и от смерти его спасли три миссионера, направлявшиеся в Бурдван из Калькутты. Юная вдова возвратилась во дворец, но вскоре приехала в Калькутту, где в присутствии главы магистрата была совершена гражданская церемония регистрации брака в соответствии с английским правом, а знакомый брахман стал свидетелем. Брак, заключённый в столь необычных обстоятельствах, с вдовой, которой ортодоксальный индуизм запрещает вторичное замужество, оказался счастливым, у супругов родился сын<sup>15</sup>.

Поступок Даккхиаронджона фактически предвосхитил борьбу Ишшорчондро Биддешагора за вторичное замужество вдов. Исключительность своего поступка и положения в обществе хорошо осознавал и сам Даккхиаронджон, радостно заявивший в 1867—1868 г.<sup>16</sup> брахмоисту Раджнарайону Бошу, что его брак — это одновременно «замужество вдовы, межкастовый брак<sup>17</sup> и гражданский брак. Где-нибудь ещё можно найти лучшего социального реформатора?» (цит. по: [150: 130]).

Даккхиаронджон активно участвовал во всех просветительских и социально-политических начинаниях младобенгальцев, однако после Сипайского восстания 1857 г.<sup>18</sup> стал отходить от активной общест-

---

<sup>15</sup> Подробно историю женитьбы Даккхиаронджона излагает Т. Эдвардс [119: 135—139].

<sup>16</sup> К этому времени британское правительство уже приняло закон о вторичном замужестве вдов (1856), а брахмоисты-сторонники Кешобчондро Сена вели кампанию за межкастовые браки.

<sup>17</sup> М у к х о п а д д х а й — семья, относящаяся к брахманам, тогда как рани принадлежала к кшатриям.

<sup>18</sup> С и п а й с к о е (или Народное) восстание — антиколониальное восстание в Северной и Центральной Индии, начавшееся с восстания сипаев 10 мая 1857 г. в Мируте и поддержанное населением аннексированных княжеств Ауда, Джханси и других. К восстанию против англичан присоединились крестьяне и ремесленники, которых возглавляли князь и землевладельцы, чьи интересы были ущемлены политикой Ост-Индской компании. Несмотря на то что сипаи, захватив Дели, провозгласили престарелого Бахадуршаха II правителем всей Индии, восставшие были разделены на несколько локальных центров (Дели, Аллахабад, Канпур, Ауд, Джханси), не связанных между собой. 1 ноября 1858 г. королева Виктория объявила о переходе управления Индией к британской короне и ликвидации Ост-Индской компании.

венной жизни. Во время восстания в двух статьях, опубликованных в лондонской «Таймс», он поддержал действия лорда Каннинга по подавлению «мятежников». Каннинг оценил этот жест и пожаловал Даккхи-наронджону поместье в княжестве Ауд (ныне штат Уттар-Прадеш). Жизнь заминдара в окружении традиционного социума изменила прежнего дерозианца: содействуя культурному развитию Ауда, Даккхи-наронджон стал вести жизнь набожного индуиста [150: 132—133].

Выдающийся просветитель, общественный деятель, «бенгальский Диккенс» (Дж. Лонг) Перичанд Митро родился 22 июля 1814 г. в состоятельной калькуттской семье, принадлежавшей к касте каястха. Дед Митро переселился в Калькутту в XVIII в., а отец с помощью биржевых операций приобрёл хорошее состояние. В 1827 г. Перичанда отдали в Хинду колледж, где он не только впервые проявил свои литературные способности, но и вошёл в группу «учеников-друзей» Дерозио.

Обладая замечательной жизненной энергией, Перичанд успешно сочетал занятия экспортно-импортным бизнесом с общественно-просветительской деятельностью. В 1839 г. он вместе с друзьями Калачандом Шетхом и Тарачандом Чокроборти основал фирму «Калачанд Шетх и К<sup>о</sup>»; после того как Тарачанд в 1844 г. прекратил заниматься предпринимательством, а Калачанд умер в 1849 г., Перичанд взял дело полностью в свои руки. Впоследствии он привлёк к делу сыновей и основал новую фирму — «Перичанд Митро и сыновья». Фирма успешно сотрудничала с британскими торговыми домами. Сам Перичанд входил в советы директоров целого ряда британских компаний (Great Eastern Hotel Co Ltd, Port Canning Land Investment & Co, Howra Docking Co Ltd, Bengal Tea Co, Darrang Tea Co и др.) ([150: 138—139]; см. также: [107: 602—603]).

С юных лет, начиная с журнала «Гьянанбешон», Перичанд писал статьи и эссе для различных бенгальских изданий — «Calcutta Review», «India Review», «Indian Field», «Englishman», «Indian Mirror», «Bengal Spectator», «Bengal Hurkaru», «Hindu Patriot» и других. Темы его статей отличались большим разнообразием. Ашит Бонддопаддхай в «Истории современной бенгальской литературы» пишет, что Перичанд «имел острый, живой интерес к образованию, культуре, библиотечному делу, сельскому хозяйству и духовным вопросам. Он был связующим звеном между бенгальцами и британцами. Он был тесно связан с иностранными хозяйственными организациями и написал множество статей о бенгальской системе агрикультуры [79: 64]. Но критикой Постоянного землеустройства и его последствий Перичанд не ограничился.

---

Князья и землевладельцы, надеясь на обещанное королевой прощение, быстро сложили оружие, и британские войска к середине 1859 г. подавили сопротивление восставших.

В 1836 г. при содействии Питера Гранта Перичанд был назначен заместителем библиотекаря в только что открывшейся Калькуттской публичной библиотеке (впоследствии — Имперская библиотека Калькутты). Разумеется, Перичанд незамедлительно сделал библиотеку интеллектуальным центром своей группы [157: 24]. К группе примкнул младший брат Перичанда Кишоричанд Митро (1822—1873) — выпускник школы Хэйра и Хинду колледжа, журналист, сотрудничавший в «Calcutta Review», «Bengal Spectator», «Hindu Patriot» и «Bengal Magazine», заместитель секретаря Азиатского общества Калькутты (с 1846) и впоследствии издатель газеты «Indian Field» (с 1859 г., в 1865 г. была объединена с газетой «Hindu Patriot») <sup>19</sup>.

После смерти библиотекаря м-ра Стэйси Перичанд занял его место и одновременно стал секретарём Калькуттской библиотеки; даже после своей добровольной отставки в 1866 г. он оставался Почётным библиотекарем и секретарём, Почётным куратором, а с 1874 г. и вплоть до кончины — членом совета библиотеки [150: 138].

Перичанд Митро был в числе основателей и/или членов множества бенгальских общественных организаций — Бенгальского общества Британской Индии (1843), Мемориального общества Дэвида Хэйра (1844), Общества сельского хозяйства и садоводства (1847), Общества Бетюна <sup>20</sup> (1851) и многих других. Перичанд занимал множество почётных должностей, в том числе — мирового судьи (1863), члена Совета Калькуттского университета (1864), верховного судьи калькуттского Верховного суда (1868—1870), члена Бенгальского Законодательного совета (1868—1870), а также почётного магистрата Муниципалитета Калькутты, был попечителем Центра исправления юных правонарушителей (1864).

---

<sup>19</sup> Кишоричанд Митро также известен как активный член Мемориального общества Дэвида Хэйра, Общества Бетюна, Бенгальской ассоциации социальных наук и Индусского теософского общества. К. Митро — автор эссе «Раджа Раммохан Рай», «Заминдар и Райят», «Хинду колледж», «Мятеж» (о Восстании 1857 г.) и биографии Дароканатха Тагора («Правительство и Народ. Воспоминания о Дароканатхе Тагоре»).

<sup>20</sup> Бетюн Джон Элиот Дринкуотер (1801—1851) — английский чиновник, юрист, член Совета при генерал-губернаторе; был хорошо известен своими гуманистическими взглядами и либеральными инициативами, в том числе предложением предоставить индийцам равные права с европейцами. Являясь убеждённым сторонником развития образования в Индии, Бетюн основал целый ряд школ и колледжей и предлагал обучать местное население на родном языке. Так, в Бенгалии он учредил конкурс на соискание золотой медали за заслуги в популяризации бенгальского языка наряду с английским. Есть сведения о том, что именно Бетюн оказал влияние на решение бенгальского поэта Майкла Модхушудона Дотто прекратить сочинение стихов на английском и писать на родном языке. После смерти Бетюна бенгальцы основали просветительское общество, которое назвали его именем.

В 1854 г. вместе с Радханатхом Шикхдаром Перичанд основывает недорогой журнал «Машик потрика» («Ежемесячный журнал»), призванный, по мысли его вдохновителей, служить просвещению женщин. И хотя «Машик потрика» просуществовал всего четыре года, он вызвал к жизни первый индийский социально-бытовой роман на бенгали. «Баловень богатого дома» («Алалер гхорер дулал»), написанный Текчандом Тхакуром (под этим псевдонимом скрывался Перичанд), выходил из номера в номер; об этом романе ещё будет идти речь далее. Кроме того, Перичанд написал роман «Недоступная» («Обхеда», 1875), книги очерков на различные темы культурно-просветительского характера и хорошо документированные биографии Дэвида Хэйра [140], Джона Гранта [141] и Рамкомола Сена [142].

Перичанд живо интересовался вопросами духовной жизни и в 1830-х гг. присоединился к «Брахмо Самаджу», поскольку это общество позволяло ему согласовать свои религиозные устремления с ценностями современности. Перичанд Митро в одной из работ писал:

Существует множество путей, на которых мы можем увидеть, что знание о существовании Бога — самоочевидно, и душа, подобно стрелке компаса, всегда направлена к Богу. Когда мы находимся в великой опасности из-за серьезного разногласия или трагической утраты, когда мы абсолютно беспомощны, когда мы страдаем в мучительной агонии и память о прошлых грехах беспокоит нас — о ком тогда вспоминает душа, кому она молится? (цит. по: [79: 70]).

Перичанд создал и труды на религиозные темы: «Духовное заблуждение исчезает» (1879) [144], «Разрозненные мысли о духовности» (1879) и «О душе: её природа и развитие» [143]. В поздний период своей жизни Перичанд увлёкся теософией, восхищался идеями Е. П. Блаватской и Г. Олкотта. Умер Перичанд Митро 23 ноября 1883 г. в Калькутте.

Перечисленные дерозианцы вместе с Кришномоханом Банерджи составили своеобразное ядро движения 1830-х гг., и с их именами мы постоянно будем встречаться на страницах нашего повествования.

Шибчондро Деб (1811—1890) блестяще учился в Хинду колледже с 1825 г. и был настолько очарован личностью Дерозии, что даже в старости, по свидетельству Шибонатха Шастри, с удовольствием вспоминал подробности сказанного учителем своим ученикам. Имея склонность к математике, он собирался продолжать научные занятия, но в 1838 г. поступил на правительственную службу в качестве заместителя сборщика налогов и стал одним из первых индийских чиновников правительственной службы. Шибчондро Деб в юности — ещё при Раммохане Рае — присутствовал на одном из богослужений в «Брахмо Самадже», а в 1843 г., когда Дебендронатх Тагор стал играть роль неформального лидера Общества, присоединился к брахмоистам и ак-



тивно участвовал в их просветительской деятельности. В жизни он являл пример искренней преданности религиозным идеалам брахмоизма; современники вспоминают о его искренности, скромности, милосердии, обострённом чувстве ответственности и способности заботиться о благе других людей.

В 1850-х гг. Шибчондро становится на сторону молодых реформаторов «Самаджа», объединившихся вокруг молодого ученика Д. Тагора Кешобчондро Сена, и после первого раскола в организации (1865) поддерживает «Бхаротборшийю (Всеиндийский) Брахмо Самадж» и его социально-реформаторские усилия, в том числе борьбу Кешобчондро Сена за межкастовые браки. В 1876 г. большой общественный резонанс вызвала свадьба сына Шибчондро Деба Шоттоприйо и дочери Калинатха Бошу<sup>21</sup> Шороткумари. Пресса сообщила, что на церемонии не будет присутствовать брахман, исполняющий необходимые ритуалы, и не будет священного камня *шалаграм*, символизирующего семейных божеств. Это событие было расценено как очередной вызов индуистским традициям, и церемония оказалась под угрозой срыва из-за протеста ортодоксальных слоёв, настроенных весьма агрессивно. Однако при содействии Кешобчондро Сена, обратившегося к помощи полиции, церемония всё-таки состоялась в том виде, как была задумана, хотя в столкновении с ортодоксами и пострадали люди, сопровождавшие жениха. В этом упорном противостоянии примату обрядности и традиционных установлений в контексте нашей темы нельзя не увидеть не только влияния брахмоизма, но и критического настроения в отношении ортодоксального индуизма, характерного для учеников Дерозии.

Впоследствии пути Шибчондро Деба и Кешобчондро разошлись, так как первый не смог принять непоследовательности второго<sup>22</sup>. Шибчондро Деб стал первым председателем «Шадхарон Брахмо Самаджа» и одним из лидеров вместе с Шибонатхом Шастри, Анондомоханом Дашем, Умешчондро Дотто и Дургамоханом Дашем. Брахмоисты считали, что Шибчондро Деб своей жизнью воплотил идеал жизни Брахмо — праведного следования своему долгу и служения людям.

---

<sup>21</sup> Калинатх Бошу — брахмоист, близкий друг и ученик Кешобчондро Сена.

<sup>22</sup> Кешобчондро содействовал принятию в 1872 г. английскими властями в Индии Закона о гражданском браке, позволявшего регистрировать межкастовые браки и закрепившего минимальный брачный возраст для женщин и мужчин (соответственно, 14 и 18 лет). Однако в 1878 г. Сен выдал свою 14-летнюю дочь за 16-летнего раджу Куч-Бихара, чем спровоцировал новый раскол в «Бхаротборшийю Брахмо Самадже». Брахмоисты, которые не приняли непоследовательности своего лидера, назвали свою организацию «Шадхарон (Всеобщий) Брахмо Самадж»; в ней не было безоговорочного лидера, которому все подчинялись.

И действительно, ещё находясь на правительственной службе, Шибчондро Деб прославился как благотворитель и сторонник развития образования. Он считал, что общество не способно развиваться, если его женщины необразованны, и личным примером показывал направления действий: отдал своих дочерей в Школу Бетюна, в 1860 г. открыл женскую школу в собственном доме, а позже построил для неё на собственные средства отдельное здание.

Жители его родного города Коннагара (дистрикт Хугли) почитали его как святого, приложившего большие усилия к улучшению их положения. В частности, он содействовал открытию железнодорожной станции (1856) и почтового отделения (1858), а в 1863 г. открыл в городке отделение «Брахмо Самаджа».

Был известен своей учёностью и честностью судья Калькуттского мирового суда Хорочондро Гхош (1808—1868), активно участвовавший в работе младобенгальских просветительских обществ и оставивший описание жизни местного населения округа Банкура, где работал после окончания Хинду колледжа, чтобы поддержать семью (см.: [119: 131; 137: 11—12]).

Гобиндочондро Бойшах, происходивший из касты ткачей, получил признание как журналист и оратор, а также как основатель школы<sup>23</sup>. На страницах журнала «Реформатор» Гобиндочондро опубликовал серию статей, содержащих критику христианства, «вызвавшую немалый резонанс и отповедь почтенного Росса Донелии Мэнглса на страницах журнала „Enquirer“» [119: 130]. В последующий период Гобиндочондро проявил себя как этнограф и географ, работая в просветительских обществах.

«Многие другие интеллектуалы — Чондрешекхор Деб<sup>24</sup>, Шибчондро Деб, Гобиндочондро Бойшах, Мадхобчондро Маллик и прочие, которые, хотя и были равно блестящими, не играли такой выдающейся роли в общественных делах... и были чиновниками высокого ранга», — заключает О. Поддар и далее делает вывод, что английское образование, судя по общей картине, служило двум целям: открывало пространство формирования новых ценностей и позволяло сделать успешную карьеру и добиться материального благо-

---

<sup>23</sup> Школу эту окончил выдающийся бенгальский историк и критик Раджендролал Митро.

<sup>24</sup> Имя Чондрешекхора Деба реже упоминается в числе дерозианцев. Готам Чоттопадхьяй даёт о нём следующую биографическую справку: «Юный радикал, который был пламенным почитателем Раммохана Рая и поддерживал все прогрессивные движения своего времени. В 1843 г. поддержал главную резолюцию, принятую в Зале для публичных собраний в Уголовном суде на публичном митинге 12 апреля, требовавшем расширения политических прав для местного населения Индии» [77: 401].

получия [150: 144]. Действительно, английское образование служило дальнейшей карьере и социальному росту *большинства* выпускников; однако, рассматривая идеи и деятельность творческого *меньшинства*, имеет смысл видеть в них нечто большее, чем служение утилитарным целям и даже цели аксиологической трансформации общества. В эпоху медленного продвижения элит к модернизации любые, даже малые усилия отдельных людей в направлении социально-политического и культурного совершенствования не могут быть оставлены без внимания, даже если они окончились неудачей или не имели достойного продолжения.

Группу дерозианцев по значимости в истории культуры Новой Индии можно сравнить с гуманистами эпохи Европейского Ренессанса. Способность дерозианцев к свободному, адогматическому мышлению, критический настрой в отношении общепринятых установлений, традиций и авторитетов, острый интерес к человеческому измерению истории и культуры сформировали настоящий феномен ренессансной личности (см.: [46: 52]). Условно в этом феномене определяются следующие черты.

1. *Гуманистическое мировоззрение*. Идеалу свободы и достоинства человека дерозианцы сохраняют верность во всех своих теоретических представлениях и практических начинаниях. В центре их внимания оказывается, говоря словами А. С. Пушкина, «самостоянье человека — залог величия его», и тем самым традиционные «социоцентрические» трактовки человеческой личности уступают место антропологическому пониманию, в котором человек имеет ценность как уникальное, несводимое к биологическим, социальным, культурным и любым другим детерминантам существо, как цель в себе самом. Поэтому, помимо вектора свободы и достоинства, ведущие векторы гуманистического мировоззрения — вектор индивидуализации и связанного с ним творческого начала и вектор прав и достойного положения человека в обществе.

2. *Склонность к адогматическому мышлению и поведению*, направляемая мировоззренческими устремлениями, побуждает дерозианцев соотносить свои идеи и действия не с догматически истолкованными традициями, но со свободно избранными и усвоенными ими ценностями и идеалами. Благодаря этому их действия и теоретические размышления не только продолжают начатый Раммоханом Раем процесс духовной и культурной модернизации, но и содержат положения, которые в развёрнутом виде будут обоснованы лишь в следующие периоды Бенгальского Возрождения — после 1857 г.

3. *Творческий подход к теоретической и практической деятельности* обоснован общим опытом жизни дерозианцев как *свободных* людей, направляемых внутренним осознанием свободы. По меткому замечанию Г. Д. Гачева, «для творчества человек должен *сметь*. Ибо

творчество всегда есть преступление общепринятого, известного, общепризнанного... Даже если общество пока не признаёт ценности того нового, что он делает (т. е. ценности его своеобразного существа), творец будет продолжать своё дело» [11: 32]. При этом противодействие новациям и — шире — адогматическому поведению дерозианцев не отвращало их от свободной мысли и действия.

4. *Разносторонность*, проявляющаяся одновременно в целом ряде сфер интеллектуальной и практической деятельности, становится очевидной уже при обращении к биографиям учеников-друзей Дерозию; замечательная эрудиция вкупе с глубиной осмысления и широтой охвата социокультурных сфер оборачиваются нетривиальными проектами изменения существующей ситуации в общественной жизни. Журналистика, просветительские труды, занятия в сфере науки, литературы, лингвистики, теологии, социально-реформаторская активность и правозащитные начинания дерозианцев создают прочную стартовую площадку для новых поколений творческого меньшинства Бенгальского Ренессанса.

5. *Открытость восприятию и осмыслению нетрадиционного социокультурного опыта*, воспитанная Г. Дерозию в учениках, позволила им без предубеждения и одновременно критически подходить к европейскому социальному, культурному и политическому наследию, присваивать его, соотнося с собственным индийским наследием. Новые проективные идеи *формируются в диалоге и с внутренним, и с внешним окружением*; и ведущим мотивом диалога является искреннее желание понять Другую культуру и вместе с тем помочь собеседнику понять собственную культуру, развеять устойчивые клише и стереотипы. Особенность этого диалога — борьба дерозианцев с бэконовскими «идолами», завещанная Дерозию.

6. *Явная и скрытая оппозиция ортодоксии*, выступающей главным оппонентом идей и действий дерозианцев, представляет собой противостояние догматизму, нетерпимости, ретроградным воззрениям, жёсткой приверженности брахманистским представлениям и идеям «брахманского возрождения» (см.: [9: 11—12; 48]). Даже умеренные симпатии ортодоксальному индуизму у представителей творческого меньшинства вызвали публичную отповедь дерозианцев. К чести младобенгальцев, они — особенно вступив в пору зрелости — стремились объективно оценивать действия и жизненный путь некоторых ортодоксально настроенных представителей элиты <sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Так, Раджа Радхаканто Деб был сторонником развития западного образования и поддерживал студентов, отправляющихся учиться в Англию. Кришномохан Банерджи, выступая с речью на траурной церемонии Радхаканто Деба, предложил сравнить покойного с его современниками: «Если судить

## II

Своей публицистикой и просветительскими начинаниями дерозитанцы стремятся изменить и усовершенствовать мировоззрение своих соотечественников и, по сути, содействовать формированию новой личности, адекватной модернизирующемуся обществу.

«Как мы желаем, чтобы мудрость снизошла на нас, утвердила сострадание и истину, рассеяла тьму невежества в сознании людей и убила обман раз и навсегда!» [150: 134] — с таким девизом, переведённым с санскрита на английский язык, выходил журнал «Гьянанбешон» («Поиск мудрости», 1831—1840 (1844?)). Этот девиз наилучшим образом характеризует устремления младобенгальцев в 1830-х гг. Журнал был основан Даккхинаронджоном Мукерджи; первый номер вышел 18 июня 1831 г. на бенгали. В журнале публиковались критические статьи, направленные против нетерпимости ортодоксальных индусов и эгоистических настроений в обществе, освещались вопросы о ситуации в Индии, развитии науки управления и юриспруденции, женского образования; выходили статьи и на политические темы.

В 1833 г. Рошиккришно Маллик стал помогать Даккхинаронджону в издании журнала, и вскоре «Гьянанбешон» стал двуязычным. Рошиккришно курировал английскую версию журнала. Его статьи о реформе образования и необходимости принять бенгальский язык для управленческих целей производили впечатление не только на бенгальские элиты, но и на британских чиновников. Журналист доказывал, что, поскольку взаимодействие британцев с местным населением — это острая необходимость, правительство Компании должно принять бенгальский язык для ведения дел в судах и управленческих структурах. «Здесь уместно упомянуть, что в 1838 г. Правительство приняло этот принцип», — замечает О. Поддар [150: 134].

Со временем Р. Маллик и Д. Мукерджи были вынуждены из-за недостатка средств передать издание «Гьянанбешон» в другие руки и, как писал «Calcutta Courier» 26 ноября 1840 г., журнал, «основанный ради поддержания живого духа либерального исследования среди индусов и борьбы с предрассудками, обнаружил множественные симптомы старения и упадка, до тех пор пока не умер на этой неделе естественной смертью» (цит. по: [92: 312]).

Журнал Кришномохана Банерджи «Enquirer» с первого номера развернул борьбу с ортодоксальными установлениями и социальными пороками индуистской общины, призывая к новым социальным реформам и широкому распространению образования.

---

по таким стандартам, Раджа окажется впереди, а не позади своих ровесников» [94: 67—68].

Начиная в мае 1831 г. издание журнала, Кришномохан в первом номере наметил его цели — борьба с ортодоксией и рассмотрение религиозных и социальных вопросов — и завершил редакционную статью словами: «Пускаясь в путь на корабле под названием „Enquirer“, мы поплывём на поиски истины и счастья» (цит. по: [90: 110]). Ренессансное стремление содействовать человеческому счастью и знанию сочеталось с острым состраданием к жертвам социальной системы индуизма. «Неделя за неделей, — писал Лалбихари Де, — он пригвождал к позорному столбу ортодоксальных индуистов на страницах своего издания» (цит. по: [90: 110]). Кришномохан прекрасно сознавал, что ортодоксия, которая отчаянно сопротивляется переменам, берёт на вооружение насилие, но на стороне тех, кто к переменам стремится, — истина, дающая силу не уступать. Интуиция мыслителя позволяет ему увидеть обречённость традиционализма:

Изуверы — в ярости, потому что мы не внемлем зову суеверий. Наше сознание удовлетворено, мы правы, мы должны продолжать свою деятельность. Если сопротивление яростно и непреодолимо, давайте стремиться лучше к мученической смерти, чем к отторжению даже единой пяди той земли, которую мы обрели. Народ никогда не изменится без сопротивления и смятения, абсурдные предрассудки никогда не будут искоренены без насильственных гонений на реформаторов [90: 114].

Смелость Кришномохана и его друзей сравнима с бесстрашием первых христиан и превосходит *сатьяграху* М. К. Ганди.

Друзья Кришномохана использовали любую возможность для продвижения своих социально-реформаторских идей, в том числе на страницах изданий умеренно-либерального направления. В этом смысле интересны дискуссии по социальным проблемам, развернувшиеся на страницах журнала «Реформатор» («Reformer»), издаваемого Прошоннокумаром Тагором. В дискуссиях ярчайше проявилось стремление младобенгальцев довести критику традиционного общества до логического завершения — такого, которого далеко не всегда достигали умеренно-либеральные сторонники преобразований.

Прошоннокумар Тагор<sup>26</sup> (1801—1868), как и его родственник Дароканатх Тагор, был соратником Раммохана Рая и брахмоистом и одновременно не чуждался общения с его ярым противником Радхаканто Дебом. Начальное образование Прошоннокумар получил в школе Шерборна, а когда был создан Хинду колледж, в Попечительский совет которого входил Гопимохан Тагор, его отец, — перешёл в новое учебное заведение и окончил его. Вынужденный после смерти отца (1818) заботиться об отцовском состоянии, а затем выплачивать се-

---

<sup>26</sup> Прошоннокумар Тагор происходил из ветви рода Тагоров из Патхури-агхата.

мейные долги, Прошоннокумар изучил право и стал работать *диваном* в одном из подразделений Ост-Индской компании. К 1831 г. он оставил службу и переселился в Калькутту, где стал практикующим юристом и предпринимателем, ведущим дело вместе с Дароканатхом Тагором, не так давно основавшим свою фирму «Карр, Тагор и К°». С 1844 г. до 1850 г. Прошоннокумар был адвокатом на службе Правительства Ост-Индской компании и впоследствии неоднократно занимал разные должности (1854 г. — заместитель секретаря Совета при генерал-губернаторе лорде Дальхузи, 1862 г. — член Бенгальского Совета и, позже, — член Совета при генерал-губернаторе). Соответственно, и симпатии Прошоннокумара, который нажил большое состояние (его годовой доход был сказочен даже по тем временам — 150 тыс. рупий) благодаря ведению дел с англичанами и занимал достаточно высокие для индийца посты в Компании, были на стороне англичан. В политическом отношении он был настоящим англофилом, предпочитавшим английское правление даже индусскому [138: 80]. «Если Господь предложит мне выбрать между *свараджем* (самоуправлением) и британским правлением, я, не колеблясь, выберу последнее» (цит. по: [90: 98]). К. С. Бхаттачарджи подчёркивает, что и в социальных, и в политических вопросах Прошоннокумар был последователем Раммохана Рая. Ещё при жизни реформатора он горячо поддержал его борьбу за свободу печати (1824) и позже на страницах журнала «Реформатор» приветствовал формальное снятие ограничений свободы печати при Ч. Меткафе [90: 98]. Прошоннокумар был убеждён в необходимости устранения всех обнаруженных недочётов в системе управления Индией и содействия социальным изменениям.

Прошоннокумар Тагор активно поддержал Раммохана Рая в его «крестовом походе» за запрет сати и разделял многие религиозно-реформаторские идеи старшего современника — такие как неприятие индуистского политеизма и идолопоклонства и необходимость служения Единому Богу. Прошоннокумар был в числе основателей «Брахмо Самаджа», однако из-за некоторой неустойчивости убеждений время от времени поступал непоследовательно. Читателю уже известно, как он сначала поддержал в Хинду колледже Дерозию, которому грозила отставка, а затем проголосовал за его отставку вместе с Радхаканто Дебом и Рамкомолом Сенем. Как и его родственник Дебендронатх Тагор, он считал пагубной деятельность христианских миссионеров в Бенгалии и у него не вызывал сомнений факт сотрудничества «Брахмо Самаджа» и «Дхармо Шобхи» в движении против христианского прозелитизма. Когда один из учителей Хинду колледжа Койлашчондро Бошу принял крещение, Прошоннокумар вместе с Радхаканто Дебом пытался его уволить, но безрезультатно [90: 95—96], после чего утратил всякий интерес к делам Колледжа. Ирония судьбы заключалась в том, что сын Прошоннокумара Гьяендромахан впоследствии

принял крещение от Кришномохана Банерджи, и единственное, на что в этой ситуации оказался способен отец, — это изгнание сына из дома и лишение его наследства.

От влияния кастовой идеологии, несмотря на членство в «Брахмо Самадже», в котором не признавали кастовых различий, Прошоннокумар отрешиться так и не смог. Всю жизнь он гордился своим брахманским происхождением и статусом<sup>27</sup>, и в его доме пышно праздновали традиционную Дурга-пуджу — многодневный ритуал поклонения богине Дурге, который брахмоисты считали проявлением идолопоклонства<sup>28</sup>. Газета Г. Дерозио «Восточный индиец» (ноябрь 1931) не преминула выступить с критикой непоследовательности брахмоистов. «Бабу Прошоннокумар Тагор, связанный с „Реформатором“ — изданием, в котором с индусскими богами и богинями обращаются непочтительно, подтвердил своё несоответствие своей должности на этом празднике» [90: 97].

Разумеется, непоследовательность ближайших соратников Раммохана не прибавляла им популярности у младобенгальцев. Свежа была в памяти печальная история отставки их учителя, но было бы неверно видеть в их публикациях недостойное стремление унижить своих оппонентов. На тот момент отношение дерозианцев и к ортодоксам, и к умеренным либералам было почти одинаковым. Быстрая утрата чёткой и взвешенной реформаторской позиции, занятой «Брахмо Самаджем» до отъезда Раммохана Рая в Англию, способствовала формированию мнения о брахмоистах как «либералах наполовину». Поэтому «Enquirer» и обозначил довольно жёстко позицию «Молодой Бенгалии» по вопросам реформ, которая, по сути, доводила до логического завершения начинания Раммохана Рая. 20 октября 1831 г. Кришномохан Банерджи писал:

...У нас нет никаких надежд на воздействие реформации на старых изуверов, и наша борьба заключается в воздействии на сознание примерами подрастающего поколения... Ортодоксы, чьи предрассудки нам препятствуют, брахманы, чьи интересы причиняют страдание, лицемеры, чьи уловки раскрыты, — все они могут объединиться и метать громы и молнии; мы игнорируем всё, что они говорят и делают, мы связываем свой успех с подрастающим поколением (цит. по: [90: 97]).

<sup>27</sup> Род Тагоров — потомки брахманов, осквернивших свой кастовый статус (они вдохнули ароматы мусульманских мясных блюд при дворе правителя), т. н. *тирали*-брахманов.

<sup>28</sup> В доме Тагоров из Джорашанко и при жизни брахмоиста Дароканатха Тагора, и при Дебендронатхе Тагоре Дурга-пуджу также праздновали, однако Дароканатх был совершенно равнодушен к этой традиции, соблюдаемой в семье главным образом женщинами, а Дебендронатх, не желая ранить чувства близких, не запрещал этого богослужения и на это время отправлялся в путешествие.



Но именно журнал, который издавал «либерал наполовину», младобенгальцы выбрали для трансляции своих убеждений подрастающему поколению. Думается, здесь был расчёт на «умеренность» журнала, который имел довольно широкую аудиторию и мог бы воздействовать — косвенно — на среднее и отчасти старшее поколение умеренно настроенных элит, не говоря уже о том, чтобы пробудить сознание молодёжи из семей, придерживающихся умеренно-консервативных взглядов. К тому же Прошоннокумар Тагор имел репутацию сторонника свободного выражения мнений в печати и распространения знаний.

В 1833 г. в «Реформаторе» появляется с комментариями редактора ряд писем, посвященных социальным порокам и проблемам. Письма принадлежали младобенгальцам, как правило, использовавшим псевдонимы, — вполне понятная осторожность при негативном отношении к ним общества. Корреспонденты подчёркивали своевременность запрета сати и постепенное улучшение состояния общества «благодаря свету знания, распространяемому главным образом посредством английского образования» [89: 163, 168]. Однако освобождение от предрассудков и невежества касается главным образом мужчин, а женщины остаются в состоянии моральной и социальной деградации.

Показательно, что большинство социальных проблем, обсуждаемых дерозианцами, касается положения женщин в обществе. Продолжая традицию гендерного анализа, заложенную ещё Раммоханом Раем в работах о сати, праве женщин на наследование имущества и др., младобенгальцы атакуют социальные пороки, от которых страдают женщины, и ставят их в широкий контекст необходимых изменений социальной системы.

В традиционном индуистском обществе отношения мужчины и женщины сакрализованы, что отражено в многочисленных мифах (см.: [3: 49—59]). В частности, в мифах обоснована обращённость женского начала «вовнутрь», в «своё» пространство, а мужского — вовне, в «чужое» пространство [3: 52], а также двойственный характер женской энергии, которая может обернуться и во благо, и во зло; соответственно, социальные нормы и правила, представление о должном поведении женщины выстроены таким образом, чтобы направить женскую энергию во благо. Поэтому многие общепринятые установления в семейной и — шире — социальной жизни продиктованы желанием «сберечь» женскую энергию во благо семьи, являющейся основой традиционного социального мироустройства. Обязанность оберегать женщин, предотвращая самую возможность их отклонения с предписанного пути, лежит на мужчинах семьи. Сакрализация семейно-социальных отношений, по мысли М. Ф. Альбедиль, определяла сущность семейственного мирозерцания, однако индолог отмечает, что не следует идеализировать традиционную индийскую семью в реальной

истории: «Нет, семейный уклад там вовсе не был свободен от патриархального деспотизма, от угнетённости женщин, и от ханжества и лицемерия, и от других неприятных сторон жизни» [3: 360]. Эти стороны, необыкновенно чётко высветившиеся в сравнении с инокультурными реалиями и ценностями, вызвали острую критическую реакцию младобенгальцев.

Под прицелом их критики оказываются те же социальные пороки, которые критиковал Раммохан Рай, — полигамия высококастовых брахманов (*кулинизм*)<sup>29</sup>, порочность кастовой системы, детские браки, детоубийство и отсутствие доступа женщин к образованию. Авторы правозащитных писем исходят из Раммохановой идеи равенства прав женщин и мужчин как человеческих существ. Раммохан отстаивал для женщин главное право — на жизнь (отмена самосожжения вдов), обосновав необходимость устранения страдания, а младобенгальцы сразу начинают с идеи счастья. «Разве женщины не обладают жадной жаждой знания, как и мужчины? Разве у них нет желания найти земное счастье, как и у других? Разве они не желают изменить своё печальное положение, в котором они так страдают? Разве они лишены человеческих чувств и человеческого разума? ... Разве они созданы только для того, чтобы каждый день готовить и прясть?» — спрашивает «Шрирам Чаттерджи» и отвечает: «Нет. Вне сомнения, они во всех отношениях равны мужчинам» (Reformer. 1833. 12 May) [89: 94, 154].

Младобенгальцы атаковали кулинизм с просветительских позиций, считая его нарушением прав женщин на счастливую семейную жизнь и идеала моногамного брака. Многожёнство брахманов высоких каст — источник целого ряда социальных зол; оно способствует сохранению невежества, разрушает мораль и добродетель женщин, является питательной средой для распущенности, лени, зависимости от родственников, для пороков и проституции (Reformer. 1833. 5 May; 1833. 1 April) [89: 175, 170]. Причина многожёнства, по мнению авторов писем, — не только корыстный интерес брахманов, получающих вознаграждение за каждую женитьбу на дочери кулина, но сама кастовая система с её предрассудками, а также отсутствие образования у

---

<sup>29</sup> Семьи брахманов-кулинов могли выдавать дочерей только за женихов-кулинов, что из века в век увеличивало число незамужних девушек. Дело усугублялось требованием из религиозных соображений выдавать дочерей замуж до наступления половой зрелости. В результате женихи-кулины получали возможность жениться многократно, не принимая на себя обязательств содержать своих жён. Число жён одного брахмана-кулина могло колебаться от 24 до 36 и выше. За одну женитьбу жених-кулин мог получать от 5 до 500 рупий. Некоторые из них превращали заключение браков в выгодное предприятие, зарабатывая женитьбами на жизнь. На возраст жениха внимания также не обращали, и 70—80-летние старцы женились на девочках, не достигших и 12 лет.

женщин, которые терпеливо переносят страдания, не пытаюсь протестовать (Reformer. 1833. 24 March) [89: 164]. Однако представление о «чести семьи», заставляющее выдавать дочерей за многожёнцев, находится в абсолютном противоречии с Законами Ману и древними обычаями предков, что лишний раз подтверждает порочность кулинизма.

Для большинства корреспондентов журнала «Реформатор» важнейшее средство борьбы с кулинизмом — распространение знания и образования среди представителей касты кулинов, чтобы мужчины, осознав вред предрассудков, не женились многократно, а отцы не приносили счастье своих дочерей в жертву «семейной чести». Младобенгалец, скрывшийся под псевдонимом «Амикус» («Дружелюбный»), более решителен:

Когда лицо узурпирует права своих ближних, обязанность Правительства — встать на защиту прав ущемлённых лиц. Это может быть обычай, это может быть религиозное поверье народа о том, что следует поступать только так, — но обязанность Правительства — предотвратить это (Reformer. 1833. 1 April) [89: 168].

С точки зрения автора, если мужчина, имеющий множество жён и не помнящий ни их имён, ни облика, женится снова и снова, — это уголовное преступление, требующее вмешательства властей. Просвещённые люди обязаны отправить петицию правительству с требованием пресечь обычай многожёнства, так как задача власти — охранять права подданных от бесчеловечных нарушений [89: 169]. Очевидно, что младобенгальцы наследуют Раммохану Раю не только в идеях, но и в методах борьбы против социальных пороков: важнейшую роль в их искоренении должно играть государство, коль скоро оно заявляет о своём правовом и гуманном характере.

Вопрос о кулинизме позволил затронуть и тему всевластия родителей (в первую очередь отцов) в семье. Неоспоримо право отца, выбирающего своей дочери мужа-кулина, который ждёт лишь момента получения вознаграждения за обмен гирляндами с невестой, чтобы затем исчезнуть навсегда. Согласия детей на брак не спрашивают. «В самом деле, родители имеют неограниченную власть над своими детьми, поскольку они наилучшим образом оберегают их интересы. Но мы должны напомнить, — пишет „Амикус“, — что эта власть прекращается, когда ребёнок уже способен мыслить самостоятельно — в цивилизованных странах в 16 или в 20 лет... Родители не имеют никакого права действовать так в отношении своего ребёнка, даже если речь идёт о браке» [89: 168]. Во всевластии родителей кроются такие социальные пороки, как ранние браки, продажа дочерей, пожизненное вдовство и невежество женщин.

«Наши соотечественники в большинстве своём отдают дочерей замуж слишком рано, — как только они достигают 6—7 лет и когда

им совершенно неизвестны цели брака» (Reformer. 1833. 24 March) [89: 164], — пишет «Р.». Богатые индусы даже не ждут этого возраста и празднуют свадьбы, не задумываясь ни о выборе, ни о моральных основаниях семейного счастья своих детей. Автор заметки «Браки индусов» доказывал, что система ранних браков настолько противоречит морали, что порождает только отрицательные последствия — несходство характеров и разница в уровне образования влекут за собой отсутствие мира и гармонии в семье, дурное отношение к родителям, которых считают виноватыми в своих несчастьях; к тому же дети ещё не готовы к семейной жизни и супружеской любви [89: 178]. Вывод очевиден: браки должны заключаться в надлежащем возрасте, но не в детстве.

Не менее порочно другое проявление родительской власти — продажа дочерей. «Противник нерелигиозных обычаев» выступает в своём письме против приданого и получения денег за дочь-невесту, так как отец выступает в роли торговца, нарушая Законы Ману. Древний законодатель установил, что продажа дочери оскверняет и отца, и семью, и всю общину. «Противник» объясняет повсеместное нарушение религиозного закона бедностью многих брахманов, но это не оправдывает порочную систему заключения брака (Reformer. 1833. 1 April) [89: 173].

Родители, устраивающие детские браки, повинны в раннем пожизненном вдовстве своих дочерей, хотя их возраст вполне позволяет им вторично выйти замуж [89: 164, 179], шастры запрещают им это. Юная несчастная вдова, по мнению автора, взявшего псевдоним «Ювенис»<sup>30</sup>, ни в чём не виновата: она — жертва бессердечного отца, случайно потерявшая мужа. «Законодатель её страны, основатель её религии и неумолимый голос авторитетных законов и её соотечественники решили, что она не должна снова выходить замуж, иначе она будет опозорена и потеряет честь» (Reformer. 1833. 6 October) [89: 173]. Но и без замужества многие обстоятельства угрожают добродетели вдовы. Общество обязано осознать, что запрет на вторичное замужество — величайшее зло, из которого проистекает жесточайшая бедность и проституция. Историк Гоутам Чоттопадхьяй подчёркивает, что и это письмо, и другие статьи на эту тему в журнале «Реформатор» и других изданиях того времени написаны дерозианцами за два десятилетия до того, как великий Биддешагор развернул свой знаменитый крестовый поход за вторичное замужество вдов [89: xviii]. О Биддешагоре специально будет идти речь ниже, здесь же добавлю, что это касается и других вопросов, поднятых социальным реформатором, — и детских бра-

---

<sup>30</sup> Вспомним, что под таким псевдонимом впервые вышли стихотворения Дерозио; на мой взгляд, это серьёзное косвенное подтверждение того, что за псевдонимом «Ювенис» скрывался один из его учеников-друзей.

ков (кампания 1850 г.), и кулинизма (1871—1873). Младобенгальцы готовили в общественном сознании почву для восприятия реформ, инициированных Ишшорчондро Биддешагором. Но тема всевластия родителей над своими детьми впервые зазвучала именно у младобенгальцев, многие из которых ощутили на себе давление и запреты патриархальных семей и впервые пошли наперекор воле родителей. Большинство описанных выше случаев юношеского бунта вряд ли можно расценить как обычное проявление максимализма, свойственного молодости. Благоговейное отношение к родителям и любому их решению, как уже отмечалось, — специфическая черта индийской культуры, и чтобы решиться на утверждение собственной позиции, отличной от родительской, каждому приходилось проходить жесточайшую внутреннюю борьбу, так живо отражённую в пьесе Кришномохана Банерджи «Гонимый».

Все пороки социальной системы младобенгальцы связывали с господством предрассудков, суеверий и идолопоклонства, с кастовой системой и отсутствием современного образования — всё в духе Раммохана Рая; а методом искоренения социальных зол они считали распространение образования и правотворческую деятельность правительства Ост-Индской компании. Младобенгальцы намного более радикально противостоят ортодоксам в вопросах социальных реформ. Так, «Ювенис» пишет:

Мой ортодоксальный оппонент советует, чтобы я следовал и повиновался образу жизни и обычаям наших предков. В самом деле, добрый совет! Он ни на миг не задумался, не являются ли эти законы абсурдно глупыми, если учесть, что они порождают зло или дурные чувства. Он подобен человеку, связанному по рукам и ногам и принуждённому верить во всё, что бы ни сказали ему его предки, священнослужители или его старая бабка... Внушать эти абсурдные принципы — бесчестие для просвещённого века (Reformer. 1833. 6 October) [89: 180].

В статьях, трактатах и выступлениях 1830-х гг. младобенгальцы обосновывают основные пункты гендерной программы реформ. Основанием, на котором выстраивается эта программа, стало представление о неотъемлемых правах человека<sup>31</sup>, общих для всех людей неза-

<sup>31</sup> По мнению петербургского индолога Е. Н. Успенской, в индийском традиционном обществе существует аналог западному представлению о правах человека. Индийская натурфилософия признаёт естественные права человека, поскольку его существование допускается свыше и за свой образ жизни он не несёт дхармического наказания. Дхарма, таким образом, даёт некую «индугенцию» на любое поведение, однако это поведение связано с социальным (варново-джатным, кастовым) статусом человека. Но если антропологический аспект прав в индийском традиционном обществе включён в социальную систему, то в западном подходе к естественным правам человека

висимо от места рождения, расовых, этнических и гендерных характеристик. С этой новой для индийского традиционного сознания точки зрения, переносящей акцент на индивидуальное измерение прав, ущемлённое положение женщин требует устранения всех ограничений, расцениваемых как препятствие для достойной и счастливой жизни. «Бог в своей беспристрастной мудрости создал всех людей одинаково равными друг другу в правах от рождения», — писал Даккхинаронджон Мукерджи, критикуя брахманские установления, которые, по его мнению, сеют «семена разделения, отчуждения, беспорядка и анархии» (цит. по: [90: 114]). Впоследствии младобенгальцы выступили за предоставление женщинам гражданских и политических прав, а в 1830-х гг. в центре внимания были только права социальные, прежде всего — на образование.

Вопрос о женском образовании начал дебатироваться в бенгальской прессе с начала 1830-х гг. — не в последнюю очередь благодаря ученикам Дерозию. На страницах журнала «Реформатор» развернулась полемика о полезности и содержании образования для женщин. Прошоннокумар Тагор постоянно публиковал материалы, призванные показать, что повышение статуса индийцев по сравнению с англичанами связано с расширением возможности получения хорошего образования. По его мнению, необходимо показать англичанам, что «мы — такие же люди, как и все другие, и, подобно им, способны быть хорошими, великими и благородными», чтобы иностранные правители не видели в индийцах «расу беспринципных и невежественных людей, лишённых всех качеств, которые отличают человека от грубого создания» (цит. по: [90: 94]). Прошоннокумар Тагор неизменно принимал участие в деятельности всех движений и обществ, содействующих распространению образования, — от Хинду колледжа и Школьного общества до просветительского общества «Гоудийо Самадж» (1823 г., букв.: «Общество Гоуда<sup>32</sup>»), созданного для поощрения бенгальского языка. Общее настроение Прошоннокумара Тагора, желавшего утвердить национальное достоинство соотечественников с помощью образования, было замечено младобенгальцами, равно как и недостатки в его позиции — отсутствие конкретики, прежде всего гендерной проблематики.

На страницах ортодоксальной прессы уже высказывались протесты против самой идеи женского образования. Аргументы противников

---

больше выражен именно антропологический, индивидуальный аспект (из личной беседы автора настоящей книги с Е. Н. Успенской в кулуарах научной индологической конференции «XXXII Зографские чтения: „Проблемы интерпретации традиционного индийского текста“», проводившейся в Санкт-Петербурге 24 мая 2011 г.).

<sup>32</sup> Гоуд (Гоур) — древнее название Бенгалии.

обучения женщин грамоте и наукам не были многообразны: образование якобы является причиной раннего вдовства, вызывает неподобающее поведение женщины (вплоть до проституции), покрывающее её семью позором. Кришномохан Банерджи указал на другие, более реальные и объективные причины — отсутствие экономических выгод от образования женщин, которые не заняты на службе, как мужчины, и боязнь того, что женщины будут пренебрегать домашним хозяйством [138: 63].

Корреспонденты журнала с жаром развенчивали существующие предрассудки. В письме, подписанном псевдонимом «Луноликий», автор доказывал, что причины перманентных домашних ссор и конфликтов, ненависти и злости у женщин — «не что иное, как невежество, глубочайшее невежество, отвратительное невежество» (Reformer. 1833. 13 October) [89: 150]. Только образование способно улучшить моральный облик женщин, позволяет им противостоять зависти, дурным наклонностям, быть более добродетельными. Другой корреспондент считает, что домашние обязанности женщин несколько не страдают от того, что несколько часов в день они будут уделять чтению и приобретению полезных знаний. К тому же образование поможет женщинам наблюдать за домашним образованием своих детей, особенно дочерей (Reformer. 1833. 4 August) [89: 146]. Это мнение в редакторском комментарии поддержал Прошоннокумар Тагор, подчеркнувший, что моральное и физическое воспитание начинается с младенческих лет, в семье, и главную роль в этом играет мать. Но женщины «по большей части совершенно не знают о моральных качествах, которые необходимы для того, чтобы сделать человека полезным обществу [89: 148], как не знают, что может укрепить физическое здоровье ребёнка. Путь к устранению этих недостатков — женское образование.

Луноликий возразил Прошоннокумару Тагору в новом письме: если рассматривать образование только как моральное и физическое воспитание, то под женским образованием подразумевается такое образование, которое не требует обучения грамоте, английскому языку, наукам и литературе, — мораль можно усвоить и в устной традиции (Reformer. 1833. 5 December) [89: 158—159]. Следовательно, женское образование должно включать весь круг гуманитарных дисциплин.

В другом письме Луноликий критикует тех, кто на словах выступает за повсеместное распространение образования для женщин, но на практике выказывает холодное безразличие к этому делу.

...Ни один сторонник образования для населения, ни одно публичное или частное лицо, влиятельное или не имеющее влияния, ничего не сделали для воплощения этой идеи (Reformer. 1833. 13 October) [89: 149].

Сами же ученики Дерозио, не ограничиваясь выступлениями в печати, в меру сил и возможностей содействовали распространению образования; в одном только 1831 г. они основали шесть школ в различных районах Калькутты. Индусскую бесплатную школу (Hindu free school) открыли Даккхинаронджон Мукерджи, Мадхобчондро Маллик и Рошиккришно Маллик при деятельном участии Дерозио [89: xxiv]. Его ученики либо преподавали в этих школах, либо руководили ими (Мадхобчондро Маллик, Перичанд Митро, Шародапрошад Гхош, Рамтану Лахири и др.). Нобинмадхоб Де, страстный сторонник западного образования, основал по всей Бенгалии множество школ, в которых преподавали английский язык, литературу и европейские науки. Младобенгальцы открыли и несколько школ для девочек, а впоследствии поддерживали Женский колледж Дж. Бетюна и реформаторские инициативы Ишшорчондро Биддешагора.

Младобенгальцы были убеждены в необходимости всеобщего образования, которое считали панацеей от всех социальных зол и источником пробуждения разума и гуманности. Рошиккришно Маллик видел в знании «лучшее средство реформирования народного характера» и призывал британские власти энергично содействовать его распространению:

Это становится первостепенной обязанностью Правительства (Ост-Индской компании. — *T. C.*), если оно в самом деле от всего сердца желает добра своим подданным: не жалеть никаких средств, имеющихся в его распоряжении, чтобы продвигать вперед дело образования для местного населения; и нельзя сказать, чтобы мы ожидали слишком многого, когда мы всего лишь просим его ассигновать часть огромных доходов, которые приносит Индия, на интеллектуальное развитие её сыновей, погружённых во мрак невежества (*India Gazette*. 1833. 1 February; 1833. 23 March) (цит. по: [90: 115]).

Спустя десять лет после знаменитого письма Раммохана Рая У. П. Эмхерсту Рошиккришно Маллик повторяет его идею, так и не реализованную в условиях засилия «ориенталистов» в структурах Правительства Компании, отвечающих за образовательную политику, — в Главном комитете по общественному обучению. Младший современник Раммохана прямо предлагает направить *часть огромного дохода*, который приносит Индия Компании, на образование.

Не прошло и года, как случилось событие, замечательным образом подтвердившее глубину предвидения и перспективного мышления Раммохана Рая и одновременно — очевидную узость позиции ориенталистов. В марте 1834 г. несколько бывших студентов Санскритского колледжа обратились с прошением к секретарю Главного комитета по общественному обучению. В прошении говорилось об их несчастливой судьбе: затратив 10 или 12 лет на обучение в Колледже и успешно



завершив курсы «индусской литературы и науки, и особенно права», они обнаружили весьма скудные перспективы улучшения своего положения.

Безразличие, с которым на нас повсеместно смотрят наши соотечественники, не оставляет никаких надежд на их благосклонность и поддержку, да и можно ли ожидать этого от других, с тех пор как право не приносит пользы частным лицам, если его не поддерживает Правительство<sup>33</sup>. Да и перспективы, которые Правительство предлагает нам, очень ограничены: нам открыты только должности пандитов в местных судах, где лишь немногие могут найти работу, причём и это зависит в большинстве случаев от старших чинов (цит. по: [156: 152]).

Просители взывали к помощи Правительства, поскольку не имели работы и, соответственно, средств к существованию, несмотря на то что при поддержке Правительства (!) «провели практически всю нашу юность в трудах». Они подтвердили слова Раммохана Рая, написанные десятилетие назад:

Никакого развития нельзя ожидать от молодых людей, которых заставили посвятить двенадцать лет самого ценного периода их жизни проникновению в тонкости *вьякараны*, или санскритской грамматики [102: 459].

«Это замечательное прошение само по себе было обвинительным заключением правительственной политике всеохватывающего традиционного обучения безотносительно к его практической пользе, — подчёркивает А. Салахутдин Ахмед. — Маколей в своей знаменитой „Заметке об образовании“ ссылается на это самое прошение, чтобы проиллюстрировать провал ориенталистской политики» [156: 152]. Провал «ориенталистов» был очевиден не только «англицистам» в правительственных кругах, позиции которых объективно усилились в 1834 г. после прибытия в Калькутту Т. Б. Маколей и одновременного (1833) отъезда в Англию Х. Х. Уилсона (он получил должность профессора санскрита в Оксфордском университете), но и умеренным либералам и младобенгальцам. Прощение, сразу попавшее на страницы прессы (его опубликовал 19 марта 1834 г. «Bengal Hurkaru»), вызвало небывалый общественный резонанс.

Ещё до прибытия Маколей в Индию Кришномохан Банерджи опубликовал в своём журнале «Enquirer» большую статью с критикой деятельности Главного комитета по общественному обучению. По его мнению, Комитет «настолько невнимателен к истинным интересам на-

---

<sup>33</sup> Имеется в виду индуистское право. Правительство Компании использовало шариатскую судебную систему и персидский язык для судопроизводства в гражданских и уголовных судах.

селения этой страны, что вместо того, чтобы направить часть общественных денег, находящихся в их руках, на цели образования, расточает тысячи за тысячами на бесполезные и даже иногда положительно вредные мероприятия» (цит. по: [156: 153]). Распространение образования, заявленное в Хартии Ост-Индской компании от 1813 г., находится в полном небрежении; единственное, чему оказывается покровительство, — традиционному индуистскому образованию в Санскритском колледже. Кришномохан завершал статью гневным заключением, что Комитет сотворил много зла и своим *обучением*, и *манерой*, в которой оно производилось.

Тогдашний генерал-губернатор У. К. Бентинк был политиком, способным улавливать изменения в настроении местного населения, особенно если это были настроения либерально мыслящих элит<sup>34</sup>. Поэтому он быстро отреагировал на адрес, поданный ему в начале 1834 г., в котором представители элит просили его не отпускать средства на бесполезное поддержание санскрита, арабского и персидского языков, но направить их на развитие английского и местных (новоиндийских) языков. Инициатором, а возможно и автором адреса был Рошиккришно Маллик, собравший митинг, на котором приняли решение обратиться к генерал-губернатору. В числе аргументов Р. Маллика была потребность во *всеобщем* образовании, так как «нельзя достичь никакого стойкого усовершенствования управленческой структуры, если массы народа остаются необразованными» [150: 134—135].

Можно предположить, что Бентинку были знакомы и публикации младобенгалских газет. «Гьянанбешон» Р. Маллика спрашивал:

Почему студентам Санскритского колледжа предлагали получить образование, которое, согласно их собственному признанию, сделало их бесполезными членами общества? Неужели в Образовательном комитете не оказалось никого, кто взглянул бы на этот вопрос с точки зрения здравого смысла и решил бы изменить план, который был столь несправедливо осуществлён? [156: 153].

В той же самой статье выражали надежду на пересмотр этой недальновидной образовательной политики и появление «плана, согласно которому лучи европейского знания смогут осветить наших соотечественников — будь то посредством английского языка, будь то посредством местных наречий этой страны» [156: 153].

Равным образом к Бентинку неоднократно обращались и англицисты, упрочившие свои позиции в Комитете и дискутировавшие с ориенталистами (см.: [156: 154—156]), в частности, Ч. Тревельян. Поэтому неудивительно, что Маколея — нового члена в Законодательном

---

<sup>34</sup> Так было в начале его генерал-губернаторства, когда Бентинк законодательно запретил *сати*.

совете Индии — Бентинк назначил президентом Главного комитета по общественному обучению. По инициативе Бентинка стало изучаться *состояние* образования в Бенгалии, Бихаре и других провинциях.

Так же как и в 1829 г., когда Бентинк запретил сати, ортодоксальные элиты не преминули выразить своё отношение к сворачиванию ориенталистской образовательной политики. 30 января 1835 г. в Хинду колледже под председательством Гопимохана Деба 500 или 600 представителей всех групп индусов собрались, чтобы составить обращение к генерал-губернатору. Они не были против изменений в целом, хотя и критиковали некоторые меры. Неудивительно, что в Комитет по общественному обучению вошли и Радхаканто Деб, и Рамкомол Сен. Но Х. Х. Уилсон и «ориенталисты» так и не примирились с утратой влияния: они инспирировали петицию в Совет директоров Ост-Индской компании, подписанную «почти 10 000 индусов» (7 марта 1837 г.), в которой решение Бентинка было названо «самым губительным, недоброжелательным и возмутительным для наших верований и религии и принесшим дурную славу Правительству» [156: 166—167]. Но, так же как и в случае с протестом против запрета сати, петиция ни к чему не привела.

Несмотря на то что ортодоксальные брахманские элиты, озабоченные поддержанием своего *status quo*, отстаивали санскритскую учёность как основу основ традиции и религии, большинство бенгальских элит к началу 1830-х гг. осознали неизбежность и, главное, *полезность* европейского современного образования, хотя и обосновывали её по-разному — от возможности наилучшим образом приспособиться к британской власти и служить в управленческих структурах до необходимости общего просвещения народов Индии и их человеческого и интеллектуального, социального и культурного развития в современности. В течение 10—15 лет правота Раммохана в этой сфере стала очевидна даже его непримиримым противникам. Представляется верным суждение проф. А. Ф. Салахудиной Ахмеда о том, что аргументы Маколея в поддержку английского образования сходны с теми, которые использовал Раммохан Рай в своём знаменитом письме Эмхерсту, а также с критикой реализации Хартии 1813 г., предложенной бенгальскими радикалами Кришномоханом Банерджи и Рошиккришно Малликом за несколько месяцев до прибытия Маколея в Калькутту [156: 158—159]. Разумеется, усилия Бентинка и Маколея завершили на управленческом уровне те усилия, которые на уровне теоретическом и уровне частной инициативы предпринимали Раммохан Рай и младобенгальцы. Но ученики Дерозии смотрели дальше и глубже, нежели британские либералы. Они первыми заговорили о всеобщем образовании как условии возрождения народа и о преобразовании традиционного общества, в котором столь очевидно стало человеческое страдание и попрание прав.

Смысл социально-реформаторских трудов младобенгалцев мне видится в неустанной подготовке почвы для восприятия соотечественниками новых идей и преодолении инерции традиционалистски ориентированных слоёв — с использованием каждой возможности. Когда сын Раммохана Рая Радхапрошад вместе с юным Дебендронатхом Тагором и другими студентами Хинду колледжа 30 декабря 1832 г. основали литературное общество «Шарбототто дипика шобха» («Собрание для всеобщего просвещения»), посвященное развитию бенгальского языка и литературы, «Гьянанбешон» приветствовал это похвальное начинание, отметив важность развития языков местного населения [94: 300]. На собраниях члены Общества никогда не говорили на английском языке — только на бенгали. Благодаря усилиям этого Общества младобенгалцы пришли к убеждению, что распространение западного образования возможно и желательно на родном языке [77: xxv, xix].

На страницах «Реформатора» младобенгалцы говорят о важности изучения математических наук. Г. Чоттопадхьяй говорит ещё об одном издании, в котором они принимали деятельное участие: «С 1833 г. начинается выпуск ежемесячного научно-популярного журнала „Биджанан Шар Шонгрохо“ („Собрание лучших научных статей“), цель которого, по мысли редакторов, — „расширить сферу моральных чувств и вселить дух активности и предприимчивости во всех тех занятиях, которые способствуют счастью или славе человека“, направить читателей к „приложению усилий и к благородным целям“»<sup>35</sup> [77: xxv—xxvii]. В 1835 г. интеллектуальным центром молодых просветителей становится Калькуттская публичная библиотека, где работает Перичанд Митро.

### III

К 1830-м гг. относится формирование политических и правовых положений младобенгальской мысли. Политический компонент присутствует в публицистике и выступлениях достаточно очевидно, что позволяет ряду учёных связывать формирование индийского национализма с деятельностью «Молодой Бенгалии».

---

<sup>35</sup> Нимай Садхан Бос в приложении к своей монографии пишет, что это двуязычное (на английском и бенгали) издание основано М. Уолстоуном, Гангачороном Шенгуптой и Нобокумаром Чокроборти, преподавателями Санскритского колледжа, с целью «знакомить местное население с европейской литературой и наукой» [94: 312—313]. Мне не удалось установить, кто из авторов предлагает более корректные сведения, однако сходство целей очевидно и исключать вероятность участия младобенгалцев в издании вряд ли стоит.

Однако какой бы радикальной она ни представлялась, важно помнить: первенство здесь также принадлежит Раммохану Раю. В кампаниях за свободу прессы (1823), против европейской монополии в администрации и судебной системе, в трудах об отправлении правосудия и о налогообложении реформатор стремился преодолеть ограничения прав разных слоёв населения. «Национализм в Бенгалии вырастает из усиления элитистского сознания слоёв, осознавших, что они лишены гражданских и политических прав, а экономика находится в руках британцев, — отмечает Нирмал Шинхо. — Тем, что вызвало эти чувства у образованных индийцев, была их изоляция от всех позиций в управлении Компанией, которые требовали доверия и ответственности. И хотя со временем эти чувства углубились в результате распространения английского образования, у них не было массовой базы большую часть XIX в., т. к. они изначально ограничивались элитами метрополии и развивались в рамках лояльности Британскому правительству» [163: 315]. По мысли индийского учёного, именно Раммохан Рай, исходивший из широкой концепции свободы, — в политическом смысле трактуемой как свобода от всякого рода ограничений — политических, законодательных, административных, социальных и экономических, — своими идеями и действиями действительно помог формированию в Бенгалии национальных чувств, хотя и в небольшом масштабе [163: 316].

Его младшие современники, вдохновлённые той же идеей свободы, продолжают обозначенные первым реформатором идеи в право-защитном русле, ориентируясь на перспективу независимости Индии.

Критические статьи о политическом статусе Индии и изъянах британской политики в отношении местного населения периодически появляются в англоязычной и бенгалоязычной прессе.

В 1831 г. один из учеников Дерозио написал письмо издателю «Реформатора», где подчёркивал, что Индия до завоевания европейцами была богатой густонаселённой страной, обладавшей всем необходимым для независимого существования, и в настоящее время скорее Англия и другие европейские страны зависят от индийских товаров. Автор письма заключал:

Всё это означает, что без её (Индии. — *T. C.*) зависимости от Англии — её завоевателя и владельца — политическое положение первой было бы более достойным, а её жители были бы более богатыми и процветающими. Пример Америки, указывающий, чем она была, когда зависела от Англии, и чем она является после обретения свободы, должен естественно привести нас к такому заключению (*Reformer*. 1831. February) [89: xiv].

Мысль о возможности достойного независимого существования Индии, увязанная с идеей достойной жизни её населения, подана в

широком политическом контексте: Индию автор письма рассматривает как потенциально обладающую равным политическим статусом с иными — западными — странами (неслучайно сравнение с США!) и — серьёзным экономическим потенциалом.

Сходные материалы появлялись и в англо-индийской прессе. Особенно показательна в этом плане статья журналиста и издателя Койлашчондро Дотто. Сын Рашшомоя Дотто и выпускник Хинду колледжа, он разделял идеалы младобенгальцев, хотя и не был непосредственным учеником Дерозио. В статье, опубликованной в «Calcutta Literary Gazette» (6 June, 1835) Койлашчондро Дотто нарисовал живую картину битвы между британскими войсками и индийскими патриотами в Калькутте столетие спустя (т. е. в 1935 г.! — Т. С.). Вождь подавленного калькуттского восстания встречает смертную казнь со словами: «Я проливаю свою кровь до последней капли в защиту своей страны... и надеюсь, что вы продолжите упорно следовать тем путём, который вы столь славно начали» [77: xvii]. Койлашчондро, разумеется, не мог знать, что борьба за независимость начнёт разворачиваться несколько раньше и проходить будет в ненасильственной форме. Показательно другое: вооружённая борьба против колониальных властей в духе европейских революционных движений и всенародный характер сопротивления. В известной степени картина «восстание — поражение» может рассматриваться как предвосхищение Народного восстания 1857—1859 гг., но, в сущности, она отразила будущие настроения и программы радикальных групп и партий в национально-освободительном движении.

27 августа 1935 г. Койлашчондро Дотто основал ежемесячную газету «Hindu Pioneer»; «Calcutta Monthly Journal» (сентябрь 1835 г.) писала о ней как о «всцело произведении студентов Хинду колледжа» и отмечала, что первый номер её в целом делает большую честь её авторам и издателям [77: 407]. Впоследствии издание возглавил другой выпускник и преподаватель Хинду колледжа, энтузиаст просвещения Бхубонмохан Митро.

В другой статье Койлашчондро Дотто, вышедшей в «Хинду Пионере» с красноречивым названием «Индия при иностранных правителях» (декабрь 1835), сравнивается прежнее мусульманское правление с современным британским, и при сравнении выигрывают мусульманские владыки Индии.

Несмотря на мирские предписания Корана и варварские манеры его последователей, большинство завоевателей исламского вероисповедания *допускали свободу слова произносимого и писаного, неизвестную большинству цивилизованных (!) наций*. Вместо того чтобы лишать Индию её богатств, вывозя их в свои родные земли (!), все мусульманские правители сделали эту страну своей империей и домом» (курсив везде мой. — Т. С.) [152: 72—73].

Журналист, упоминая бедствия, которым обычно подвергается местное население в ходе завоевания (грабежи, насилия, голод), тем не менее подчёркивает, что в дальнейшем эти грабежи и разорение не превратились в систематические (постоянные), иными словами, он указывает, что британская экономическая политика представляет собой не что иное, как непрерывный грабёж населения, при котором все приобретённые богатства вывозятся в метрополию.

Кроме того, «мухаммедане покровительствовали достойным, где бы они ни находились; англичане, подобно перевозданным Индусам, имеют единственную касту людей, чтобы управлять в генеральных органах» [125: 73]. Если во времена Акбара и других правителей уважаемые индусы занимали высокие посты в управленческих структурах наряду с мусульманами, то при англичанах нет и следа подобной политики. Соучастие во власти — главный лейтмотив статьи Койлашчондро Догто, и эта тема, поднятая впервые Раммоханом Раем, будет усиливаться в выступлениях самих младобенгальцев и их младших современников от десятилетия к десятилетию.

«В заключение мы должны только заметить, что, невзирая на многообразные возможности, которые мы получили от строительства дорог, каналов, мостов, ввоза иностранных товаров, распространения торговых и распространения знаний, *существующие до сих пор пороки слишком многочисленны*», — завершает Койлашчондро статью [125: 73]. Отчуждение местного населения от управления страной практически по всем направлениям и должностям, по мысли журналиста, не может быть ни объяснено, ни оправдано.

Был в статье и ещё один важный смысл, который впоследствии станет актуальным для Индии второй половины XIX—начала XX в.: тема отношения к мусульманскому правлению и к мусульманам как таковым — второй по численности религиозной общине Индии. Попытка *объективной оценки*, при которой наряду с неприятием жестокости завоеваний высветляются позитивные стороны мусульманского правления, по сути, работала на разрушение устойчивых стереотипов, транслируемых в среду индустских элит (в т. ч. британскими учёными-ориенталистами).

Осознание факта, что путь к независимости будет долгим, направляло политическую активность младобенгальцев в правозащитное русло: они стремились устранить несправедливость британской власти в отношении местного населения.

Критике подверглись разные аспекты политики. Младобенгальцы продолжили начинание Раммохана Рая, который в 1827 г. возглавлял движение против расовой и религиозной дискриминации в суде. В прессе статьи и письма дерозианцев подчёркивали политическую окраску «постыдной системы дискриминации», которая «основана не на чем ином, как на оскорбительном разделении на завоёванное местное

население и их более почитаемых завоевателей» [77: xvi], — писали редактору «Реформатора» в 1831 г.».

Рошиккришно Маллик в журнале «Гьянанбешон» опубликовал серию статей с критикой британского правления и особенно системы правосудия. В мартовском номере за 1833 г. он писал:

Отправление правосудия в Британской Индии настолько противоположно всем принципам справедливого правления, что мы не предлагаем им никакого оправдания перед нашими читателями... Над нами поставлена в качестве наших повелителей группа торговцев. Вопрос в том, как дальше они смогут разрабатывать законы и отправлять правосудие, чтобы защищать наши права и свободы, сообразуясь со своим меркантильным духом? Администрация Британской Индии необходимо должна была быть создана как совет торговцев, чья принципиальная цель как таковая — служить своим собственным интересам и устраивать свои дела с возможно меньшими затратами. Одним словом, они будут пытаться заставить своё правительство подчиняться единственному низменному принципу прибыли [150: 135].

Всепоглощающий корыстный интерес всецело противоречит справедливости и беспристрастности, равно как и правам народов, населяющих Индию. Экономическая подоплёка британской политики и всех её пороков, связанных с игнорированием прав и интересов населения, для Рошиккришно Маллика не оправдывает сложившейся ситуации.

Знаковым событием в политической жизни Бенгалии стало собрание 5 января 1835 г. в калькутском Таун Холле. Горожане решили подать в британский парламент новую петицию против ограничений свободы печати, принятых в 1824 г. (первое обращение было создано и отправлено благодаря инициативе Раммохана Рая десятилетие назад), а также выразить недовольство некоторыми положениями Хартии Ост-Индской Компании 1833 г. На собрании присутствовали представители европейской и индийской общин Калькутты.

Хартия 1833 г., принятая по инициативе правящих вигов, поставила Ост-Индскую компанию под контроль правительства, хотя и оставила за нею право управления Индией (см.: [25: 182—186]). Возражения индийцев вызвали три положения Хартии: 1) объединение долга Компании с уже имеющимися масштабными коммерческими долгами администрации и, следовательно, удвоение внешнего долга Индии; 2) увеличение числа миссионеров в Индии для религиозных нужд служащих Компании (расходы на их содержание возлагались на индийских налогоплательщиков); 3) отмена прежде существовавшего положения, по которому генерал-губернатор до принятия любого законного акта должен был получить санкцию Калькуттского Верховного суда; теперь в индийской администрации генерал-губернатор обладал высшей властью [150: 136].



На собрании Рошиккришно Маллик произнёс знаменитую речь, в которой жёстко критиковал Хартию:

Закон был принят не для блага индийцев, но для блага владельцев индийского акционерного капитала и блага народа Англии, в то время как о благосостоянии миллионов, населяющих эти обширные регионы, вообще никто не заботится [89: 261].

Эти слова Р. Маллика были встречены продолжительными аплодисментами. Оратор продолжал:

Мы надеялись, но надеялись тщетно, что Британский парламент обратит на это некоторое внимание. В Законе нет ни слова о вопросах образования (*аплодисменты*). Два новых епископа назначены для удобства гражданских чиновников и военнослужащих, но нет ни одного какового бы то ни было положения об образовании для народа Индии [89: 264].

Касаясь поочерёдно трёх критикуемых положений, Рошиккришно подчеркнул, во-первых, несправедливость перекладывания долга на население страны, которое не имеет к нему никакого отношения — в отличие от служащих Ост-Индской компании; во-вторых, несоответствие взимания платы за проповедь среди иноверцев с этих последних заповеданному в священных книгах христианства, и, наконец, в-третьих, полное разрушение независимого судебного контроля за деятельностью генерал-губернатора. «...Абсолютная власть генерал-губернатора... такова, что он более могуществен, чем все короли Англии в её самые худшие времена» [89: 263—264]. Всё предусмотренное Хартией направлено на создание наилучших условий для англичан, но не для индийцев. Индийцев рассматривают только как объект деятельности христианских миссионеров и источник доходов, которые получают от голодных и раздетых бедняков. Рошиккришно потребовал пересмотра Хартии и расширения права индийцев занимать посты в правительственных службах<sup>36</sup>.

Нирмал Шинхо подчёркивает, что требование расширить участие индийцев в управлении, выдвинутое в 1820-х гг. Раммоханом Раем, сделалось очень важным центральным проектом националистических чувств: о них говорили не только Р. Маллик, но и Дароканатх Тагор

---

<sup>36</sup> Показательно, что критика британского правительства Индии, с которой выступал Р. Маллик, не вызвала неудовольствия у Правительства Компании; так, после знаменательного выступления в Таун-холле Рошиккришно был назначен в 1837 г. заместителем коллектора (чиновника по сбору налогов). Это назначение основывалось на положении Хартии 1833 г., согласно которому (раздел 87) запрещалась дискриминация по религии, цвету кожи и месту рождения при приёме на службу индийцев.

перед Комитетом Бирда в 1839 г., Кашипрошад Гхош в речи 3 октября 1841 г. и другие либеральные и даже ортодоксальные лидеры элит [163: 317]<sup>37</sup>.

В своих статьях Рошиккришно Маллик, как и его единомышленники, выступал за открытие индийцам широкого доступа в управленческие структуры Правительства. Зная об обвинениях в коррупции, выдвигаемых против индийцев, уже работающих в судебной системе, Рошиккришно говорил, что нельзя считать всех индийцев продажными по определению; полуобразованные *амлы* в местных судах, берущие взятки, не могут служить основанием для обобщений; причинами коррупции среди индийских служащих, по мысли публициста, стали недостаток качественного образования и невысокая оплата труда.

В такой обширной стране, как Индия, местное население должно иметь достаточную долю участия в отправлении правосудия, — но это правосудие не будет чистым до тех пор, пока осуществляющие его не будут просвещёнными благодаря образованию и не обретут независимость в своих средствах к существованию (цит. по: [90: 125]).

Сходных позиций придерживался и Кришномохан Банерджи.

Речь Р. Маллика была первым открытым разрывом с идеями старшего поколения либеральных реформаторов, убеждённых в «отеческом» отношении британских владык к подданным и благотворности правления Англии. Этот стереотип сохранялся ещё несколько десятилетий, но именно младобенгальцы отметили отрицательные стороны британского господства — от экономической эксплуатации ресурсов и труда бедняков до правовой и культурной дискриминации. На публичных собраниях 1830—1835 гг. младобенгальцы выдвигали конструктивные предложения по усовершенствованию управления страной: введение суда присяжных, замена персидского языка английским для облегчения судопроизводства, отмена ограничений свободы прессы, отмена принудительного труда индийских кули, находящихся в полурабском положении на плантациях о. Маврикий и других колоний, и т. д.

Социально-политическая мысль младобенгальцев 1831—1838 гг. отразила становление зрелой позиции группы по основным аспектам возрождения Индии, обозначенным у Раммохана Рая: социальным преобразованиям в традиционном обществе, распространению современного образования, расширению сферы прав индийцев и политическим изменениям. Этот период можно с полным правом назвать периодом взросления — от юношеского максимализма, приобретённого

---

<sup>37</sup> По Постановлению V от 1831 г. Правительство Кампании стало назначать индийцев на должности судьи в главных судах (Principal Sadar Amin), заместителя коллектора (сборщика налогов) (Закон IX 1833 г.) и только в 1843 г. (Закон XV) — заместителя магистрата.

в стенах Хинду колледжа, они приходят к обстоятельному и взвешенному взгляду на реалии индийской (в первую очередь бенгальской) действительности. Они осознают, что их позиция и взгляды не противоположны наследию Раммохана Рая, а преемствуют ему. Выступая 5 апреля 1834 г. на собрании памяти реформатора, Рошиккришно Маллик говорит о новой Хартии 1833 г., в которой есть «немногие положения во имя утешения и счастья миллионов<sup>38</sup>», и заявляет, что «этими немногими положениями, которые она содержит для блага наших соотечественников, мы обязаны Раммохану Раю (курсив везде мой. — Т. С.)» [150: 137]. Наследуя ему и своему учителю, младобенгальцы смело и одновременно корректно говорят обо всех явлениях традиционного общества, не согласующихся с представлениями о человечности и счастье, о несоответствии деклараций и практики в политике Ост-Индской компании.

Социально-реформаторские инициативы медленно, но верно формируют новые представления, взламывающие стереотипы традиционного мышления. И несмотря на небольшой радиус действия выступлений младобенгальцев — им внимают лишь образованные элиты, но не всё население, — в традиционализме углубляются бреши, пробитые трудами Раммохана Рая, а в британской политике не могут не прислушиваться к новому течению в общественном мнении.

Со временем младобенгальцы понимают, что вместе с умеренно-либеральными современниками они трудятся во имя общей цели — развития своей страны, и расхождение во взглядах по социально-политическим вопросам не может и не должно препятствовать этому движению к цели. Поэтому в следующие десятилетия на первый план выходят сотрудничество умеренно-либерального и радикально-демократического (младобенгальского) движений в общих организациях.

---

<sup>38</sup> Об утешении и счастье для соотечественников в своих работах говорил Раммохан Рай.

## Глава V

### У ИСТОКОВ ИНДИЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ

...С тех пор как вы преодолели предрассудки, которыми связаны ваши соотечественники, на вас лежит высокая ответственность перед вашей страной за каждую возможность, которой вы пренебрегли, освобождая её от современного рабства. Кто откликнется на этот зов Индии о помощи, если её просвещённые дети позволят себе вялую праздность и невысказанное бездействие? Разве невежественные, ограниченные, непросвещённые, необразованные и неграмотные могут вести великую работу реформирования? Может ли слепой вести слепого?

*Кришномохан Банерджи*

*«Реформы: гражданские и социальные» [77: 193]*

#### I

12 марта 1838 г. в актовом зале Санскритского колледжа в Калькутте собралось около трёх тысяч бенгальцев, единодушно провозгласивших основание «Общества [содействия] приобретению всеобщих знаний» («Society for Acquisition of General Knowledge»). Новая организация ориентировалась на молодое поколение и учитывала опыт прежних просветительских организаций.

С инициативой создания Общества к бенгальцам обратились 20 февраля 1838 г. Тариничорон Банерджи, Рамгопал Гхош, Рамтану Лахири, Тарачанд Чокроборти и Раджкришно Де<sup>1</sup>. В Обращении они признавали, что усилия дискуссионных клубов и публикации в прессе не дали желаемых результатов в пробуждении интеллектуальной энергии соотечественников, поэтому необходима организация, «которая нашла

---

<sup>1</sup> Гоутам Чоттопадхьяй называет Р. Де «Непосредственным учеником Дерозо» [77: 411]. Раджкришно Де учился в Медицинском колледже Калькутты, где был награждён как лучший студент (1836). Содействовал основанию клиники в Серампуре.

бы средства продвижения постоянного взаимодействия образованных индусов и поощрения соревновательности для духовного усовершенствования». Кроме того, младобенгальцы рассчитывали, что организация будет «поощрять взаимные добрые чувства и единение — не менее важную цель» [77: lviii]. Таким образом, они связывали успех своей деятельности с сотрудничеством между образованными бенгальцами, которым дорога идея возрождения страны.

Младобенгальцы больше не довольствовались случайными собраниями и встречами в узком кругу. Гоутам Чоттопадхьяй объясняет это тем, что они стали мудрее, вступили в пору зрелости и ощутили необходимость создания более серьезной организации [77: xxvi]. Идея объединения в одном обществе просветительских и реформаторских усилий с научно-рациональным познанием оказалась весьма удачной. В Общество входили главным образом выпускники Хинду колледжа и основанного в 1835 г. Медицинского колледжа Калькутты, а также молодые реформаторы-брахмоисты Дебендронатх Тагор, Ишшорчондро Биддешагор и другие либерально мыслящие бенгальцы. Г. Чоттопадхьяй подчёркивает, что хотя в Обществе было немного членов из других бенгальских дистриктов и округов, это были видные сторонники прогрессивных реформ, они основывали школы, просветительские общества — как, например, «Тимирношак Шобха» («Просветительское общество») в Дакке, поставившее целью борьбу с невежеством и распространение знаний [77: xl]. Другая особенность Общества — участие в нём не только брахманов, но представителей разных каст — кшатриев, вайшьев, среди которых было немало молодых бизнесменов, представителей разных небрахманских каст — «всех, кого привлекал реформистский идеализм» [77: xl].

Правилами новой организации предусматривались «ежемесячные собрания для обсуждения речей и лекций на любые темы, избранные авторами, *исключая религиозные дискуссии любого рода*» (курсив мой. — Т. С.) [77: lix]. С точки зрения Гоутам Чоттопадхьяй, это была тактическая мудрость и одновременно зародыш секулярного подхода к проблемам, ввиду существования религиозного изуверства у ортодоксальных индусов и одновременно — антииндийских настроений некоторых миссионеров [77: xxviii]. Но индийский учёный не отметил другую причину — среди младобенгальцев были и индусы, и новообращённые христиане, а членами Общества могли быть все желающие. Испытав на собственном опыте сложность решения проблемы религиозной идентичности, младобенгальцы решили не смешивать религию с обсуждением научных вопросов.

Восьмым пунктом была заявлена «свобода выражения мнений» любым членом Общества по поводу любого предложенного выступления [77: xl]. Свобода обсуждения тем наряду с другими демократическими принципами (выборность Комитета, добровольность пожерт-

вований и т. д.) придавала новый импульс развитию адогматического мышления и общественного сознания бенгальских элит.

Труды членов Общества содействия приобретению всеобщих знаний — важная веха в становлении основ современной науки в Индии — от наук естественных (анатомия, биология, география и др.) до социально-гуманитарных (история, социология, этнография, педагогика, языкознание, литературоведение). За шесть лет (1838—1843) члены Общества не только выслушали множество научных докладов, но и издали лучшие из них в трёх томах (1840, 1841, 1843)<sup>2</sup>.

Однако говорить о конкретном вкладе младобенгальцев в развитие науки вне общекультурного и цивилизационного контекста развития Индии в XIX в. было бы некорректно. Этот контекст схематически можно представить в виде трёх концентрических окружностей: из них самая широкая — процессы индийской модернизации, за нею — европогенное научное знание и последняя — английское образование.

Процессы модернизации в Индии, начавшиеся в период британского колониального правления, составили самый общий контекст развития индийской науки. Трудная и медленная трансформация индийского общества в сторону становления и развития институтов современности — освоение рыночных механизмов в экономике и новых моделей поведения личности как субъекта рыночных отношений, восприятие демократических институтов и — позже — парламентской системы, открытие концепции формального равенства прав и свободы личности и наряду с этим — возможности вертикальной мобильности для индивида и защиты своих прав конституционно-правовыми методами и прочие процессы модернизации, несмотря на поверхностный и во многом элитарный характер, постепенно выводила страну из состояния социокультурной замкнутости и ксенофобии, характерной для неё на протяжении тысячелетий [123: 194—196].

Не останавливаясь подробно на всех перипетиях индийской модернизации, достаточно хорошо исследованных в востоковедной литературе, отмечу, что её важнейшим компонентом как раз и стало освоение европейского рационально-научного знания в его теоретическом и практическом аспектах, причём освоение социогуманитарного знания имело далеко идущие последствия в плане чаемого развития страны, а освоение естественных наук имело необратимый социальный эффект.

Европейское научное знание открывало перспективы исследования собственной страны, невозможное в традиционной науке в силу определённых причин. Безусловно, традиционная наука Индии внесла

---

<sup>2</sup> Гоутам Чоттопадхьяй переиздал первый том [77] и собирался издать оставшиеся два, однако по неизвестным мне причинам второй и третий тома изданы не были.

значительный вклад в развитие мировой науки — достаточно вспомнить её достижения в медицине, астрономии, математике, логике, философии и других отраслях знания, однако к началу колониального завоевания весь познавательный потенциал санскритского традиционного и мусульманского научного знания был исчерпан (см.: [34: 48—49]). Интеллектуальные интересы и традиционная мысль сосредоточивались на поддержании существующих форм мышления и защите дхармы; ортодоксальное брахманство культивировало санскритское знание, включающее интенсивные занятия грамматикой ради интерпретации священных текстов и законов. «Преимуществом этой интеллектуальной традиции была гарантирована системой обучения, которая воспроизводила старую индусскую систему почти безо всяких изменений», — пишет Н. Чаудхури [99: 3]. Независимое самостоятельное исследование или размышление, не подкреплённое цитатами из авторитетных текстов, в этих условиях было невозможно, к тому же все брахманы-хранители традиций (*пандиты*) строго оберегали как своё знание, так и свой статус.

С появлением британцев перед пандитами неожиданно открылась прекрасная перспектива поддержания своего статуса и благосостояния: по словам Н. Чаудхури, с самого начала британские правители повели политику, позволяющую народу страны сохранить своё прежнее гражданское право, и традиционные санскритские учёные были нужны, чтобы определить его и дать ему интерпретации [99: 3]. Возможностями этими брахманы воспользовались необычайно умело: их влияние, идеология и представления о культуре и социальной организации индусской общины ко времени установления британской власти оказались на периферии социальной системы, но британское правление ускорило возвышение высококастовых индусских кланов, брахманства и продвижение принципов ритуальной чистоты и нечистоты по всей территории Индии. В итоге брахманская интерпретация индийского общества из теоретической стала превращаться в актуальную [86: 157—158].

Ориентальные приоритеты в культурной политике Компании пришлось как нельзя кстати, и брахманы, по сути, навязали британцам своё видение мироустройства в индусской общине — брахманский социальный, культурный и интеллектуальный идеал. Неудивительно поэтому и лояльное отношение брахманских кругов к новой власти: длительное господство ориентальных приоритетов в образовании, декларируемое «уважение религиозных чувств и предрассудков» индусов, установка на сотрудничество с пандитами обеспечивали поддержание пошатнувшегося статуса «носителей сакрального знания» и — хороший доход. «Естественно, стандартная ситуация сребролюбца-начётчика — не та социальная и познавательная ситуация, которая может способствовать раздвижению горизонтов человеческого позна-

ния и его качественным преобразованиям», — замечает Е. Б. Рашковский [34: 49]. Умение поддержать, а при необходимости и восстановить свой статус всегда отличало варну брахманов; с учетом же индийской специфики, которой свойственна была дистанцированность религиозных аспектов жизни общины от политико-государственных структур, можно заключить, что брахманским кастам был вполне безразличен вопрос о том, кто находится у власти. В традиционном обществе Индии управление государством было делегировано варне кшатриев — воинов и правителей; при британском Радже власть перешла к англичанам<sup>3</sup>, но брахманы были лояльны и к тем, и к другим при единственном условии: чтобы они почитали носителей священного знания и оказывали им уважение.

Было бы несправедливо считать, что учёные традиционного типа не имели отношения к развитию научного знания в Индии XIX в. «Величайшее современное достижение индусской интеллектуальной традиции — это сохранение знания санскритского языка, литературы и индусской философии, — отдаёт им должное Нирад Чаудхури. — Западный тип индологии, который теперь имеет место, был и до сих пор остаётся зависимым от филологической компетенции пандитов, которые, как всегда, остаются незаменимы» (см.: [99: 4—5]). Иного чёткого влияния этой интеллектуальной традиции на современную культуру Н. Чаудхури не видит; однако многие современные философы продолжают обращаться к ней.

Тупиковый характер приверженности к санскритской метафизике в изменившихся условиях первым раскритиковал Раммохан Рай; а в максималистском «бунте» младобенгальцев 1829—1931 гг. против индуизма можно увидеть тонкую интуицию, не приемлющую интеллектуального застоя и предписанного традицией движения мысли. Ученики Дерозио чувствовали недостаток интеллектуальной свободы в ортодоксальном индуизме, особенно перед лицом западного знания.

Ориентальные приоритеты касались и интеллектуальной традиции индийских мусульман — она развивалась независимо от индуистской, но в обосновании образа жизни мусульманина использовала сходные с нею методы постижения и интерпретации текста, чему способствовал расцвет филологии и лексикологии (см.: [99: 5]). Напомним, что первым учебным заведением, открытым Ост-Индской компанией, была Мадрасса в Калькутте. Цель, которую преследовал У. Хейстингс — «умиротворение здешних магометан и подготовка сыновей магометанских джентльменов к исполнению ответственных и выгодных государственных должностей» (цит. по: [34: 53]). «Умиротворить» и «привлечь к исполнению должностей» — не более того. Характерно,

---

<sup>3</sup> Е. Н. Успенская в своей диссертации подчёркивает, что британцы, по сути, стали играть роль «новых кшатриев» [71: 28].



что задач распространения европейского научного знания среди «туземцев» Индии никто из чиновников разного ранга не ставил, хотя индийская действительность и политическая практика десятилетие за десятилетием требовали смены образовательных и культурных приоритетов.

В конце XVIII в. видный учёный, основатель Азиатского общества в Бенгалии (1784) сэр Уильям Джонс предложил назначить стипендии любому из индусских астрономов, кто сможет перечислить санскритские названия всех созвездий, на какие ему укажут, и любому из индусских врачей, кто сможет принести все растения, упоминаемые в санскритских книгах. Он не нашёл ни одного пандита, который хотя бы претендовал на обладание тем знанием, какого от него добивались [168: 387]. Этот очевидный упадок интеллектуальных занятий, связанных с познанием окружающего мира, нисколько не смущал традиционного интеллектуала, хотя со временем он и почувствовал некоторую полезность знания английского языка и европейского образования для своих отпрысков, могущих в перспективе сделать успешную карьеру во властных структурах. Но, оставаясь приверженцем традиций, он не видел нужды в критическом пересмотре представлений о мире.

Между тем сами англичане и другие европейцы, пришедшие в Индию, — от рядового миссионера до интеллектуала-учёного — испытывали неподдельный интерес к удивительной и непохожей на Европу восточной стране, к её природе, обществу и культуре. И здесь научный интерес энтузиастов встретился с интересом администрации Ост-Индской компании. Этому способствовало множество разных факторов, к которым Е. Б. Рашковский относит разветвление системы английской администрации в Индии, необходимость борьбы с эпидемиями и падежом скота, элементы технической модернизации производства и военного дела, необходимость расширения социальной базы английского владычества, давление миссионеров и т. д. [34: 53]. Европейцы начали изучать Индию — инженеры, врачи, гражданские и военные чиновники, приехавшие с целью служить Компании, не говоря уже о таких крупных специалистах в области филологии, как Н. Б. Холхед, У. Джонс, Ч. Уилкинс и др. (см.: [131]). Они изучали природу и географию Индии, климат и сопутствующие ему заболевания людей и животных, индийские народы и племена, обычаи, культуру и литературу на санскрите и новоиндийских языках<sup>4</sup>. В этих исследованиях применялись западные подходы, методы и техники. Усилиями этих людей были заложены основы развития метеорологических, геологических, географических зоологических, ботанических, медицинских,

---

<sup>4</sup> Так, среди этих европейцев был наш соотечественник Герасим Степанович Лебедев (1749—1817) — музыкант, театральный деятель и лингвист, основатель первого театра европейского типа в Калькутте.

антропологических, археологических и других знаний об Индийском субконтиненте [168: 387—388]. Но в формировании этих знаний не принимали участия сами индийцы; особенно это касалось сферы социальных наук. Чтобы они осознали необходимость самостоятельного изучения собственной страны, потребовалось не одно десятилетие и усилия целого ряда энтузиастов просвещения, начиная с Раммохана Рая. «Так или иначе, британский колониализм исторически оказался импортёром элементов и современного сознания и самосознания в Индии», — подчёркивает Е. Б. Рашковский [34: 54].

Выше подробно говорилось о развитии английского образования и споре ориенталистов и англицистов по поводу облика и целей образовательной политики. Победа «англицистов», отраженная в «Заметке об образовании» Т. Б. Маколея, расширила горизонты восприятия индийскими элитами западного научного знания. Индийский социолог Раджни Котхари считает «Заметку» Маколея предпосылкой для возникновения в Индии целого поколения чиновников-индийцев, учителей, врачей, правоведов, журналистов, бизнесменов. Новые европейски образованные социальные слои транслировали в индийском обществе понятия гражданской свободы, демократии и т. п., а также обозначили «самую острую из проблем индийской нации — проблему пропасти между элитой и массами» [132: 40].

В 1840-х гг. это поколение было малочисленно, однако усвоенные им европогенные идеалы и нетрадиционное мышление со всей очевидностью позволяли увидеть разрыв между реальностью традиционной социальной системы и пришедшими извне, но всё увереннее заявляющими о себе экономическими, социально-правовыми, политическими и культурными институтами современности. И уже Кришномохан Банерджи обозначает существование этой «пропасти» между элитой и массами, когда в своём выступлении<sup>5</sup> говорит об обязанности образованных элит вести за собою «невежественных, ограниченных, непросвещённых, необразованных и неграмотных». Ощущение ответственности за народ, за судьбу своей страны и призыв к реформированию имеющейся действительности — лейтмотив социальной мысли Бенгальского Ренессанса, который, тем не менее, по-разному преломляется у разных групп «творческого меньшинства» XIX в. В основании этого лейтмотива, по сути, лежит вопрос о средствах реформирования. Общая программа и цели реформирования в их генеральных измерениях к 1840 гг. вполне обстоятельно обозначены — сначала в трудах Раммохана Рая, затем у младобенгальцев. Может возникнуть вопрос, почему младобенгальцы создали научное общество, а не взялись за проведение социально-реформаторских кампаний?

---

<sup>5</sup> Фрагмент его стал эпиграфом к этой главе.

Преодоление инерции традиционного общества в масштабах Идийского субконтинента, не говоря уже о Бенгалии или любом другом регионе Индии, — задача колоссальной важности и трудности. Реформирование устоев и социального уклада, тысячелетиями формировавшихся в стране, не могло быть делом одного десятилетия. Кроме того, модели мышления и действия, встраиваемые в сознание английским образованием, подразумевали развитое правосознание с убеждённой в преимуществе законности действий, трезвый рационалистический подход к действительности, корректное отношение к накопленному опыту и традициям. Остро осознавая свою ответственность, младобенгалцы стремились сообщить это чувство соотечественникам; развитое чувство долга в отношении своего народа и страны означало бы в индийских условиях первую стадию реформирования: изменение традиционного сознания, революцию духа.

«История социальной эволюции учит нас тому, что все фундаментальные и по-настоящему прогрессивные процессы суть результат развития знания, мира, солидарности, кооперации и любви, а не ненависти, зверства, сумасшедшей борьбы, неизбежно сопутствующих любой великой революции», — писал в XX в. П. А. Сорокин, рассматривая революционные потрясения как худший способ улучшения материальных и духовных условий жизни масс [64: 271]. К принципиальным канонам реформирования П. А. Сорокин относит следующее требование: «Тщательное научное исследование конкретных социальных условий должно предшествовать любой практической реализации их реформирования». Другим канонам оказывается тестирование каждого реконструктивного эксперимента на малом социальном масштабе [64: 271], прежде чем масштабы реформ будут увеличены. Заметим, что именно этим путём следовали члены Общества содействия приобретению всеобщих знаний, имевшие за плечами опыт юношеского бунта против ортодоксального индуизма и социальных ограничений. Они занялись исследованием собственного общества и его истории, традиций, институтов.

Однако прежде чем обратиться к изучению своей страны, младобенгалцы совершили паломничество в страну Запада. Оно было исключительным феноменом в истории традиционного общества в Индии, поскольку она никогда не искала других народов и культур, не искала Европы и Запада, хотя сама всегда была предметом поиска [123: 172—173]. «...В традиционной индуистской мысли и литературе нет фактически никакого интереса к чужим странам, обществам, культурам или религиям, — пишет немецкий учёный В. Хальбфасс. — Нет никакого накопления информации о не-индийском мире, никакой дифференциации ксенологического понимания» [123: 195].

Открытие Запада индийским творческим меньшинством было, по сути, открытием Другого, который значим и нужен в этом качестве,

поскольку позволяет не только обрести и понять самих себя в сопоставлении, но и обрести свободу в соотнесённости с Другим. Запад — Другая цивилизация, другие народы и культуры, ценности, нормы и институты, религиозные и светские традиции — нашёл Индию и заявил о себе, но не вся Индия, а только её творческая элита признала его полностью как Другого, которого можно и необходимо понять, не с позиции превосходства и иерархии, а с позиции равнозначности и диалога (см.: [57]). Необходимые для этого отказ от ксенофобии и предубеждений, открытость восприятию нового особым образом стимулировали английское образование.

Предметом осмысления и интеллектуального освоения для младобенгалцев стал социокультурный опыт Запада. В интеллектуальном паломничестве были обретены представления об этических ценностях, уходящих корнями в духовную традицию христианства; либерально-демократические концепции социально-политической жизни; научные концепции и европейский терминологический аппарат анализа природной и социальной реальности; убежденность в решающей роли образования и науки в развитии обществ; критический подход к действительности, основанный на разграничении сущего и должного; концепция свободы личности и её преобразовательной активности в мире; развитое правосознание; секулярные идеи.

В ходе «паломничества» младобенгалцы, разумеется, постоянно сопоставляли европейские и индийские реалии, и в первый период (деятельности Академической ассоциации) критический настрой побуждал их говорить о негативных сторонах индийской действительности. Но критику их властно направляло сострадание к жертвам традиционного социального порядка и смешанной евро-азиатской системы колониального управления и — что очень важно — любовь к своей родной стране. К младобенгалцам с полным основанием можно отнести слова академика Д. С. Лихачёва: «Многие убеждены, что любить Родину — это гордиться ею. Нет! Я воспитывался на другой любви — любви-жалости. <...> Наша любовь к Родине меньше всего походила на гордость Родиной, её победами и завоеваниями» [23: 139, 141]. Именно это чувство любви-жалости движет младобенгалцами и в следующие периоды, когда они обращаются к критическому исследованию Индии, пытаясь воссоздать её объективный образ — найти позитивные черты и объяснить негативные — касается ли это исследования истории или современности.

## II

Открыв для себя Запад, младобенгалцы одновременно открыли и отношение европейцев к Индии и её истории. И отношение это было

двойственным: учёные-ориенталисты, а вслед за ними и вся евро-американская мысль, могли восхищаться богатством и глубиной древней и средневековой индийской культуры, её литературой и богатствами духовной мудрости, рассказывать о них восхищённой Европе и Америке и одновременно нелицеприятно рассуждать об истории Индии и её месте в мире, создавая вполне устойчивые представления у западного сообщества. «Так как у индусов нет истории как историографии, то у них нет и истории как деяний (*res gestae*), т. е. нет развития, благодаря которому устанавливалось бы истинно политическое состояние», — писал Г. В. Ф. Гегель в своей «Философии истории» [12: 154]. Считая историю процессом самореализации мирового духа в объективном мире через «прогресс в сознании свободы», Гегель отказал Индии в существовании её собственной истории, признавая, тем не менее, глубочайшие прозрения индийской литературы и культуры. Индия, по Гегелю, является исходным пунктом для всего западного мира, но это лишь внешние всемирно-исторические отношения, обусловленные только естественным распространением из неё народов. Отсутствие историописания, осмысления событий социальной и политической жизни в древнеиндийской цивилизации было для Гегеля достаточным основанием, чтобы назвать индийцев «неисторическим народом».

Сходно мыслил и автор первой «Истории Британской Индии» (1817), высокопоставленный чиновник лондонского штаба Ост-Индской компании, никогда в Индии не бывавший, философ-утилитарист Джеймс Милль (1773—1836). Он считал, что история Индийского субконтинента начинается с прихода англичан, а вся добританская история — индусский (древний) и средневековый (мусульманский) периоды есть лишь однообразное чередование варваров-тиранов, опирающихся на «чудовищные предрассудки и суеверия»; в мусульманский период был сделан незначительный шаг вперед от тёмных веков индуизма. Литературные памятники Индии были для Милля сказками, не имеющими исторической ценности.

Первой реакцией на это представление было «Эссе об „Истории Британской Индии“ Дж. Милля», защищённое в 1828 г. на экзамене по истории в Хинду колледже двадцатидвухлетним студентом Кашипрошадом Гхошем (1809—1873)<sup>6</sup>. Кашипрошад заявил, что ни один ин-

---

<sup>6</sup> Кашипрошад Гхош (1809—1873), по всей видимости, не был учеником Г. Дерозио; он окончил Хинду колледж и работал журналистом в бенгальских изданиях. Издавал журнал «The Hindu Intelligence», пользовавшийся популярностью у бенгальских интеллектуалов. Он известен также как поэт, писавший на английском; его произведения носят главным образом подражательный характер, но проникнуты патриотическими мотивами (см.: [18: 24; 118: 42—45]). Один из ведущих мотивов в поэзии Кашипрошада — мечта о независимой Индии, которая сбудется лишь в отдалённой перспективе.

дусский правитель никогда не имел абсолютной власти; её ограничили народ и закон. Сходным образом древние брахманы не были «тиранической жреческой кастой», но занимали привилегированные позиции исключительно благодаря своей репутации обладающих знанием [131: 263—264]. Кашипрошад указывал на достижения индусов в науках, искусствах, юриспруденции и искусстве управления государством, тем самым опровергая клише Милля об индусах как «невежественных варварах». Д. Кофф подчёркивает, что Кашипрошад Гхош — первый бенгальский интеллектуал, защитивший секулярную концепцию «золотого века» индусов, а его аргументы основывались на трудах калькуттских учёных-ориенталистов [131: 264].

Действительно, Кашипрошад Гхош в своей позиции повторял подход европейских учёных, считавших, что насыщенную событиями многотысячелетнюю историю Индии нужно реконструировать методами европейской исторической науки. И в первой половине XIX в. эта реконструкция шла в британской ориенталистике полным ходом, с использованием богатого опыта британской историографической традиции.

«Азиатское общество» Бенгалии, основанное в Калькутте (1784), за период с 1788 по 1839 г. выпустило 20 томов «Азиатских исследований» (см.: [43: 123]), выполняя «поистине энциклопедическую программу» (Шоморендронатх Сен), предложенную Уильямом Джонсом — в том числе в сфере «различных форм правления, с их институтами — гражданскими и религиозными; <...> их систем морали, грамматики, риторики и диалектики; <...> их музыки, архитектуры, живописи и поэзии, и не пренебрегая их менее значимыми искусствами... и даже особенностями их социальной жизни» [168: 388]. Сам Уильям Джонс (1746—1794), изучая индийскую культуру, разработал основания древнеиндийской хронологии и положил начало публикациям источников и исследований. Выдающийся санскритолог Чарлз Уилкинс много сделал для изучения индийского эпиграфического наследия. Г. Т. Коулбрук занялся изучением Вед, Х. Х. Уилсон — изучением пуранической литературы. Последующие поколения британских учёных, а также управленцев Гражданской службы, собирали и обрабатывали материалы и источники по политической, культурной и социальной истории Индии, закладывая источниковедческие основания исторических исследований. История эпох, предшествовавших британскому завоеванию, постепенно реконструировалась европейцами и в общеиндийском, и в региональном аспектах. Достаточно перечислить открытие, дешифровку и публикацию факсимиле эдиктов Ашоки (Принсеп, Киттоу, Бюлер, Каннингэм), изучение индо-греческой скульптуры (Эббот, Бэйли, Каннингэм), древнеиндийских и могольских монет и эпиграфики (Принсеп, Уилкинс, Килорн, Флит, Томас, Рэйсон, Аллан, Бёрн, Роджерс, Невил, Райт, Уайтхэд), буддистской и

пуранической хронологии и традиций (Тюрнур и Паргитер), мусульманской истории (Беверидж, Блокмэн, Ирвин) и других областей исторического знания. Историю Бенгалии изучали Уайз и Монахэн, Гуджарата — Тэйлор, Кашмира — Ньюэлл, Ассама — Гэйт и др. [168: 362—363].

Подчеркну, что английская историография конца XVIII—первой половины XIX в. находилась на стадии превращения истории в самостоятельную научную дисциплину и профессионализации исследований; шёл процесс открытия, сбора и накопления исторических источников, становления архивных служб, расширения предметного и географического диапазона исторического познания. Поэтому данные особенности развития английской исторической науки того периода проявлялись в деятельности учёных, стремящихся описывать и объяснять историю Индии. Историк Бималапрошад Мукерджи считает, что индийская историография начинается с переводов английских исследований — Ч. Стюарта («История Бенгалии». 1813), Дж. Маршмана («История Индии». 1831; «Краткий обзор истории». 1833; «Очерк истории Бенгалии». 1839), а также с бенгальских хроник Рамрама Бошу («Жизнь Раджи Протападитто»), Мриттунджоя Бидделонкора («Повесть о раджах») и Раджиблочона Рая [168: 363—364]. Представляется, однако, спорным, чтобы книги, предназначенные для использования в колледжах и школах и содержащие множество неточностей, а иной раз и фальсификаций (как отмечает сам Б. Мукерджи), можно было назвать началом *собственно индийской* историографии. Она могла начаться только с пробуждения исторического сознания индийцев, сознания, отличного от традиционных представлений о времени и человеческой истории (см.: [51]). Пробуждение исторического сознания связано с трудами Раммохана Рая, обозначившего важнейшие смыслы поиска индийцами основ собственного происхождения и развития — эволюции во времени, цели истории, социокультурного единства и исторического своеобразия [46: 150—152].

Историческое сознание служит в исследовании истории основанием для выбора определённой позиции — подхода к событиям, свидетельствам и интерпретации. За общеизвестным выражением «историю пишут историки» находится признание факта, что определённое изложение хода событий и их интерпретация воспринимается обыденным сознанием как *история*, но это — не что иное, как *видение* хода и смысла истории конкретным историком, стоящим на определённой мировоззренческой (историческое сознание) и методологической (гносеологические инструменты) позиции. Он может быть убеждён в том, что его видение единственно верное и «правильное», из-за того что своим инструментам познания он придаёт статус реально существующего феномена. Но историк может и осознавать условность и нестрогий характер своей методологии, которой есть альтернативы в рекон-

струкции событий. Соответственно, в трудах Раммохана Рая и младобенгальцев, равно как и в историческом сознании Бенгальского Возрождения, виден осознанный и/или интуитивный поиск и освоение европогенных гносеологических инструментов — теоретического подхода к историческому времени и изменениям в обществе, методов анализа источников, сбора, описания и интерпретации событий. Пользуясь европейским методологическим наследием, младобенгальцы вносят собственные акценты в интерпретацию индийской истории, вдохновляясь идеей возрождения как развития Индии в современном мире. Но даже если они придерживаются фактологической основы, изложенной в британских трудах, *оценка* освещаемых событий всегда специфична: она продиктована любовью к своей стране, болью за её невзгоды и гордостью за её наследие.

Благодаря трудам младобенгальцев можно говорить о пробуждении исторического сознания и формировании подходов к исследованию истории своей страны. «Желание вновь открыть и описать прошлое с индийской точки зрения впервые появилось в Бенгалии. Национальные и либеральные идеи, которые так глубоко воздействовали на европейскую мысль в первой половине XIX в., также активизировали бенгальский ум...» — пишет Б. Мукерджи, считая историописание наиболее конкретным выражением Бенгальского Ренессанса [168: 360].

Но что такое «индийская точка зрения» на индийскую историю? Прежде всего это подход к моделированию исторического времени [33: 31]. Мыслители располагали тремя подходами, из них первый как раз и был «индийским» — традиционный религиозный подход индуизма, представляющий время как космический цикл от возникновения до разрушения мироздания, в котором человеческое время обесценено по сравнению со «временем Брахмы» (см.: [74: 20—21; 33: 33—34]). Поэтому сакральный мир был важнее профанного, и история людей не была предметом, достойным подробной фиксации. Общество проходит регрессивный путь от «золотого века» истины (*Сатья-юга*) к *Кали-юге*, железному веку, завершающему цикл упадка дхармы (религиозного закона). Циклическое время дополнялось представлением о линейном времени, существовавшем в исторических преданиях, общинных, дворцовых и храмовых хрониках, героических поэмах<sup>7</sup>. Другой подход — мусульманский, исходивший из линейного понимания истории (от Хиджры) и принесший в средневековую Индию жанр историописания. Аль-Бируни в XI в. констатировал, что у индусов отсутствует чувство истории и метод. Наконец, третий подход — европей-

---

<sup>7</sup> Подробно о традиционных моделях циклического, линейного и исторического времени пишет Е. Ю. Ванина во 2-й главе своей книги «Средневековое мышление» [9].



ский, восходящий к иудеохристианскому представлению о линейном развитии во времени.

Поэтому «индийская точка зрения», о которой говорил Бимала-прошад Мукерджи, — это своеобразный синтез европейского и индийского, универсального и национального в осмыслении собственного прошлого. Ученики Дерозио, получившие европейское образование, усвоили и европейское понимание истории как линейного развития во времени — в традиционном иудеохристианском духе, поэтому исконно индусское представление о регрессивном движении от «золотого века» к железному и о круговороте мирового периода было для них если не чуждо, то не значимо. «История сохраняет преемственность между идущими друг за другом поколениями, и таким образом... вопреки быстротечности жизни, то, что не было завершено в одну эпоху, будет продолжено и усовершенствовано в следующую» [77: 19], — говорит Кришномохан Банерджи, выступая за изучение процессов и явлений в развитии, от простых к более сложным и совершенным формам. Европейский историзм с его идеей прогрессивного движения общества у младобенгальцев не только осмыслен, но стал методом мышления и исследования.

Глубоко символично, что на первом заседании Общества содействия приобретению всеобщих знаний Кришномохан Банерджи произнёс знаковую речь «О природе и важности исторических исследований», в которой обосновал *полезность* изучения истории для людей современной Индии. Основная часть его лекции посвящена методологическим аспектам изучения истории как таковой — всемирной истории, складывающейся из истории разных стран и регионов; история Индии вписана в историю всего мира. Кришномохан касается отличий истории от естественных и точных наук, её особенностей, подхода к источникам, личности историка, проблем исторического факта и здравого смысла, периодизации и этим указывает своим единомышленникам пути исследования и размышления, ставит проблемы, над которыми они будут трудиться.

Кришномохан видит в истории интеллектуальное занятие, всем содержанием ориентированное на реалии социальной жизни в их интеллектуальном, моральном и деятельностном измерениях. Изучение истории доставляет ни с чем не сравнимое интеллектуальное удовлетворение, в то время как «для слабого и испорченного интеллекта всегда характерно предпочтение сказок и романтических историй истинному и достоверному историческому повествованию» [77: 17]. Не подвергая сомнению ценность литературы для развития человека, Кришномохан критикует тех, кто «привычно наслаждается, внимая сказкам и басням, чтобы пренебречь историческими трудами; его духовные силы должны оказаться на очень низком уровне» [77: 17]. Кришномохан, по сути, стремится выявить дисбаланс между вымыш-

ленным миром, в котором живёт традиционное индийское мифологическое сознание, и реальным миром, в котором разворачивается человеческая история, и делает это, обосновывая ценность исторического познания.

«Историю следует назвать философией, которая учит примером», — заявляет Кришномохан [77: 18]. Взгляд на историю как на напряжённый интеллектуальный труд, необходимый каждому человеку, пронизывает всю лекцию мыслителя. Изучение истории развивает умственные способности, позволяет корректировать свои суждения, усваивать исторический опыт достижений и просчётов, за которые предыдущие поколения заплатили свою цену и которых следует избегать. Кришномохан говорит:

Литературное наследие обогащает наш ум опытом целого мира, и, обладая полным знанием различных проектов и схем, которые пытались реализовать и исполняли ради развития человеческой природы, мы сможем легко распознавать нашу собственную пользу (курсив мой. — Т. С.) благодаря тем, кто трудился успешно, в отличие от тех, кто потерпел провал [77: 18].

Итак, первый императив, выявленный Кришномоханом — необходимость освоения обществом историко-социального опыта разных народов для собственного развития.

Не менее важно изучение истории для каждого человека — это второй императив.

В жизни нет такого занятия, которому нельзя было бы найти параллели в свидетельствах о прошлых эпохах, и вследствие этого нет такого рода людей, для которых занятие историей было бы просто развлечением [77: 18—19].

Так, учёный не может не обращаться к эволюции своего предмета в истории, а философ, размышляющий об эволюции человеческого общества, не обойдётся без исторического взгляда на прошлое. Наконец, история полезна политике:

Обширные империи... и жизнь... королей, князей, министров умогт как служить предупреждением, так и ободрять каждого государственного деятеля. Форма возникновения королевств, принципы, на которых они строили свое наивысшее процветание, причины их упадка и гибели — все они должны быть собраны мыслящим наблюдателем, так как имеют величайшее значение для тех, кто желает *управлять политикой своей страны* (курсив мой. — Т. С.) [77: 21].

За сорок с лишним лет до основания Индийского национального конгресса Кришномохан говорит соотечественникам: изучайте историю, и вы научитесь управлять Индией самостоятельно.

От общих размышлений о природе исторического познания мыслитель переходит к индийской действительности. Он заявляет:

Если изучение истории имеет такое огромное значение для человечества вообще, то насколько более важно оно для людей, находящихся в нашем положении! Мы никоим образом не можем удовлетвориться существующим положением дел. Мы желаем, чтобы нас окружали не настолько несчастные и деградирующие соотечественники, чтобы мы могли гордиться более мудрыми и совершенными умами и вдохновляться стойким народным духом [77: 22].

Желание учиться самим и вести и направлять других, обращаясь к историческому опыту, Кришномохан постулирует как главную цель Общества содействия приобретению всеобщих знаний.

Лекция Кришномохана Банерджи — первое выступление, ориентирующее и на углублённое философско-теоретическое размышление об индийской истории, и на её научное исследование. Развитие исторического познания Кришномохан считает одним из важнейших оснований нравственного и интеллектуального совершенствования общества. Разумеется, в наличных условиях развитие исторической науки возложено на интеллектуалов, но именно они способны, выучившись на историческом опыте, научить соотечественников и тем продвинуть их нравственное и интеллектуальное развитие, предотвратить деградацию, взять в руки управление страной. Этот на первый взгляд элитистски ориентированный проект показывает реальное движение вектора образовательного и социального развития в условиях медленной модернизации индийского общества в исторической перспективе<sup>8</sup>. Развитие истории как формы европогенного рационально-научного знания и усвоение этого знания для Индии — не что иное, как мощная интеллектуальная революция, разворачивающаяся лицом к реальности если не весь социум, то образованную его часть.

Обращение Кришномохана к сравнительно небольшому кругу единомышленников не получает, разумеется, широкого общественного резонанса, — такого, какой спустя 40 лет получила публичная лекция Сурендронатха Банерджи «Исследование индийской истории» (1876). Бенгальский либеральный общественный деятель, стоявший у истоков Индийского национального конгресса, обратился к большой аудитории индийцев, в которой были и высшие британские чиновники, с призывом изучать историю Индии:

...Если вы серьезно желаете возродить вашу страну, желаете видеть ее великой и процветающей, тогда вы должны обладать совершенным знанием о тех бедах, которые ее окружают, о несчастьях, которые причиняют ей боль [85: 230].

---

<sup>8</sup> См. об этом труды Е. Б. Рашковского: [34; 36].

Е. Б. Рашковский и В. Г. Хорос справедливо сравнили лекцию Су-рендронатха Банерджи с Первым «Философическим письмом» П. Я. Чаадаева [39; 36: 108—109]. Однако в свете нашей темы нельзя не заметить: Сурендронатх Банерджи углубляет и продолжает идеи своего предшественника Кришномохана Банерджи<sup>9</sup> применительно к истории Индии. Приоритет в открытии темы связи исторического познания с практикой и возможностями возрождения страны принадлежит Кришномохану, и его работу также можно сравнить с письмами П. Я. Чаадаева.

Попытки научно-практического исследования истории Индии предприняли в Обществе Перичанд Митро и Гобиндочондро Шен. Первый прочёл на заседаниях курс лекций «Состояние Индостана при индусах», второй пытался написать хронологическую историю Индии и читал свои труды в Обществе. Хотя работы Г. Шена были, в сущности, бенгальской версией книги Дж. Маршмана (они были изданы как «Бонго Итихаш» («Бенгальская история»)), но по ним можно судить о становлении «чувства истории» и исторической науки в Индии. Не останавливаясь на историческом содержании их трудов, обозначим важнейшие методологические идеи и теоретические аспекты, общие для всех и впервые обозначенные Кришномоханом Банерджи.

Некоторые лица жалуются, что индусы не имеют *никакой истории* и что книги, которые у них есть, богаты поэтическими украшениями, но не могут пролить свет на то, какой *Индия была* в древние времена. Утверждая это, они должны, в первую очередь, принять во внимание, что история каждой древней нации... содержит почти равную смесь истины и ошибок, вероятного и невероятного, вымысла и противоречий, которые должны быть очевидны для каждой непредубеждённой личности, делающей историю частью своих учёных занятий. Ранние свидетельства большинства древних стран мира более или менее включают легенды, и те, кто порицают за это только индусов, находятся на вершине пристрастности [77: 132].

Так в начале своей лекции Перичанд Митро оспаривает гегелевское утверждение об отсутствии истории и историописания у индий-

---

<sup>9</sup> К тому времени лучшие труды Общества содействия приобретению всеобщих знаний были изданы в трёх томах, и первый том открывался лекцией Кришномохана; ряд совпадающих по смыслу мест в лекции Сурендронатха не оставляет сомнений в том, что он был знаком с работой своего предшественника: «...От нравственного возрождения нашей страны зависит ее интеллектуальное, социальное и политическое возрождение... Я приглашаю вас решить благородную задачу нравственного возрождения страны... Вы должны сделать выбор между жизнью во имя активного и патриотического служения и жизнью в безразличии, беззаботности и пренебрежении священными обязанностями» [85: 244].

цев. Активно осваивая — прямо и опосредованно, через британские труды, — наследие европейского исторического знания, накопленного в период Ренессанса, Просвещения и романтизма, младобенгальцы открывают своё прошлое<sup>10</sup>.

Вся история, по мысли Банерджи, — это постепенный прогресс в развитии просвещения и преодоление зла во имя справедливости и гуманности [77: 15]. Человеческий характер истории, или «человеческие смыслы» в истории (Е. Б. Рашковский), — вот предмет размышлений, которыми пронизаны исторические занятия младобенгальцев. Историю у них творят люди, с их достоинствами и недостатками, с противоречивыми поступками. И хотя описание исторических событий у Г. Шена и П. Митро предстает главным образом как история правителей, чаще всего идеализированных («мудрых» и «храбрых» и т. п.), но всё же они стремятся следовать идеям Кришномохана Банерджи, который считает нравственность и просвещение двигателем прогресса.

Кришномохан Банерджи под влиянием Просвещения и христианского видения истории наметил в своей лекции всемирно-историческую модель прогресса, разделив историю на два крупных периода: 1) детство человеческого общества, когда царили грубые варварские нравы; от бесписьменного пастушеского состояния жизни без законов люди медленно продвигались к прогрессивным патриархальным заветам (законам); 2) цивилизация и просвещение. Эпоха древней славы Азии — начало цивилизации, когда расцветает письменность, возникают формы правления, учреждаются законы и возникают империи (Египет, Ниневия, Вавилон, Индия). Затем — эпоха греческих республик и Рима, явивших «различные виды монархического, олигархического, аристократического и демократического правления». Затем — упадок Римской империи и прогресс новой религии, основанной на иудейском единобожии [77: 15—17]. Содержание периодов — это развитие культуры и политическое развитие. Показательно, что Перичанд Митро при датировке событий вводит понятие «до» и «после» Рождества Христова (нашей эры). Гобиндочондро Шен менее строг в хронологии («18 веков назад», «император умер 976 лет назад» и т. д.) [77: 158—167, 199—202].

---

<sup>10</sup> Так, у младобенгальцев можно проследить черты ренессансного историописания (светский характер, научно-критический подход к источникам, особый интерес к политике, убежденность в воспитательном значении истории, проблемно-тематическое изложение), просветительского подхода (рационализм, нравственная оценка событий, представление о всемирном характере истории, принцип методологического сомнения и компаративистский метод) и черты романтической историографии (историзм, важность конкретной истории различных народов, областей, изучения народного духа и культуры).

Девизом младобенгальцев, обратившихся к истории, можно назвать формулу итальянских историков-гуманистов «ad fontes» — «к источникам». Они открывают соотечественникам основы источниковедения. Предмет истории объемлет человеческую жизнь в целом, поэтому, по мнению Кришномохана Банерджи, «термин „исторические исследования“ распространяется на... все те книги, где записаны события человеческой жизни» [77: 2—3]. Соответственно, и Перичанд Митро выдвигает тезис о том, что у индусов есть исторические труды [77: 132], и собственными очерками доказывает, что много информации по истории Индии содержат Махабхарата, Рамаяна, Пураны и Упапураны, Раджатарангини («История Кашмира»), цейлонская хроника Махавамса и многие другие манускрипты (буддистские, джайнские и т. п.), которые содержатся в неизученных библиотеках, находящихся в различных областях страны. «Богатые источники индусской литературы... остается только исследовать», — пишет Митро [77: 133—136]. Он отвергает идею, что истории о Раме, Кришне и братьях Пандавах — простые аллегории, так как города, монеты и, главное, народы, описанные в них, существуют до сих пор. Ссылаясь на нумизматические и хронологические исследования англичан (например «Анналы и древности Раджастхана» Я. Тода), Митро проводит идею, что в ходе анализа исторических событий следует комбинировать изучение письменных источников с использованием памятников материальной культуры, архитектуры и этнографических материалов. Свои очерки «Состояние Индостана при индусах» он строит на анализе своего комплекса доступных ему источников, в том числе греческих (Птолемей, Арриан, Страбон) и китайских (Фа Сянь и др.), и говорит, что его труд должен быть продолжен [77: 161—254].

Кришномохан Банерджи, тем не менее, предложил критический подход к источникам, чтобы не создавать недостоверной картины событий. В истории нет аксиом, как в математике; её особенность — в необходимости сочетать интеллектуальное размышление с обращением к «тем принципам нашей моральной организации, которые могут быть определены как вера (faith, belief) и легкоеверие (credulity) [77: 34]. Именно легкоеверие препятствует достоверности. Чтобы избежать слепой доверчивости и чрезмерного скептицизма при подходе к свидетельствам источников, необходимо их строго анализировать и брать из них факты, не противоречащие здравому смыслу [77: 12—13]. Мыслитель предложил следовать двум взаимосвязанным требованиям к критике источника: 1) не смешивать историю и мифологию, факты и легенды, истину и вымысел, то есть подходить к источнику рационально; 2) не отбрасывать «золото вместе с мусором», так как даже мифологические легенды могут быть «высоко оценены с точки зрения поэзии и показывать былое величие нашей страны» [77: 7—8]. Вслед за Кришномоханом Банерджи Перичанд Митро критикует всевозмож-

ные «чудеса» и сверхъестественные явления, так как они противоречат здравому смыслу, но замечает, что труды некоторых египетских, персидских, греческих и римских историков во многих местах так же нелепы, как и труды индусские (например, легенда о Ромуле и Реме и легенда о рождении Рамы или Пандавов) [77: 133—134]. Кришномохан Банерджи для повышения обоснованности исследований предлагает сравнивать факты и события из разных источников [77: 14].

Здравый смысл — тот самый, которым руководствовался ещё Раммохан Рай в своих теологических и философских трудах — у младобенгальцев оказывается своего рода ключом к рациональному постижению и объяснению событий. Такому объяснению следует Гобиндочондро Шен, пытаясь выявлять причинно-следственные связи в индийской истории. Так, причину завоевания Северной и Центральной Индии мусульманами он видит в разобщённости индийских княжеств: могущественные правители Канауджа, Дели и Аджмера поодиночке не смогли противостоять натиску завоевателей, а свободолюбивые раджпуты в течение двенадцати веков своей силой и отвагой, а также пользуясь выгодным географическим положением, сдерживали натиск мусульманских завоевателей [77: 201].

Благодаря рационализму младобенгальцы усваивают восходящий к Просвещению принцип методологического сомнения, о котором говорил Вольтер. Кришномохан Банерджи предупреждает, что следует принимать во внимание авторитетность свидетельств о прошлом, так как автор может «неволью преподнести читателям ошибку в одеждах истины», а может и преднамеренно обманывать их, выдавая заблуждения за истину [77: 8]. Следовательно, все должно быть подвергнуто здравому сомнению и анализу. Гобиндочондро Шен аналогично подходит к свидетельствам эпических сказаний о борьбе героев и раджей с богами, демонами и т. д. «История их борьбы... — странная и абсолютно недостоверная», поэтому он предпочитает, по сути, отбросить этот период и начинать повествование от раджи Викрамадитьи [77: 198—199].

Поскольку история призвана просвещать и воспитывать народы на опыте прошлого и обучать искусству политики, высокие требования предъявляются историку. По мнению Кришномохана Банерджи, он должен обладать, во-первых, способностью *учить* последующие поколения и критически рассматривать частные обстоятельства, в которых он находится (то есть соотносить исторические события с современностью). Во-вторых, историк должен «всегда формулировать удовлетворительно точную оценку принципам, которые влияют на человеческие действия в целом», и стремиться к правдивому и прямому изложению истории, чтобы не обманывать потомков преднамеренно [77: 9—10]. Историк должен быть честен, если он обладает здравым смыслом и стремится донести истину читателям.

В трудах Гобиндочондро Шена и Перичанда Митро нет недостатка в нравственной оценке событий, происходящей из желания правдиво и честно донести события. Так, у Гобиндочондро Шена четко разграничены оценки исторических личностей (главным образом правителей, завоевателей): мудрое правление, при котором подданные счастливы, покровительство искусствам и наукам, на другом же полюсе — правители порочные, ленивые, жестокие, жадные и т. д. Так, падишах Фироз много воевал, расширил границы своих владений, «но его победы не вскружили ему голову. Он остался свободен от жадности и не отклонился с пути справедливости. Вот почему его уважали даже враги», — подобные пассажи характерны для Гобиндочондро Шена [77: 221]. Поначалу следуя за оригиналом Маршмана, он излагает историю царей, но постепенно, в связи с усилением нравственного подхода к оценке событий, он начинает смотреть на события глазами народа: так, чувствуя отвращение к амбициозному правителю, народ поднимает восстания. Перичанд Митро идет еще дальше и, уделяя много внимания Ашоке, показывает *эволюцию* его характера в сторону доброго правления (что связано с принятием буддизма) и благожелательно отзываясь о том, что император поощрял добродетель, приводя его эдикты [77: 162—163].

Итак, в теоретико-методологическом плане младобенгальцы обозначили общий подход к реконструкции исторического прошлого как истории людей, их социальности, политической эволюции и культуры. История видится им как эволюционный прогрессивный процесс возрастания нравственных и гуманных начал в человеческом обществе. Такой подход требует индуктивного исследования исторического процесса на основе рационально-критического анализа конкретных свидетельств об эмпирически реальных фактах, которые содержатся в источниках самого разного рода. Скептик может увидеть в построениях младобенгальцев простое заимствование европейской исторической методологии, но, на мой взгляд, пропущенная через сознание творческого меньшинства, непрерывно ищущего пути преодоления социально-политического упадка и возрождения своей страны, эта методология становилась *своей*; ни у одного европейца-историка, изучавшего Индию, его методология не становилась прикладной в полном смысле этого слова дисциплиной, «работающей» на высокую цель развития и — в перспективе — освобождения страны.

Но что сделали сами младобенгальцы, чего им удалось достичь в сфере осмысления и описания прошлого собственной страны? Если учесть, что они работали практически как первопроходцы<sup>11</sup>, то при небольшом объеме их трудов им удалось сделать немало.

---

<sup>11</sup> Хотя в 1830 г. выходило много переводов английских трудов и учебников по истории на бенгальском и английском языках («Грамматика истории»



Перичанд Митро построил свои очерки по проблемно-тематическому принципу — он анализирует проблемы происхождения брахманов и коренного населения Индии, религию, политическое устройство разных областей (монархии и проблема республик), обязанности раджей, роль кшатрийской армии, налоги и полицию, внешнюю и внутреннюю торговлю, морские путешествия, особенности быта, денежную систему, экономику, право и управление, судебную систему, а также историю культуры.

Понимая историю как науку, которая полезна для политиков, младобенгальцы истолковывают историческое развитие в первую очередь как развитие *политическое*, а затем — социокультурное. Перичанд Митро много внимания уделяет формам правления в индийских царствах и городах и делает вывод, что монархическая форма правления преобладает среди индусов с древних времен, но с фактами в руках доказывает, что деспотизм в них отсутствует [77: 157, 168—169]. Ссылаясь на греческие источники, Митро доказывает существование на Западе Индии республиканских государств, а их преемниками называет маратхов и сикхов. Он принимает во внимание исследования Дж. Тода и Ф. фон Шлегеля (!) и заключает, что в Индии республиканские тенденции проявляются более, чем в государственном устройстве любой другой азиатской страны. Он также пытается доказать, что в Индии отсутствовало рабство, в отличие от Греции, Рима, мусульманских и некоторых христианских стран (чему свидетели Диодор и Арриан) [77: 166—167, 175]. Либерально-демократические симпатии младобенгальцев, видевших политический идеал в демократии, в европейских парламентских системах и институтах, побуждали их искать в прошлом своей страны похожие формы правления. На этом пути они не избежали идеализации политического строя древнеиндийских государств. Так, например, Перичанд Митро говорил о том, что в Древней Индии власть подчинялась священным законам, чтобы «принести благоденствие народу» [77: 169], но эта идеализация вполне объяснима желанием направить сознание слушателя и читателя и — простительна.

Не менее интересна младобенгальцам история народа и его культуры. «Изучение каждым человеком его собственной страны приносит ему большие знания и радость», — говорит Кришномохан Банерджи [77: 9], а Гобиндочондро Шен отмечает важность краеведения, изучения территории, природных условий, населения. Перичанд Митро описывает расселение аборигенных племен и народов Индии, их обы-

---

Робинсона, книга Дж. Маршмана и на её основе — «Истории Индии», написанные Гопаллалом Митро и Нобинчондро Банерджи и др.), с обоснованием своих методологических принципов и подходов выступают, по-видимому, только младобенгальцы.

чай и культуру. В жизни древнеиндийских государств его интересует не только управление и экономическое развитие (торговля, земледелие, ремесло, доходы, профессии), но и обычаи народа и вопросы истории духовной культуры (литературы, науки, искусства, религии).

Гобиндочондро Шен заявил о важности изучения не только истории Индии в целом, но и отдельных её областей. «У нас нет книг, описывающих события истории, — писал он. — Но сейчас многие люди желают знать древнюю историю нашей родной земли, и именно поэтому нам сегодня действительно нужны книги об истории» [77: 198]. Шен был не совсем точен: в 1830 г. ассамец Халирам Пхукан опубликовал «Буранджи» — хронологическую историю Ассам на бенгальском языке. Однако это была капля в океане.

У всех младобенгальцев пробуждается интерес к изучению народного духа и культуры. В исторических источниках они видят не только свидетельства о прошлом, но и памятники народной поэзии, мифологии, свидетельства о национальном характере и нравах индийцев.

Благодаря историческим штудиям Общества можно говорить о становлении основ научного, критического исследования истории в 1830—1840-х гг. в Бенгалии. Младобенгальцы осознали методологические основы работы историка и артикулировали их и в теории, и на практике собственных исследований. Этим они обозначили момент завершения периода обучения у британских и — шире — европейских учёных и начала самостоятельного анализа прошлого собственной страны. Выводы, к которым придут их последователи, будут независимы от европейских обобщений по многим причинам — из-за желания подтвердить историческими данными необходимые в настоящем изменения или обосновать историческую уникальность обычаев, ценностей и институтов и даже обосновать свои радикальные взгляды. Но в любом случае это будут *самостоятельные* индийские обобщения и реконструкции событий. Иными словами, младобенгальцы открывают эру исследования истории Индии самими индийцами.

Не менее важно, что младобенгальцы говорят о необходимости изучения истории Индии — т. е. всего Индийского субконтинента, хорошо понимая, что она складывается из региональных историй множества народов. Неудивительно, что к историческим штудиям в Обществе примыкают материалы по этнографии, для начала — бенгальских районов.

Гобиндочондро Бойшакх и Хорочондро Гхош исследовали современное состояние бенгальских дистриктов (Банкуры, Читтагонга и Типперы) и представили, наряду с описанием природных условий и экономики, этнографические очерки населения — племён и народов этих областей, а также их верований, обычаев, условий жизни.

Хорочондро Гхош, служивший в Банкуре, оставил свидетельство о крайней бедности, в которой жило свыше трети населения, остром не-

достатке чистой питьевой воды и постоянных вспышках сезонных эпидемий. В районе, «не представляющем интереса для предпринимателей» из-за неплодородной почвы и непроходимых джунглей, «народ... до сих пор остаётся в состоянии крайнего невежества. Находясь по соседству с горными районами, покрытыми джунглями и населёнными варварскими племенами из коренного населения страны, эти люди усвоили грубые манеры и привычки соседей и пребывают в состоянии моральной деградации» [77: 65]. Нравы, царящие в племени *мулло*, потрясают Хорочондро Гхоша жестокостью; местный раджа постоянно прибегает к казням по малейшему поводу, а его подданные, исповедующие вишнуизм, крайне нетерпимы к иноверцам. Младобенгалец, поражённый контрастом между уровнем культуры и образом жизни бенгальцев и местных народов Банкуры, видит причину невежества и постоянного нарушения прав людей в том, что «до сих пор не были предприняты никакие усилия для улучшения положения населения». Общее состояние Банкуры, по словам Х. Гхоша, является «позором для цивилизации и упрёком тому просвещённому правительству, которое сейчас управляет Индией» [77: 67, 68].

Похожую картину жизни племени *муга* в дистрикте Читтагонг рисует Гобиндочондро Бойшахх. Это племя не знает кастового деления, письменности на своём диалекте; нормой является полигамия. В сельской местности царят бедность, антисанитария, болезни, в то время как город Читтагонг, населённый служащими правительственных структур, торговцами и представителями высших слоёв индусов и мусульман, разительно отличается по санитарному состоянию, уровню жизни и просвещению.

Можно проследить здесь влияние этноцентристских подходов европейцев к культурам западных народов: просвещение/образование выступает средством, потенциально способствующим переходу от «варварства» к цивилизованному состоянию. И подтверждение тому налицо: «В целом они темнокожие и обладают превосходящей бенгальцев физической силой, но они не наделены соответствующими духовными качествами и не обладают усовершенствованными манерами и просвещёнными привычками последних» [77: 65]. Но это — внешний фон этнографического описания. На уровне смысла ключ к пониманию этих заметок — в терминах, повторяющихся как лейтмотив: «несчастный народ» и «крайняя нужда». Младобенгальцы открывают Других в собственном окружении и не только констатируют их отличие, но и сострадают их невзгодам и, так же как и в случае с собственным народом, ищут путей облегчения этих страданий.

Увидевшие интеллектуальным взором другой мир за пределами Индии, младобенгальцы не могут не замечать контраста, воспринимаемого как отличие цивилизованного/просвещённого мира от мира варварства и традиционных нравов и обычаев. Они не считают прием-

лемыми многие стороны традиционного образа жизни, ущемляющие права и свободы человека. Так, Гобиндочондро Бойшакх указывает на фактическое сохранение в дистрикте Читтагонг домашнего рабства «как части огромной системы, существующей по всей Индии»:

...Природа этого зла в сущности одна и та же, более или менее облегчённая нравами и обычаями конкретной местности и характером владельца раба... Они (рабы. — *T. C.*) не являются прикрепленными к земле крепостными, но могут быть переданы от одного хозяина к другому, подобно любому товару или движимому имуществу. Они немногочисленны. В основном они заняты домашними делами и, что маловероятно, на полевых работах. <...> как бы то ни было, обстоятельство рабства, существующее в дистрикте (и фактически в любом другом дистрикте Британской Индии), — вопреки приказу Имперского парламента о его отмене, — является исключительно постыдным и явным показателем малой заботы местных властей о его искоренении [77: 120].

В актуальной ситуации 1830—1840-х гг. младобенгальцы не видели иного средства серьёзно содействовать развитию региональных обществ и улучшению экономического и социального положения народа, кроме правительственных мероприятий. Это неудивительно, поскольку именно Ост-Индская компания обладала мощными властными и экономическими ресурсами для этих благородных целей, о которых — на уровне деклараций чаще, чем на уровне реальных действий, — она постоянно заявляла и напоминала при всяком удобном случае. К тому же именно европейцы смотрели на ситуацию в Индии и её регионах, на особенности её традиционного общества с тех же позиций, что и младобенгальцы. Последние же отличались тем, что могли смотреть на ситуацию изнутри — как люди плоть от плоти Индии, но способные деятельно сострадать её народу. Наконец, младобенгальцы хорошо видели, что усилия частных лиц и организаций — и английских, и бенгальских, — разрозненны, немногочисленны и обычно краткосрочны. Так, Хорочондро Гхош констатирует провал усилий английских благотворителей и миссионеров, основавших школы в Банкуре, которые быстро пришли в упадок из-за отсутствия поддержки правительства [77: 67].

Просвещение населения бенгальских дистриктов, по мнению младобенгальцев, — наиболее значимая задача, требующая усилий на правительственном уровне.

Гобиндочондро Бойшакх анализирует состояние образования в дистрикте Читтагонг и приходит к неутешительным выводам. Основная масса населения — и индусы, и мусульмане, не говоря уже о *муга* — неграмотны; те же, кто овладели чтением, письмом и счётом, хотя и востребованы как чиновники, не отличаются высоким уровнем образования. Читтагонг никогда не был областью распространения

брахманской учёности, и это сказалось на общем культурном уровне населения. Местные брахманы исполняют лишь жреческие обязанности и не пытаются распространять знание священных текстов. В слабости традиционной санскритской культуры Гобиндочондро Бойшакх видит причины пренебрежения родным языком бенгали, который не используется как язык бизнеса и делопроизводства, а как разговорный — печально искажён [77: 123]. Обучение в сельских школах ведётся на низком уровне, печатные книги и пособия отсутствуют, методы обучения примитивны<sup>12</sup>. Образование мусульман, у которых есть медресе, и христиан по уровню лишь немногим выше образования индусов: даже в английских школах Читтагонга даются только элементарные знания, а учителя имеют низкую квалификацию [77: 123—128]. Младобенгалец отмечает, что ориентация исламского и английского образования на ограниченное число учащихся (по сути на элиты) не способствует нравственному и культурному развитию населения. Выход Гобиндочондро Бойшакх видел в создании эффективной системы управления образованием под контролем правительственного «Главного комитета по общественному обучению», поскольку ни одно образовательное учреждение не может существовать только на общественных и благотворительных началах.

Разумеется, младобенгальские описания дистриктов — это лишь первые робкие шаги в сторону этнологического исследования своей страны; и в отношении изучаемых народов они практически находятся в позиции внешнего наблюдателя — как британцы в отношении индийцев. Однако сам по себе выход за пределы своей привычной среды и попытка сопоставления с другими этносоциальными группами уже являются прорывом к рациональному исследованию этнокультурного многообразия Индии.

### III

Вслед за Раммоханом Раем младобенгальцы продолжают формирование основ социологического изучения индийской действительности (см.: [49: 33—34]). Освоив векторный историзм и идею прогресса, представления о «естественном социальном устройстве» и гражданском обществе, пришедшие из западной социально-политической мысли, младобенгальцы обращаются к эмпирии индийской действительности, которая противоречила как западным просветительским идеалам, так и новым, формирующимся в бенгальской мысли пред-

---

<sup>12</sup> Гобиндочондро Бойшакх с горечью констатирует, что в Читтагонге в деревнях неизвестна таблица умножения и учеников учат достигать цели складыванием чисел [77: 124—125].

ставлениям о соотношении личного и общественного, сакрального и мирского.

Именно на уровне эмпирии в зарождающейся социальной мысли Бенгальского Возрождения происходит поистине революционный прорыв к осознанию наличия в обществе *социальных проблем* и — шире — к осознанию *проблемности* самой социальной жизни. Если понимать под социальной проблемой противоречие между сущим и должным в обществе, то само её решение возможно только при условии, что общество четко осознаёт, во-первых, само это противоречие (т. е. у него существует понимание должного), во-вторых — неприемлемость текущего состояния. В традиционном индийском обществе проблемы были таковыми только с точки зрения европейцев и той части местного населения, которая получила европейское образование и восприняла западные ценности. Для элит, придерживавшихся ортодоксальных взглядов, социальные проблемы как таковые *не существовали*, но являлись *должной* частью социального порядка. В индуистской социальной доктрине сущее и должное отождествляются и обосновываются разнообразными ссылками на священные тексты (в том числе поздние, противоречащие древним). Импортированный с Запада гносеологический принцип рационализма вместе с христианскими по происхождению социальными ценностями (абсолютное достоинство личности, неразрывная связь между верой и социальным служением, порыв к совершенствованию социальной системы, идеал моногамного брака и др.) радикально изменили представление бенгальских мыслителей о должном и сущем в жизни общества. В контексте социального реформаторства социология развивается от анализа социальных проблем к обобщениям теоретического уровня.

В Обществе содействия приобретению всеобщих знаний социальные проблемы так или иначе затрагивались во всех докладах, относящихся к сфере гуманитарного знания. Специальные доклады о реформах и положении женщин вызывали живой отклик аудитории.

Кришномохан Банерджи, желая привлечь внимание к проблемам социального усовершенствования, говорил в лекции «Реформы: гражданские и социальные»:

До тех пор, пока внутренние — гражданские и социальные — реформы в нравственном отношении не займут своего места в нашем обществе, нелепо ожидать нашего подъёма как нации; и преимущества, которые могли бы нашими стараниями накапливаться в других сферах, могут быть сведены на нет или прерваны теми бесчисленными пятнами позора, которые физически уродуют наши жизни и которые пресекают в корне каждое наше усилие по достижению прогресса [77: 182—183].

Его исходную позицию можно условно обозначить как институциональный подход, так как под реформами он подразумевает «улуч-

шение гражданских и социальных институтов», в которых обнаруживаются пороки, препятствующие развитию цивилизации [77: 183]. Кришномохан Банерджи поднимает проблему социальных изменений в истории общества, и это прежде всего институциональные изменения, которые инициируют образованные элиты, способные анализировать ситуацию и разрабатывать правила, регулирующие гражданскую и социальную жизнь. Эту роль элит Кришномохан объясняет тем, что у большинства людей нет ни времени, ни способностей выработать соответствующие правила и законы, и эта задача возлагается на образованное меньшинство.

Кришномохан Банерджи, вступив в пору зрелости, уже не считает, что новые системы должны полностью сменить старые. «Они ожидали дня, когда индуизм падёт, „падёт с громким треском“, — пишет Т. В. Филипс. — Но индуизм не рухнул ожидаемым путём, и к концу 1830-х гг. мы замечаем постепенное изменение в размышлениях молодых радикалов о реформах. И Кришномохан был тем, кто ясно на это указал» [134: 45].

По мысли Кришномохана, институты, возникшие в древности<sup>13</sup> и упорядочивающие жизнь, со временем приобретают авторитет, подтверждённый апелляцией к древней традиции, но также приобретают и черты упадка. Цивилизация развивается благодаря тому, что в её институтах происходят изменения в сторону их усовершенствования.

На этом пути Кришномохан Банерджи предлагает руководствоваться идеей меры, избегая крайностей. Принцип отвержения всяких установлений по причине их «древности» скорее может сделать общество реакционным, чем продвинуть по пути цивилизации и просвещения, поскольку заставляет отбрасывать все усовершенствования, сделанные предшествующими поколениями, и каждый раз начинать работу с нуля. Такой подход ниспровергает «самые основания человеческого счастья». Другая крайность — рабская покорность институтам, навязывающим человеку пассивность. «Цивилизация оказывается в мёртвой точке, когда ей не позволяется сделать любой следующий шаг кроме того, который древность выбрала и определила для неё, — и люди живут и умирают, как если бы они были способны только к тому, чтобы быть ведомыми другими и никогда не были способны к любому оригинальному мышлению или действию», — заключает Кришномохан, подчёркивая, что люди обладают «естественным правом думать и действовать самостоятельно» [77: 185].

В своём выступлении Кришномохан выстроил модель социологического изучения современных институтов: 1) анализ происхождения

---

<sup>13</sup> Возникновение институтов К. Банерджи связывает с деятельностью философов, которые предлагают их основной массе народа; здесь, возможно, прослеживается влияние античной философии, равно как и теорий общественного договора.

институтов; 2) выяснение их негативных (pernicious) воздействий на общество и 3) выявление возможностей и существующих на пути реформ трудностей, которые следует преодолеть [77: 183]. На индийском материале это выглядит следующим образом.

В индийских условиях общественное устройство было санкционировано немногими представителями элит и, по сути, навязано народам и племенам, находившимся в состоянии невежества и не способным к самостоятельной организации общества.

Доктрины Ману и Вьясы были, соответственно, признаны полезными в определённой степени, и духовный деспотизм был терпим, чтобы избежать более невыносимых зол анархии и беспорядка. Но то, что полезно в варварские и весьма тёмные эпохи, может стать в дальнейшем застывшим образцом, — и затем абсолютная власть его должна переродиться в тиранию, когда люди начинают понимать и ценить свои права [77: 186].

По убеждению Кришномохана, состояние людей должно соответствовать их знаниям и опыту, и для просвещённой эпохи следование священным установлениям может означать деградацию. Чтобы избежать упадка, существующие установления должны быть реформированы таким образом, чтобы сохранить в них «мудрость предков», но освободить их от всех обычаев, препятствующих достижению счастья и свободы [77: 186—187].

Исходя из принципов прав человека, счастья и свободы, Кришномохан выявляет последствия устаревших обычаев, отягощающих развитие. Во-первых, это браки, заключаемые таким образом, что вместо счастья и мира они становятся источником бед, чему «виной порочная привычка соединять двоих людей, которые никогда не знали друг друга, и многожёнство, дозволяемое индуизмом», а также детские браки, заключаемые из соображений семейной чести и приносящие в жертву духовную свободу и свободу выбора дочери [77: 189—190]. Во-вторых, это отсутствие доступа женщин к образованию с самых ранних лет, что мешает развитию цивилизации, поскольку половина её населения находится в состоянии невежества и деградации. «Мы должны признать в наших девочках человеческих существ, которые наделены не меньшими способностями мышления и действия, чем наши мальчики, и мы должны придать такую же важность их обучению и воспитанию, что и воспитанию наших сыновей», — заключает Кришномохан [77: 191]. В-третьих, это кастовое деление по принципу рождения, а не таланта, достижений и личных достоинств. Эта система привела к тому, что Индия утратила многих гениев, которые, обладая способностями, так и не выходили из состояния дикости из-за своей кастовой принадлежности [77: 193]. Традиционная система кастовой стратификации представляется Кришномохану в современных условиях безусловным злом, препятствующим росту благосостояния страны.



Как долго эти умножающиеся различия вели к ослаблению национального характера, можно понять, размышляя о том, что положение каждого лица в жизни самим его рождением непреложно зафиксировано посредством действия таковой системы [77: 192].

Итак, все традиционные установления в существующих институтах — семье, образовании и социальной структуре — должны быть отброшены, исходя из современного правосознания и идеи свободы. Кришномохан Банерджи не отвергает институты, но выступает против традиционализма в лице брахманского священства, которое держится за свои форпосты, ссылаясь на священные традиции и тексты. Сам по происхождению брахман, Кришномохан-христианин полностью отрешается от малейших следов кастовой идеологии в сознании и беспощадно критикует брахманов. Его теория элит, движущих социальное развитие, если и признаёт позитивную роль брахманов в упорядочении социальной системы в древности, то все же отказывает им в праве играть эту роль в XIX в. Её должны играть здоровые, просвещённые силы общества. Кришномохан утверждает:

Работа внутренних и нравственных реформ должна начаться и направляться жителями этой земли. Иностранцы могут в лучшем случае содействовать и поощрять вас — но вы должны лично броситься в самое пекло и выдержать удар. Чужие, если они и будут благосклонны, могут в лучшем случае стать вашими помощниками и покровителями... [77: 193—194].

Кришномохан явно критикует тех своих единомышленников, которые уповают на активные действия правителей в деле совершенствования общества, но при этом прекрасно сознаёт грядущие трудности.

Первая и важнейшая трудность — оппозиция влиятельных членов индусской общины *самой идее* реформ и, соответственно, возможности гонений на реформаторов с их стороны. Главное средство против ретроградных сил — несгибаемая сила духа, поскольку на стороне реформаторов — истина, а не ложь, принцип, а не предрассудок [77: 194—195]. Кришномохан предлагает вдохновляться примерами Брута, Сократа и Лютера в борьбе за благосостояние своей страны. Другая же трудность — непонимание со стороны народа, но такова судьба всех реформаторов, о которых впоследствии вспоминают с благодарностью.

Развитие через рациональное совершенствование творческим меньшинством институтов, приведение их в соответствие с просвещёнными требованиями времени — в этом социологическом обосновании необходимых Индии реформ Кришномохан Банерджи отразил общее содержание социального проекта возрождения, выдвинутого в эпоху Бенгальского Ренессанса. Проект этот, можно сказать, выращен на идее свободы человека, которая предполагает императив безуслов-

ной ценности его жизни, прав и достоинства вместе с императивом постоянного духовного совершенствования общества и его социального развития. Важнейшей идеей Кришномохана стала мысль о *синтезе* унаследованной от предшественников мудрости (т. е. наследия социальности и культуры) и новых прогрессивных идей, а также идея пагубности полного разрушения всего социокультурного фундамента жизни человека.

В формирующейся индийской социологии ведущей постоянной темой было гендерное измерение социальных процессов. «Стоит только прочесть работы Раммохана о социальных реформах, чтобы осознать, что большинство из них относится к тому или иному аспекту негуманного отношения мужчин к женщинам... — подчёркивает Дэвид Кофф. — Заключение очевидно: только освобождением женщин и признанием в них человеческого достоинства индийское общество сможет освободиться от социальной стагнации» [152: 37]. Сходным образом тема гендерного равенства неизменно присутствует в младобенгальской мысли; от публицистики 1830-х гг. она переходит к попыткам социологического анализа на рубеже 1840-х гг.

В январе 1839 г. в Санскритском колледже на заседании Общества содействия приобретению всеобщих знаний выступил Махешчондро Деб<sup>14</sup> с речью «Очерк о положении индусских женщин», где проанализировал социальный статус женщин в индусской общине и последствия их угнетения. Мужчины обладают абсолютной властью над женщинами, и такая картина наблюдается во всех слоях общества — и высших и низших. Женщина заключена в доме, словно в тюрьме, исполняет всю чёрную и неблагодарную работу, её тиранят собственный муж и родственники.

---

<sup>14</sup> Относительно этого младобенгальца в индийской научной литературе присутствуют разночтения. В издании первого тома трудов Общества содействия распространению всеобщих знаний Гоутам Чоттопадхьяй предлагает о Махешчондро Дебе биографическую справку, в которой говорит, что это — выпускник Хинду колледжа и «один из самых пламенных последователей Генри Дерозии, остававшийся у его смертного одра. Он был изгнан из индусской общины за свои радикальные взгляды и позже принял христианскую веру» [77: 409]. Имя Махешчондро Деба есть в списках членов Общества за 1840-й г. [77: lxii], затем исчезает из них. Однако у большинства авторов в списке учеников-друзей Дерозии Махешчондро Деб отсутствует, а присутствует Махешчондро *Гхош*, друг Кришномохана Банерджи, обращённый последним в христианство и рано умерший в 1837 г. Если учесть, что в индийских источниках далеко не всегда аккуратно обозначены даты и у обоих — одно и то же имя, то речь, возможно, идёт об одном и том же человеке, но под различными родовыми именами (Деб/Гхош), обращённом в христианство и умершем на рубеже 1830—1840-х гг. Между тем М. К. Халдар говорит о Махешчондро Гхоше, принявшем христианство, и о Махешчондро Дебе, «дерозиянце», выступившем с докладом в Обществе [125: 71—72].

Подчинённое положение женщин закреплено религиозными законами *шастр*. «Это те религиозные кодексы наших соотечественников, с помощью которых они привели своих жён буквально в состояние рабынь — и физически, и душевно — по собственной воле и прихоти... — говорит Махешчондро Деб. — Это священные догматы священных кодексов, которые, исподволь вселяя различные предрассудки в сознание индусских женщин, преграждают доступ света в их души, не позволяя благодатным зёрнам знания достичь их, чтобы просветить и озарить мрак, которым они окружены» [77: 97]. За публицистическим пафосом речи Махешчондро Деба вполне очевидно желание объяснить социальные причины полурабского состояния женщин.

Другую причину Махешчондро Деб видит в длительном политическом господстве мусульман: «Ситуация постоянной тревоги и беспокойства, в котором жило бедное местное население, заставила его поступиться своими древними обязательствами и занятиями, страх перед грубым насилием прекратил социальное взаимодействие между женщинами и мужчинами». Их родители и мужья позаимствовали у мусульман затворничество, которое «теперь превратилось в несокрушимый и фатальный обычай» [77: 95]. Затворничество свело на нет всякое образование для женщин, а это имело следствием невежество, изуверство, гнев и разгул страстей. Ум, воображение, интеллект и чувства женщин не развиты, и это питает убеждение, что женщине не свойственны высокие человеческие качества.

М. К. Халдар видит в этом объяснении одно из первых проявлений индусского ревайвализма, столь характерного для индусского национализма впоследствии. В трудах дерозианцев после 1831 г. он обнаруживает первые следы этого ревайвализма, связывая их с «упадком дерозианского „атеизма“ и отсутствием у них определённой позиции в конфликте между традиционным индусским обществом и новоприобретённым через канал английского языка знанием» [125: 71—72]. На мой взгляд, всё не настолько однозначно. То самое английское образование открывало доступ к трудам английских ориенталистов, в которых, как отмечают С. Н. Маджумдар и М. Маддерн, содержалась существовавшая в Европе «прочная антиисламская традиция, восходящая к периоду крестовых походов». Британцы, стремясь рационализировать свой авторитарный режим в Индии, описывали историю с позиций современности [97: 11], начиная с вышеупомянутого Джеймса Милля, и предшествовавшие их правлению века описывали как «тёмные». Далее мы увидим, насколько некорректно находить в младобенгальских трудах тенденции ревайвализма. Здесь же подчеркну, что в объяснении различных позитивных или негативных процессов мусульманскими влияниями проявилось стремление к объективности, постулируемое западной наукой XIX в., и интуитивное приближение к проблеме влияния Другого на свою культуру. У того же Махешчондро

Деба подчёркивается, что введение затворничества — одно из следствий общего психологического состояния страха и беспокойства за своё будущее у индийского местного населения перед лицом мусульманских завоеваний.

Махешчондро Деб критикует индусские обычаи, считая самым тяжёлым социальным злом «чудовищную систему заключения браков, существующую в стране». Браки устраивают родители, не спрашивая согласия детей; сыновья и дочери «вынуждены вступать в союз, который изо всех событий нашей жизни требует крайней осторожности и благоразумия» [77: 97, 98]. Родительская воля и власть абсолютны, поэтому «каковы бы ни были физические и духовные достоинства юности, они не принимаются в расчёт, если не сопровождаются самой важной характеристикой — чистотой касты» [77: 99]. Отсюда происходит такое огромное число несчастных браков, когда красоту и достоинство приносят в жертву кастовым предрассудкам, когда характеры супругов противоположны и в результате в семье нет супружеской любви и семейного счастья. Более всего такие браки приносят страданий женщинам, так как мир открыт только для мужчин, ищущих утешений вне дома. По мнению Махешчондро Деба, открытая терпимость к «мерзкому преступлению супружеской измены» «неоспоримо указывает на полное вырождение нашей страны» [77: 100]. Таким образом, супружеская измена и нравственные страдания женщин — первое следствие такой системы заключения брака.

Религия санкционирует и другое, неприемлемое для более высокой этики, право — полигамию для мужчин. Махешчондро Деб подробно останавливается на отрицательных сторонах полигамии — в женщинах она пробуждает ревность и ярость, чем портит от природы присущую им мягкость характера, приводит к скандалам и преступлениям; мужчины же обречены решать неразрешимую задачу — делить свою любовь между жёнами. Вместе с тем женщина не имеет права после смерти мужа вторично выйти замуж, даже если она овдовела в детстве или в юности. Жизнь, подобная жизни аскета, — пост, грубая одежда, запрет на украшения, зависимость от родственников, одиночество — таков жребий индусской вдовы. Бедствия вдов часто толкают их на самоубийства и преступления.

Вдов могло бы быть намного меньше, если бы не было ранних детских браков. Они особенно распространены в среде высококастовых индусов, заботящихся о чистоте касты. Браки заключают ещё в младенчестве или между ещё не родившимися детьми, поэтому овдоветь можно, если муж родится мёртвым, или даже до собственного рождения [77: 103]. Эта система абсурдна и пагубна, и против неё выступит любой здравомыслящий человек, заключает Махешчондро Деб.

Под влиянием христианской доктрины брака Махешчондро Деб призывает утвердить в индусской общине брак, основанный на при-

знании человеческого достоинства супругов и супружеской любви, что гарантирует семейное счастье и женщинам и мужчинам. Именно брак «из всех событий нашей жизни требует крайней осторожности и благоразумия» [77: 98]. Отмена сати — это только первая ступень в улучшении положения женщин, на которое необходимо обратить пристальное внимание в интересах развития всего общества. Говоря об освобождении женщин, Махешчондро Деб показывает, насколько негативно сказывается существующая ситуация на жизни и человеческом достоинстве мужчин, ведомых предрассудками и суевериями. «Они смотрят на женщин как на домашних рабынь и наслаждаются этим с чувством такого высокомерия, которое не выказывает даже турецкий султан по отношению к самому ничтожному слуге», — подчёркивает младобенгалец [77: 94]. Ситуация, обозначенная ещё в трактате Раммохана Рая против сати, у Махешчондро Деба становится темой, неизменно присутствующей в современной индийской социологии. Так, в конце XX в. индийский социолог Руп Рекха Верма пишет: «...Едва ли кто-нибудь обращает внимание на то, что и мужчина поставлен в невыгодное положение. Самим фактом придания женщине статуса неполноценного существа, чего-то меньшего, чем личность, мужчина приобретает облик жестокого чудовища. В результате возникают образы недо- и сверхчеловеков; в обоих случаях отсутствует личность — нормальное человеческое существо» [10: 146]. Социолог обращает внимание на то, что в условиях обоюдного унижения мужчины и женщины «обречены жить без достоинства, усугубляя унижение друг друга» [10: 156].

Общий парадокс гендерной ситуации на Индийском субконтиненте заключён в том, что женщины при внешней женственности проявляют незаурядную силу характера, которая сделала бы честь любому мужчине, а мужчины при внешне мужественном облике демонстрируют слабость и нерешительность в ситуациях серьёзного жизненного выбора.

«Подобно Раммохану Раю и Серампурским миссионерам до него и Биддешагору и Кешобчондро Сену после, Кришномохан Банерджи рассматривал социальное развитие женщин как принципиальную меру, увеличивающую уровень социального прогресса в стране», — подчёркивает Т. В. Филипс [134: 45—46]. Поэтому когда некий капитан Джеймсон из княжества Барода предложил награду в 200 рупий за лучшее эссе на тему женского образования в Бенгалии, Кришномохан написал эссе из трёх глав «Природа образования для женщин». В нём мыслитель представил обзор современного состояния институтов, которые непосредственно касаются интересов женщин, показал возложенные на общество обязанности по охране их интересов и буквально атаковал практику ранних браков и полигамии. По мысли Кришномохана, невозможность реализации интеллектуального потенциала жен-

щин — причина бедственного положения современного общества Индии. Индусы должны понять, что народ «никогда не продвинется к цивилизации более высокого уровня, пока неграмотные матери и жёны препятствуют её росту, увековечивая нравственную деградацию подрастающего и настоящего поколений» [134: 50]. Когда Бог создал женщину, он предназначал ей быть помощницей, советчиком и другом мужчины, достойной уважения, почитания и любви. Но индусское общество не готово осознать эту истину. Чтобы найти путь к этому осознанию, Кришномохан предлагает «пренебречь авторитетом Ману и Вьясы в пользу высших предназначений святого вдохновения, и тогда можно ожидать полного и повсеместного освобождения (emancipation) этого пола в Индии» [134: 49]. Этими «высшими предназначениями» являются христианские ценности, и именно христианству под силу, по убеждению Кришномохана, освободить женщин Индии.

«Краткое обозрение институтов индуизма, касающихся интересов женского пола» (1-я глава), содержащееся в эссе Кришномохана о женском образовании, подвигло его друга Перичанда Митро на текстологические изыскания о статусе женщин в Древней Индии, чтобы обосновать их освобождение от ограничений, налагаемых общиной. 12 января 1942 г. он предложил Обществу «Несколько отрывочных замечаний на „Краткое обозрение институтов индуизма, касающихся интересов женского пола“».

Права и свободы женщин Перичанд Митро обосновывает, используя метод Раммохана Рая, т. е. анализирует древнеиндийские законы и литературные памятники, подкрепляя их новейшими исследованиями британских учёных.

Хорошо зная о фундаментальной установке индуизма на жёсткое разграничение ритуальной чистоты и нечистоты во всех сферах жизни, П. Митро начал с того, что рождение и смерть дочери и сына, согласно Брахма-пуране и древним законодателям, влекут разную степень и продолжительность периода ритуальной нечистоты; дочь меньше «оскверняет» родителей своим появлением на свет или смертью, к сыну же относятся более внимательно из-за его ритуальной роли в посмертной судьбе родителей [77: 274—275].

Законы Ману (II, 129, 138; III, 114, 55—59; VIII, 389; X, 62) и более поздние тексты предписывают мужчинам постоянную заботу о женщинах, чтобы последние были счастливы, постоянную защиту со стороны отца, мужа, сына и других родственников. Даже убийство, совершённое ради защиты женщины, Ману не считает преступлением. Перичанд Митро упоминает все традиционные обязанности женщин (почитание мужа, сохранение его чести, воспитание детей, ведение домашнего хозяйства), но значительно подробнее говорит об их правах и социальной роли в обществе.

Права женщин (равно как и примеры реализации этих прав) касаются не только сферы образования и семейно-брачных отношений, но и гражданской и политической сфер. Перичанд Митро отмечает *отсутствие* обязанности родителей давать дочери образование, но и отсутствие запрета на чтение женщинами Вед:

Несмотря на то что развитие женского ума находится в теснейшей связи со счастьем человечества, это в основном работа более благополучной эпохи, видимо, более прогрессивного общества. Если бы индусы были враждебны женскому образованию и запрещали его... ни одно достижение образованных женщин не было бы оценено по достоинству... [77: 276].

В доказательство он приводит ряд имён образованных женщин — как героинь литературных произведений («Мужеством добытая Урваши», «Шакунтала»), так и реальных личностей — Аввайяр и три её сестры, Лилавати и др. «Древняя практика образования для женщин, почти забытая в Бенгалии, поддерживается в других областях Индии, что очень похвально», — заключает Перичанд [77: 280].

Обычаям и предписаниям в сфере семейных отношений Перичанд Митро уделил особенно пристальное внимание. Систему ранних браков он объясняет жарким климатом, и в этих условиях «вполне рациональны древние установления относительно власти, данной родителям в выборе жениха для дочери» (Ману, IX, 88—89) [77: 281], однако наряду с этим существовало право девушки выбирать себе мужа из нескольких претендентов (*сваямвара*), а также имело место заключение брака по обоюдному согласию мужчины и женщины (*гандхарва*) (Ману, IX, 90—91; III, 20—34) [77: 283], что подтверждают свидетельства Махабхараты (Читрангода, Дамаянти), Рамаяны (Сита), Рагхуванши (Индумати) [77: 281—282].

Практику затворничества Перичанд не считает исконно индусской: несмотря на разделение дома на мужскую и женскую половины, изоляции женщин не существовало; древние законодатели не запрещают общения женщин с другими мужчинами, если они ведут себя подобающим образом и их муж или отец не возражает (Ману, VII, 361). Древние тексты свидетельствуют о том, что женщины сопровождали своих мужей в путешествиях, паломничествах, празднествах и прочих общественных мероприятиях [77: 285], участвовали в религиозных церемониях. Ману не отстает от затворничества, за исключением случаев неподобающего поведения женщин — пьянства, распутства и бродяжничества (Ману, IX, 12). В современной Индии полной свободой пользуются только маратхские женщины. Ссылаясь на исследования Х. Х. Уилсона и М. Элфинстона, Перичанд определяет затворничество как заимствованный у мусульман обычай [77: 287].

В вопросе о полигамии Перичанд Митро солидарен с Раммоханом Раем: Ману санкционирует вторичную женитьбу лишь в особых случаях и требует согласия первой жены (Ману, IX, 72, 73, 77, 80, 82) [77: 287]. Современную практику кулинизма — источник обогащения для брахманов-кулинов — Митро называет продажей дочерей, запрещённой в Законах Ману (Ману, III, 51 и IX, 98, 100) и Кашьяпы.

Продолжая традицию социального реформаторства Раммохана Рая, Перичанд Митро говорит о гражданских и политических правах женщин: о праве незамужней дочери (Ману, IX, 118; Яджнавалкья, Брихаспати, Катьяяна, Вишну) на долю в имуществе брата, матери, мужа и сыновей (ни один мужчина не имеет права безнаказанно посягать на собственность женщин) (Ману, VIII, 225, 275; IX, 230); о правах на наследование и владение собственностью<sup>15</sup>, на защиту со стороны отца, мужа, сыновей и других родственников, а также правителя страны. «Женщины в нашей стране были столь уважаемы, что им позволялось править страной и решать судьбы народов», — доказывает Перичанд, ссылаясь на Махабхарату («Если сына нет, позвольте дочери воссесть на трон» (Шантипарва, III)) [77: 289—290].

Свои изыскания Перичанд Митро завершает сравнительным анализом положения женщин в Древней Индии и других странах, чтобы доказать тезис о том, что «в отношении женщин установления индусов были более просвещёнными, чем у других народов» [77: 294]. В литературных источниках женщины предстают как умные, благородные и прекрасные создания, оказывающие благотворное влияние на мужчин [77: 293]. Аналогичное отношение к женщинам Перичанд Митро нашёл только в Древнем Египте, имевшем постоянные связи с Индией (!). В Древней Греции и в Риме женщины находились в полной изоляции от внешнего мира и были частью имущества мужа, который рассматривал их «как вещь». Даже у просвещённых англичан женщина во многом зависима от мужа и не может отстаивать свои права. Сравнив обычаи Индии с обычаями современной Британии (!), Перичанд заключает: «Если таков жребий женщины в стране, где бессмертные труды Бентама... пролили море света на законодательную науку... вряд ли стоит выражать великое изумление по поводу тех искажений, которые можно найти в наших установлениях (institutions) относительно женского пола; особенно когда они только были выработаны; фактически ни в одной стране законы не подходят к состоянию общества во все времена равным образом» [77: 297].

Интерпретация социального содержания шастр и других текстов (практически отделенного от религиозных трактовок) у П. Митро все-

---

<sup>15</sup> Сама за себя говорит ссылка П. Митро на труд Раммохана Рая «Краткие замечания о современных посягательствах на древние права женщин согласно индусскому праву наследования».



цело подчинена обоснованию необходимости повышения статуса женщин в индийском обществе и изменения отношения к ним через устранение полигамии, детских браков, предоставление доступа к образованию, повышение их имущественного статуса и в перспективе — общественной и политической роли. Разумеется, эта интерпретация тенденциозна: автор избирателен в привлечении фрагментов древних текстов, чтобы обосновать современные реформы, и намеренно не обращает внимания на противоречия в шастрах<sup>16</sup>. Социальные ценности уважения к женщине выступают как универсальные, сформированные в индийской древности, *рационально* выраженные в национальной форме и необходимые современным индусам. Применяв исторический метод интерпретации, Перичанд Митро видит в современном состоянии женщин результат забвения рациональности и искажения установлений в историко-социальном процессе. Ориентация на древние национальные ценности оказывается прекрасным обоснованием социальных реформ, которые в конечном счёте иницируются сравнением актуального состояния общины с западными ценностями и институтами.

В «Замечаниях» Перичанда Митро можно увидеть и прекрасный образец мягкой и корректной полемики с его другом Кришномоханом Банерджи, убеждённым, что авторитетом шастр стоит пренебречь и предпочесть им этику Евангелия. Перичанд в своём выступлении подтверждает другой тезис Кришномохана — о том, что следует не отвергать все установления из-за их древности, но производить изменения осмысленно. Перичанд Митро показал, как можно ценить мудрость предков, отстаивая реформы институционального порядка.

Кришномохан не отказался от своего убеждения в действенности Евангелия в изменении социальных установлений индусов. В более позднем эссе «Кулины-брахманы в Бенгалии» (Calcutta Review. 1844. Vol. II, № 3. P. 1—31) он показал, как честь принадлежности к высококастовым семьям оборачивается для женщин тяжелейшими испытаниями. Кулин, даже самый бедный, не может выдать дочь за человека более низкой по статусу брахманской касты; в результате отдаёт её в жёны старику-кулину, имеющему десятки жён, — исключительно ради поддержания чести семьи и касты. С другой стороны, мужчина превращается в бизнесмена, делающего из брака выгодное предприятие.

Кулинизм, таким образом, есть тот самый рассадник индусской полигамии и её общеизвестных последствий. Корусть или сочувствие к бедствующим собратьям подстрекают этих страждущих благородных людей без конца умножать число своих жён [134: 50].

---

<sup>16</sup> На эту тенденциозность у реформаторов впоследствии обратил внимание младший современник младобенгальцев Бонкимчондро Чоттопаддхай, когда заметил, что с таким же успехом аргументы из шастр черпают и противники реформ [97: 71—73].

Женщина, выданная за кулина, глубоко несчастна. Словно вдова, она вынуждена жить в доме своего отца, редко видя своего мужа, странствующего от одного тестя к другому и даже после 60 или 70 лет продолжающего заключать новые браки.

Такая социальная проблема не может быть решена до тех пор, пока сами брахманы заинтересованы в сохранении кулинизма. Чтобы изменить их позицию в этом вопросе, Кришномохан предлагает сочетать распространение образования с проповедью евангельской этики. В заключительной части своего эссе Кришномохан пишет:

Не только порочная фабрика кулинизма, но все системы беззакония будут низвергнуты во прах при божественном нисхождении христианства. Триумфы, которых оно достигло в Европе, также возможны в Азии. Освобождение женщин происходит повсюду благодаря исключению полигамии из человеческого общества и определению взаимных обязанностей мужа и жены. Это возможно осуществить и в Индии — тем же самым образом и теми же самыми средствами (цит. по: [134: 49]).

В трудах и выступлениях младобенгальцев теоретически была развёрнута программа касающихся положения женщин социальных реформ, которая со временем стала медленно реализовываться на практике. Первая часть программы формулирует положения о борьбе против социального угнетения женщин при заключении брака (детские браки, браки из соображений кастовой чистоты (кулинизм), продажа дочерей и полигамия) и в семейной жизни (затворничество и жестокое обращение), а также о борьбе против пожизненного вдовства. Вторая часть программы отражает путь к гендерному равенству. Во-первых, женщина должна иметь право на счастье, и прежде всего — в браке. Возможность добровольного заключения брака подразумевает выдвижение на первый план ценностей семейного счастья и супружеской верности. Во-вторых, женщина должна получать образование, иметь права собственности, обеспечивающие ей достойную жизнь, участвовать в общественной жизни вообще и иметь, возможно, право участия в политической жизни в частности. В-третьих, овдовевшая женщина должна получить право на повторное замужество.

Программа эта стала результатом социологического анализа общественных проблем с позиции соотношения норм и ценностей традиционного и модернизирующегося, индийского и западного обществ. Поиск универсальных для каждого человеческого сообщества ценностей — ведущий вектор младобенгальской социологии. Ценности, организующие жизнь, не только развиваются, но также могут и утрачиваться и искажаться; могут устаревать институты и установления, обосновывающие эти ценности, но всякое общество, устремлённое к развитию, должно находить в себе силы и способности изменять и корректировать свои институты, если оно не желает оказаться в «мёртвой точке» развития.

Труды младобенгальцев, посвящённые гендерным проблемам, стали теоретической подготовкой реформаторских кампаний, развёрнутых брахмоистом Ишшорчондро Биддешагором. Они как нельзя лучше говорят о значимости младобенгальского реформаторского проекта, поэтому пришло время остановиться на инициативах этого реформатора, в котором его биограф Биной Гхош видит идеальное развитие личности Бенгальского Ренессанса, «с прометеевским сознанием делания добра человечеству» [120: 51].

Ишшорчондро Биддешагор<sup>17</sup> (Бонддопаддхай, 1820—1891) родился в семье бедного бенгальского брахмана Тхакурдаша Бонддопаддхая. Начальное бенгальское образование Ишшор получил в деревенской школе, а с 8 лет отец отдал его в Санскритский колледж в Калькутте. Незаурядные способности и редкое трудолюбие, проявленные во время обучения, снискали ему в мае 1839 г. почётное имя Биддешагор. Радхаканто Деб восхищался блестящими способностями молодого Ишшорчондро и часто говорил, что этому блестящему юноше-брахману предстоит сыграть значительную роль в социальной и культурной жизни Индии [120: 24].

По окончании Колледжа в 1841 г. Ишшорчондро, не имея ни связей, ни состояния, вскоре занял высокое положение в столичном обществе. Работая в миссионерском Колледже Форта-Уильяма главным преподавателем Бенгальского отделения, он быстро овладел английским языком. В апреле 1846 г. он стал помощником секретаря Санскритского колледжа, в декабре 1850 г. — профессором литературы, а в январе 1851 г. возглавил Колледж. По долгу службы он постоянно общался с британскими чиновниками, которые уважали его за независимость, отсутствие раболепия и достойное поведение.

Молодой профессор, испытывавший на себе голод и нужду, содержал на свои средства многих школьников и студентов Колледжа. Вскоре, преодолев сопротивление начальства и учителей, Биддешагор добился ликвидации кастовых ограничений при приёме в Санскритский колледж: прежде право обучения здесь имели только брахманы. Молодой директор, аргументируя своё решение обучать санскриту представителей низших каст, заявил, что брахманы ничем не лучше шудр и что он отказывается понимать, почему учителя и *пандиты* Колледжа готовы учить санскриту англичан за вознаграждение, но не расположены учить языку сыновей своей земли независимо от касты [120: 31]. Он обещал уйти в отставку, если ему будут препятствовать в отмене кастовых ограничений. Однако его поддержал Совет по образованию, и

---

<sup>17</sup> Биддешагор — не родовое имя, а уважительное почётное имя (санскр. Видьясагар), означающее в переводе ‘Океан знания’. В книге употребляется бенгализированный вариант произношения имени. Народ же называл реформатора Дояршагором — ‘Океаном милосердия’.

представителей всех каст стали принимать в Колледж и обучать по полной программе, исключая теологию.

Возглавив Санскритский колледж, Биддешагор много занимается вопросами образования на родном языке для индийцев, хотя высшие и средние классы в тот момент были убеждены в большей полезности (как социальной, так и экономической) английского образования, а низшие классы — главным образом ремесленники и крестьяне — вообще не имели понятия о важности образования на каком бы то ни было языке. Биддешагор предложил специально готовить молодых людей к преподавательской деятельности в различных местностях Индии, основывать как можно больше школ для просвещения народа. Новые учителя смогут в короткое время улучшить положение народа, и для этого они «должны в совершенстве владеть родным языком, обладать значительным багажом полезной информации и быть *свободными от предрассудков своей страны* (курсив мой. — Т. С.)». Когда в мае 1855 г. Биддешагора назначили заместителем инспектора школ, он лично основал в Надии, Бурдване, Хугли и Миднапуре 20 школ, где преподавание велось на родном языке.

Положение женщин, их доступ к образованию были главным нервом устремлений Биддешагора и основой его реформаторских инициатив. Уже в 1849 г. Дж. Д. Бетюн основал при его поддержке в Калькутте школу для девочек<sup>18</sup>. До этого момента проваливалось большинство моделей женского образования из-за распространенности затворничества и у индусов, и у мусульман, а также из-за предрассудков, которые так жёстко критиковали младобенгальцы. Усилия миссионеров также пропали втуне: состоятельные индусы и мусульмане опасались обращения своих дочерей и жён в христианство. Усилия младобенгальцев, которые основывали школы для девочек в 1830-х гг., были каплей в море, не менявшей общей ситуации.

11 апреля 1850 г. генерал-губернатор лорд Дальхузи заявил, что Правительство Индии поддерживает тех, кто занят содействием женскому образованию. Между тем в школу Бетюна и в другие учебные заведения приходило очень мало учениц, многие пропускали или бросали занятия. При поддержке Дальхузи Бетюн и Биддешагор посещали образовательные учреждения в районах Бенгалии и вели среди студентов и интеллектуалов разъяснительную работу о необходимости образования для женщин. После смерти Бетюна в 1851 г. его школу поддерживал Дальхузи, в 1856 г. её признали правительственным учеб-

---

<sup>18</sup> В этом же году почти в то же время в собственном доме школу для девочек открыл Радхаканто Деб, который с 1822 г. заинтересовался вопросом необходимости образования для женщин. В бенгальском трактате «Женское образование» он предложил обучать девочек ведению домашнего хозяйства, затем поддерживал усилия христианских миссионеров в этом направлении.

ным заведением, а Биддешагора назначили Почётным секретарём её Комитета. Для родителей учениц Комитет издал специальный циркуляр, чтобы рассеять их опасения: девочки будут учиться чтению, письму, арифметике, естествознанию, географии и рукоделию; предметы будут преподаваться на бенгали, а уроки английского будут даваться только с согласия родителей и опекунов. Обучение будет бесплатным, так же как и предоставление учебников. Живущим вдали от школы будут предоставляться бесплатные экипажи и паланкины [120: 51]. В результате к 1862 г. в школе учились 93 девочки от 7 до 12 лет; но они часто оставляли школу, не пройдя полного курса.

Биддешагор считал, что основания одной-двух школ в Калькутте недостаточно, и при поддержке губернатора Бенгалии Холлидея начал создавать школы для девочек в инспектируемых им сельских округах; всего он основал 35 школ для 1300 учениц [168: 53]. С 1854 г., когда Совет директоров Ост-Индской компании признал необходимость и важность образования для женщин, местные власти стали предоставлять дотации на содержание этих школ с условием, что в них должны учиться не менее 20 учениц. Поэтому многие из открытых Биддешагором школ из-за снижения посещаемости рано или поздно закрывались. Другой проблемой была заработная плата учителей. Правительство почти не обращало на это внимания, и Биддешагор, уходя в отставку с правительственной службы, объяснял, что при существующей системе, в соответствии с которой Отделение образования на родном языке управляет делами, деньги тратятся просто бесполезно [117: 72.] После этого он выступил с инициативой создания фонда для предоставления состоятельными гражданами Калькутты финансовой поддержки женским школам [120: 51].

Биддешагор содействовал всем начинаниям энтузиастов женского образования — и индийцев, и англичан, в частности усилиям Мэри Карпентер<sup>19</sup>. Однако когда власти попросили его дать оценку её плану школы для подготовки женщин-учителей для женских школ, Бидде-

---

<sup>19</sup> Карпентер Мэри (1807—1877) — англичанка, посвятившая жизнь распространению образования и содействию социальным реформам. Её отец, глава унитаристской общины д-р Лэнт Карпентер, был лично знаком с Раммоханом Раем, и юная Мэри в 1833 г. познакомилась с индийским реформатором, взгляды которого оказали серьёзное влияние на её мировоззрение и дальнейшую жизнь. Во время поездки по Индии в 1866 г. она посетила множество школ, больниц и тюрем и обратилась к Правительству Индии с предложениями об улучшении их состояния. В ходе новых посещений Индии (1868 и 1875) основала школу для подготовки женщин-учителей с преподаванием на бенгали, внесла предложения о реформе пенитенциарной системы. Поддерживала деятельность индийских социальных реформаторов «Брахмо Самаджа». Оставила воспоминания «Последние дни Раммохана Рая в Англии».

шагор, одобвивший эту идею, не стал принимать участия в деле. «Я полностью принимаю важность и желательность подготовки женщин-учительниц для женских школ, но только если социальные предубеждения моих соотечественников не воздвигнут этому непреодолимый барьер» [120: 53]. Он оказался провидцем, говоря, что вряд ли индусы позволят взрослым женщинам своих семей овладеть профессией учительницы, так как это связано с нарушением затворничества, при котором даже юным девочкам 10–11 лет после замужества не разрешается выходить из дома. Курсы учительниц при школе Бетюна так и не собрали слушательниц.

Подобно Раммохану Раю, поклявшемуся добиться уничтожения обычая самосожжения вдов, Биддешагор дал клятву добиться для индусских вдов права на повторное замужество и получить в этом поддержку и общества, и правительства. Замужество вдов было запрещено обычаями для женщин высоких каст, особенно для брахманок. Но по всей Индии касты, не считавшиеся благодаря изучению санскрита «дваждырождёнными», допускали и практиковали повторное замужество — в Махараштре, Гуджарате, Ориссе, Бихаре и даже в Бенгалии; тем более такой запрет не существовал у племён.

Вопрос о пожизненном вдовстве первым поднял Раммохан Рай. После законодательного запрета сати число вдов резко возросло; большинство их были очень молоды. Биной Гхош подчёркивает, что именно в 1850-х гг. появилось больше возможностей для борьбы за повторное замужество вдов, поскольку для неё была подготовлена соответствующая почва, а представители просвещённого среднего класса в Бенгалии выросли в серьёзную социальную силу [120: 60]. И «Брахмо Самадж», членом которого состоял Биддешагор, и Общество содействия приобретению всеобщих знаний поддерживали эту идею. В брахмоистском журнале «Готтободхини Потрика» он регулярно публиковал статьи по социальным вопросам, в том числе — о необходимости снять запрет на повторное замужество вдов.

В январе 1855 г. Биддешагор опубликовал первый памфлет, построенный на интерпретации древних законодательных сборников, где повторное замужество женщин допускалось, если муж пропал без вести, стал аскетом, умер или не способен к исполнению супружеских обязанностей. Законоучитель Порашор предписывал вдове три пути: новое замужество, аскетическую жизнь или кремацию вместе с умершим мужем. Обычай *сати* в Индии был отменён, а вести жизнь аскета в современном обществе вдове очень трудно, по этой причине она должна была следовать первому пути, предложенному Порашором. «Обычай — самый ненадёжный авторитет по сравнению с Ведами и Смрити, — аргументирует Биддешагор. — ...Когда обычай противоречит священным книгам, ему нельзя следовать. Тем более что в шастрах есть различные указания на замужество вдов» [171: 104—105].

После выхода памфлета в свет Биддешагор столкнулся с сопротивлением индусов-ортодоксов, яростно доказывавших неправоту учёного. В короткий срок появилось не менее 100 полемических трактатов, сатиры, пародии на эту тему. Общество разделилось на «биддешагорианцев» и их противников. А самое искреннее одобрение действиям Биддешагора выразили простые бенгальцы: они с любовью пели новые песни о замужестве вдов, а шантипурские и даккские ткачи вышивали цитаты из его памфлетов и народных песен на кайме женских сари [120: 65].

Аргументы своих противников Биддешагор решительно опроверг во втором памфлете (октябрь 1855 г.). «Вы должны принять во внимание, что обычаи нашей страны не являются по своей природе неизменными, — доказывал он. — ...Новые обычаи принимаются не потому, что они необходимы обществу в целом, а просто потому, что они соответствуют выгоде или капризу некоторых лиц» [171: 106—107]. Власть обычая над современным обществом Биддешагор признал всеокупающей: обычай не позволяет отличать добро от зла, торжествует над добродетелью, религиозными чувствами и над обществом, в котором несчастным юным вдовам отказано выйти замуж вторично. Свой памфлет Биддешагор завершает следующим образом:

Соотечественники! ...Откройте глаза и посмотрите, что Индия, бывшая когда-то землёй добродетели, захлёбывается в потоке прелюбодеяния и убийства неродившихся детей... Привычка настолько затемнила ваш разум и притупила ваши чувства, что вы не способны сочувствовать нашим несчастным вдовам. Когда, следуя порыву страсти, они нарушают обет вдовства, вы потворствуете этому. Потеряв всякое чувство чести и религии, из страха перед обществом, вы помогаете уничтожению нерождённых детей... Но почему же вы не следуете указаниям шастр, не позволяете им снова выйти замуж, чтобы оградить их от невыносимых страданий, а себя — от несчастий, преступлений и пороков? Вы, возможно, думаете, что, потеряв мужа, женщина перестаёт быть человеческим существом и больше не подвержена влиянию страстей. Но сколько на каждом шагу примеров тому, как вы жестоко ошибаетесь! [171: 108—109].

4 октября 1855 г. Биддешагор направил в Правительство Индии петицию с просьбой принять закон о замужестве вдов, подписанную им и ещё 987 лицами. «Все законодательные препятствия противоречат истинной интерпретации индусского права, — гласила петиция. — ...Ваш Благородный Совет может принять закон, отменяющий все препятствия к замужеству индусских вдов и объявляющий заключение всех подобных браков законными» [120: 66, 67]. 17 ноября билль действительно был представлен в Законодательном совете его членом Дж. П. Грантом.

Пока шли чтения в Совете, не только в Бенгалии, но и по всей Индии разгорелись нешуточные страсти. Из разных областей приходили петиции в поддержку билля или против него, причём противников оказалось намного больше. Лишь около 10 % всех подписей поставили представители просвещённых слоёв населения, которые поддержали усилия Биддешагора. Остальные протестовали против вмешательства британских властей в традиционные социально-религиозные обычаи.

Одним из главных оппонентов Биддешагора оказался — как и в прежних аналогичных случаях — Радхаканто Деб. Британцы еще в 1845 г. интересовались мнением о повторном замужестве вдов не только реформаторов, но и членов «Дхармо Шобхи», но от последних ответа не получили. Во время кампании состоялась дискуссия о толковании священных законодательных текстов, касающихся замужества вдов, на которой Радхаканто Деб пытался опровергнуть аргументацию Биддешагора, но безуспешно. Радхаканто Деб не признал своей неправоты, несмотря на победу молодого оппонента в споре. Помимо этого он собрал подписи 36 763 индусов против проекта закона и идей Биддешагора.

Закон «Об отмене всех законодательных препятствий для брака индусских вдов» 26 июля 1856 г. был подписан генерал-губернатором К. Каннингом и вступил в силу. Враждебность к Биддешагору, особенно со стороны богатых индусов, только усилилась, его жизнь постоянно была в опасности. Он лично содействовал организации свадебных церемоний для вдов, вторично выходящих замуж, материально помогал молодожёнам, подавал пример общения с такими парами, присутствуя на свадьбах и постоянно поддерживая их морально и психологически, когда общество отворачивалось от них. Первая церемония заключения брака с вдовой состоялась 7 декабря 1856 г., вторая — двумя днями позже. Среди мужчин, женившихся на вдовах, были многие друзья и единомышленники Биддешагора, прежде всего — члены общества «Брахмо Самадж». Чтобы защитить от оскорблений женщин, вторично вышедших замуж, Биддешагор приглашал их в свой дом, где его мать Бхогоботи Деби даже ела с ними из одной тарелки <sup>20</sup> [66: xi, 69].

---

<sup>20</sup> Ортодоксальные индуисты очень строго соблюдают ритуальные запреты и кастовые предписания, касающиеся приёма пищи, и мать Биддешагора Бхогоботи Деби тем самым демонстративно нарушала кастовые правила. Она была необыкновенно добра и стремилась помогать каждому человеку, нуждающемуся в помощи. «Её беспредельная доброта изливалась на всех жителей деревни. Она ухаживала за недужными, кормила голодных, утешала несчастных, — писал Р. Тагор. — Когда дом их сгорел и Биддешагор хотел увезти мать в Калькутту, она отказалась: «Если я уеду, то кто будет кормить бедных деревенских мальчишек и отправлять их в школу?» [66: xi, 68]. Её не



Свои усилия по поощрению повторного замужества вдов Биддешагор считал «благороднейшей работой всей своей жизни» [120: 83]. Другой важнейшей его инициативой была борьба против полигамии брахманов-кулинов.

Полигамия высококастовых брахманов (кулинизм) в Бенгалии приобрела масштаб серьёзной социальной проблемы, непосредственно влиявшей на увеличение числа вдов. 27 декабря 1855 г., в самый разгар борьбы за повторное замужество вдов, Биддешагор направил Правительству петицию с 25 тысячами подписей с просьбой запретить полигамию.

Кулины женятся единственно из-за денег, безо всякого намерения исполнять какие бы то ни было обязанности, налагаемые браком. Женщины, номинально состоящие таким образом в браке, безо всяких надежд на семейное счастье... либо изнемогают от отсутствия объектов, на которые они могли бы направить свои чувства, либо сбиваются с пути морали под воздействием страстей и от недостатка образования [120: 85].

Биддешагора поддержали многие брахманы-кулины, осознавшие это социальное зло. Движение в 1856—1857 гг. охватило всю Бенгалию, но слушание билля так и не началось из-за Сипайского восстания. Проект билля был подготовлен Рамапрошадом Раем, сыном Раммохана Рая. За это время правительство получило около 127 петиций против полигамии.

1 февраля 1866 г. Биддешагор направил правительству вторую петицию, которую подписали 21 тысяча человек. Правительство назначило Комитет для изучения вопроса о полигамии, куда вошли и англичане (С. Хобхауз, Х. Т. Принсеп), и бенгальцы. 7 февраля 1867 г. Комитет представил отчёт, где излагались все факты о кулинизме (в частности о том, что некоторые кулины имеют от 42 до 82 жён и множество детей). Однако Комитет только выразил надежду, что просвещение и образование постепенно утвердят привычку к моногамии [120: 93]. Биддешагор же был уверен, что необходимо принять хотя бы декларативный акт.

Радхаканто Деб и здесь не остался в стороне — отправил правительству петицию от имени ортодоксов в защиту многожёнства. И впервые после событий 1857 г. Правительство, опасаясь «вмешиваться в социально-религиозные законы индийского народа», не стало принимать закон о запрете полигамии [120: 94]. Британцы решили, что

---

смущали ни обычаи, ни предубеждения, она была готова тратить все деньги на помощь бедным вместо осуществления религиозных обрядов и с одинаковой готовностью помогала представителям разных каст и религиозных общин. Пример матери сыграл решающую роль в формировании гуманистического мировоззрения и личности Ишшорчондро Биддешагора.

дело касается только брахманов-кулинов, и интересы остальных членов индусской общины не нарушаются, хотя речь здесь шла о большем — о снижении социального иждивенчества мужчин-брахманов, об улучшении положения женщины в обществе и признании её прав на нормальную семейную жизнь.

В 1871 и 1873 гг. Биддешагор опубликовал два трактата о полигамии, в которых доказывал, что авторы священных книг негативно относятся к этой практике. Кроме того, он привёл статистику кулинизма в Бенгалии и длинный список брахманов-многожёнцев, с указанием их возраста и возраста их жён. Биддешагор показал паразитический характер их образа жизни, выраженный в том, что зять-брахман живёт на всём готовом в доме то одного, то другого, то третьего тестя, не принося обществу никакой пользы [120: 94]. Общество предпочитало не слышать Биддешагора. В последние годы он отошёл от активной деятельности и скончался в 1891 г.

Ишшорчондро Биддешагор в сфере социальных реформ был фигурой, соразмерной Раммохану Раю, личностью, которой удалось повести за собой просвещённых сторонников реформ на практике. Содержание трудов Биддешагора — и в теоретическом, и в социально-реформаторском, и — что не менее важно — в эмоциональном аспектах поразительно напоминает выступления, статьи и эссе младобенгальцев, отличаясь только одним: более обстоятельной опорой на интерпретацию традиционных текстов. Мы видели, что младобенгальцам также не чуждо обращение к текстам традиции — особенно Перичанду Митро и Кришномохану Банерджи. Но если в их интеллектуальном становлении решающую роль сыграло английское образование, то Биддешагор (как прежде Раммохан Рай) получил *санскритское* образование как базовое и лишь затем успешно освоил английский язык и европейское культурное наследие. Что подвигло его — серьёзного учёного, знатока санскритской литературы, занять деятельную позицию в вопросах о женском образовании, праве женщин на повторное замужество, о полигамии и иных социальных установлениях индуизма?

Безусловно, дар сострадания Биддешагор унаследовал от матери Бхогоботи Деби, но влияния на молодого Ишшорчондро были шире семейного круга. Обучаясь в Санскритском колледже, Ишшорчондро вольно или невольно оказался в орбите воздействия дерозианцев. Гопал Халдар задаёт в своей книге о Биддешагоре вопрос о том, могло ли иметь место воздействие дерозианцев на перспективных студентов, не принадлежавших, как и Ишшорчондро, к их группе. Учёный считает, что Ишшорчондро — послушный и любящий сын деревенского брахмана<sup>21</sup> — не отозвался на «дерозианский протест» (заметим, од-

---

<sup>21</sup> О его глубоком почтении к воле отца говорит его женитьба в возрасте 14 лет на 8-летней Диномойи Деби; возможно, этот факт раннего детского

нако, что в момент увольнения Дерозио ему было только 11 лет! — Т. С.) и вызов дерозианцев должен был сделать более стойкой его приверженность национальным традициям. «Но позже вызов новых ценностей должен был побудить его пересмотреть традиции, переоценить их значимость и достоинства, и он, должно быть, почувствовал необходимость их оживления (revitalising) — с чувством реальности и рациональности, с новыми методами действия и мужеством убежденности» [124: 22]. Этот вектор пересмотра традиции был в основе просветительской и реформаторской деятельности «Брахмо Самаджа», к которому присоединился Биддешагор.

Однако на свой вопрос Гопал Халдар отвечает положительно: «Он, должно быть, не одобрял их чуждых средств и неумеренности, но признавал также их честность и исследовательский дух и чувствовал, что из-за их неумеренности и изоляции они *не смогли достичь своей главной цели* (курсив мой. — Т. С.)» [124: 21]. Иными словами, Биддешагор, по мысли Г. Халдара, осознал, что предубеждение индусского большинства против «Молодой Бенгалии» серьезнейшим образом ограничило их возможности внести вклад в реформирование общества. По сути, учёный ответил, почему 1830—1840-е гг., отмеченные взлётом интеллектуальной активности младобенгальцев, не претворились в организованные социально-реформаторские кампании, подобные «крестовому походу против сати» (С. Д. Коллет) Раммохана Рая. Всеми виной — открытое выступление против индуизма *как такового*, пресловутый «атеизм» и последующее принятие христианства. На этом фоне даже присоединение к презираемому ортодоксальными индустами «Брахмо Самаджу» выглядело как меньшее из зол.

Поэтому многочисленные выступления в прессе и памфлеты младобенгальцев только *готовили* интеллектуальную почву и воздействовали — медленно, но верно — на общественное мнение элит в вопросах социальных реформ. И поэтому эссе христианина Кришномохана Банерджи о кулинизме, появившееся за 11 лет до первого выступления Ишшорчондро Биддешагора на эту тему, произвело эффект, схожий с впечатлениями от работ британских ориенталистов и христианских миссионеров, критиковавших традиционное общество. На критику в лучшем случае отзывалось растущее творческое меньшинство, но адресована она была не ему, а ортодоксальным слоям, *не желавшим меняться*.

Можно утверждать, что всё-таки влияние «Молодой Бенгалии» на Биддешагора было не опосредованным действием «декады дерозианцев» (Г. Халдар) [124: 20], а прямым влиянием личных контактов. С 18 лет, ещё студентом, он присоединяется к Обществу содействия рас-

---

брака способствовал формированию у него стойкого неприятия этого обычая и послужил одной из причин выступления против него.

пространению всеобщих знаний [77: 404—405]. Среди его друзей — Рамгопал Гхош, а также Дургачорон Банерджи, помогавший ему освоить английский язык. Именно в газете Рамгопала Гхоша «Bengal Spectator» по инициативе её издателя в 1842 г. разгорелась вызвавшая немалый общественный резонанс дискуссия о возможности повторного замужества для индусских вдов.

Ишшорчондро Биддешагор увидел в «Брахмо Самадже» ведущую силу именно социально-реформаторского движения, которое, не порывая до конца с индуистской традицией, способно быть ведущей силой. И биографы Биддешагора свидетельствуют, что его не интересовали религиозно-реформаторские идеи<sup>22</sup>, а некоторые, вслед за его младшим современником Кришнокомолом Бхоттачарией, называют его *атеистом*. Не есть ли это косвенное свидетельство интеллектуальной связи Биддешагора с дерозианцами, которые также носили этот ярлык? Но реформатор, деятельность которого высоко оценил Рамакришна<sup>23</sup>, был агностиком. На вопрос Бипинбихари Гупто о том, был ли атеистом Ишшорчондро Биддешагор, Диджендронатх Тагор<sup>24</sup> ответил: «Да, но в смысле, что он был агностик» [83: 67].

Итак, в личности Ишшорчондро Биддешагора объединились глубокая осведомлённость в индийской традиции, влияние духа младобенгальской мысли, отмеченной «магическим прикосновением европейца к сознанию» (Р. Тагор), и идеалы брахмоизма, заповеданные Раммоханом Раем. И реформатор, обновив социально-реформаторские идеи младобенгальцев и придав им легитимное обоснование ссылками на реинтерпретированную традицию, развернул кампании в защиту прав женщин.

Завершая разговор о становлении индийской социологии в 1830—1850-х гг., отметим ещё одну примечательную работу — «Эссе об индусской касте» (1851) Кришномохана Банерджи. Оно было создано для конкурса, объявленного в 1849 г. Калькуттским обществом христианских трактатов и книг. Темой конкурса была кастовая система — «описание её происхождения, присущей ей природы и вредных тенденций и объяснение сверхъестественных и прочих аргументов, которые могут быть выдвинуты против её увековечения» (цит. по: [134: 51]). Д. Б. Форрестер отмечает, что протестантские миссионеры ак-

---

<sup>22</sup> Хиронмой Банерджи пишет, что он воздерживался от выражения своих воззрений на религию [83: 67].

<sup>23</sup> «Дело, которое делается для блага других, абсолютно свободно от недостатков, — сказал Рамакришна Биддешагору. — ...Вы даёте бесплатное воспитание и обучение детям и делаете добрые дела, это хорошо. Тот, кто делает добрые дела из любви, не ища результатов, достигает Бога» [29: 74].

<sup>24</sup> Диджендронатх Тагор — поэт и учёный, старший сын лидера «Брахмо Самаджа» Дебендронатха Тагора.

тивно выступали против кастовой системы «как фундаментально несовместимой с христианскими представлениями о социальном порядке», препятствующей распространению знаний и ответственной за социальную и интеллектуальную стагнацию Индии [173: 10]. Поэтому многие индийцы, обращённые в христианство, писали о кастовой системе<sup>25</sup>. Кришномохан Банерджи также не оставался в стороне от критики, и, хотя он не получил главного приза в 300 рупий, его труд был признан ценным.

Вопросы, связанные с кастовой системой, неизменно волновали Кришномохана, и в большинстве своих трудов он обращается к социальным порокам, вытекающим из её существования. Так, в «Диалогах об индусской философии» он выдвигает положение об отсутствии изначального деления на касты и о возникновении деления из разнообразных занятий и склонностей людей [81: 44]. Кришномохану очевидно социальное, а не сакральное происхождение кастовой системы, и все брахманские претензии на доказательство обратного он неизменно высмеивает — от своей драмы «Гонимый» до поздних трудов.

В «Эссе об индусской касте» Кришномохан высмеял теорию происхождения кастовой системы от самого Брахмы во время творения мира и заявил, что эта теория специально сфабрикована брахманами для поддержания своего авторитета. В результате кастовая система ввергла огромные массы людей в состояние зависимости, невежества и деградации, из которых нет выхода. Кастовая система — главное препятствие для духовного, нравственного и социального развития индусов, поскольку, по мысли Кришномохана, она полностью противоречит духу прогресса и подходит только варварскому обществу. Кришномохан пишет:

Следствием (кастовой системы. — *T. C.*) стал всеобщий упадок интеллектуальной и духовной энергии, — не только в основной массе этой общины, но даже среди самого привилегированного класса. Образованность свелась к детскому легкомыслию, религия — к ритуальной чистоте, а брахмана, который мог бы прочесть и объяснить то, что написали его праотцы, редко встретишь в наших землях. Наши пандиты в настоящее время — это круг ленивых, суеверных и слабоумных людей, живущих в большинстве своём в общине, не внося совершенно никакого вклада в её благосостояние (цит. по: [134: 4—5]).

В жертву кастовой системе, таким образом, принесены и знание, и религия, и эта ситуация не может продолжаться далее, так как препятствует всякому прогрессу.

---

<sup>25</sup> Так, Нарайян Сешадри, обращённый в христианство в Бомбее, писал, что из-за кастовой системы очень мало индийцев, которые были бы подобны патриотам Греции и Рима, поскольку кастовая система уничтожает патриотизм и другие общественные чувства [173: 10].

Более того, Кришномохан указал на политические следствия существования кастовой системы, проявленные в упадке национального характера. Он продолжил мысль Раммохана Рая о недостатке патриотизма у жителей Индийского субконтинента: каста «ставит пределы единству и силе нации, противопоставляя касту касте и фрагментируя общество». Поэтому «народ, разделённый подобно индусам, никогда не поднимет головы против любой власти, которая опорочила свое имя. Мусульманское завоевание было естественным результатом такой национальной слабости» (цит. по: [173: 10]). Таким же образом стало возможно и британское завоевание.

В 1850-х гг. Кришномохан ещё не занял компромиссной позиции в отношении индуизма, и его вывод был однозначен и не предусматривал компромиссных решений: Индия сможет выйти на достойный уровень общественного развития, только если забудет об институте касты и примет — для своего блага — религию её теперешних властителей.

Подобные умозаключения могли понравиться только реформаторам и христианским миссионерам, но никак не ортодоксально настроенным индуистам, тем более брахманам. Последним ситуация виделась исключительно в свете представлений о Кали-юге, в которую происходят самые худшие изменения в кастовой системе, исчезает уважение к брахманам в связи с общим упадком дхармы; сама возможность возвышения и развития представителей низших каст была для ортодоксов свидетельством *упадка*. Напротив, Кришномохан Банерджи со своих «западнических» и христоцентрических позиций обозначил два социологически значимых момента. Первый — выведение кастовой системы из социального/мирского по характеру естественного разделения труда и тем самым её десакрализация, позволяющая анализировать её с рационально-научных позиций и не прислушиваться к брахманской её трактовке. Второй момент — указание на подвижный, изменчивый характер *любой* социальной структуры, в т. ч. кастовой. В свете теории исторического прогресса признаки упадка кастовой системы и особенно брахманской варны, справедливо обнаруженные Кришномоханом в современном ему обществе, а также изменения, проявившиеся уже в Средние века (см.: [9: 154—161 и далее]), можно было трактовать как преддверие становления иной социальной структуры, более свободной и открытой для интеллектуального и духовного развития человека, прежде всего для развития социально принижённых масс, не имевших каналов для вертикальной мобильности.

Социологическое измерение младобенгальской мысли оказалось необходимым компонентом становления и развития индийской социологии как дисциплины, вполне соотносимой с западной социологической мыслью. Её особенность состоит в постоянном взаимном стимулировании реформаторской практики теоретическими построениями и

наоборот, так как решение одних проблемных ситуаций открывало возможности увидеть другие, не менее серьёзные.

#### IV

В своей книге «Интеллектуал в Индии» Нирад Чоудхури обращает внимание на сходство ренессансных процессов в Индии XIX в. с европейской гуманистической традицией в создании культа лингвистики, литературы и философии, а также эстетического вкуса; при этом английский язык играл роль, подобную роли греческого и латыни в Европейском Ренессансе. Соответственно, возникла культура «образованных людей» (получивших образование западного типа) в отличие от «учёных людей», знавших санскрит, но не получивших английского образования [99: 21]. Всё это верно, но нельзя не заметить, что английское образование, равно как и английский язык и литература, пробуждали во многих представителях творческого меньшинства стремление изучать и развивать родной язык и литературу. Бенгальцы не были исключением.

«Мы перегружены необоснованными пристрастиями к западной литературе, пренебрегая своей собственной, — заявил Кришномохан Банерджи на первом же заседании Общества содействия распространению главных знаний. — ...В этой перегруженности есть и нежелание молодого поколения продолжать изучение восточных языков, *что справедливо заслуживает порицания* (курсив мой. — Т. С.)» [77: 11]. Развитие бенгальского языка было для младобенгальцев одним из неотъемлемых компонентов социокультурного возрождения народа, и в этом они наследовали, с одной стороны, трудам Уильяма Кэри и других миссионеров<sup>26</sup>, а с другой — филологическим занятиям Раммохана Рая, создавшего на английском и бенгали «Бенгальскую грамматику» (1826, 1832), бенгальские учебники для школ и внесшего немалый вклад в становление бенгальской прозы (см.: [59: 207—209; 152]).

Отметим, что Раммохан Рай, принимая во внимание современное ему состояние бенгальской разговорной речи (*чолит-бхаша*), анализировал прежде всего литературный язык (*шадху-бхаша*) и писал на нём, хотя и избегал санскритизмов, составных и неудобочитаемых слов.

---

<sup>26</sup> Ещё в 1818 г. газета миссионеров «Друг Индии» писала, что развитие местных языков существенно важно для духовного и нравственного развития народа: «Без тесного взаимодействия в языковом аспекте мало что можно сделать для усовершенствования любой страны, и идея создания этого общения посредством обучения массы народа новому языку (английскому. — Т. С.) если не полностью безнадёжна, то настолько далека от воплощения, что целые поколения должны уйти в прошлое, прежде чем можно будет ожидать какого-либо важного результата» (цит. по: [134: 54]).

Младобенгальцы, чьё мировоззрение формировалось в пространстве английского языка, осознали необходимость преодолеть существующую границу между разговорным и строгим литературным языком. Попытки осуществить это мы видим в бенгалоязычных статьях и изданиях дерозианцев периода 1830—1840 гг.

Поднимая проблемы образования, младобенгальцы говорят о состоянии родного языка и необходимости поощрять обучение на нём в школах. Гобиндочондро Бойшакх констатирует, что в бенгальских дистриктах редко можно встретить хорошее знание бенгальского языка — его смешивают с фарси, хиндустани и местными племенными диалектами [77: 123].

На одном из заседаний Общества Удайчондро Аддхью<sup>27</sup> выступил с лекцией «Предложения по надлежащему развитию родного языка». По его мнению, перед образованными элитами стоит задача передать подрастающим поколениям знания на бенгальском языке, который практически не служит образовательным целям. «Дети не получают образования посредством книг. Они учат простонародную разновидность этого языка в детстве от слуг», — говорит Аддхью [77: 25]. С одной стороны — разговорный, искажённый чолит-бхаша, с другой — высокие образцы бенгальской поэтической традиции (произведения Мукундорама Кобиконкона, Каширама Даша, Криттибаша Одджи, Бхаротчондро Рая и др.), которых никто не читает, хотя глубиной и благородством языка они могли бы послужить примером для иных бенгалоязычных авторов.

По мысли Удайчондро Аддхью, коренной причиной сложившейся ситуации стала необходимость для бенгальцев изучать язык завоевателей, — «с того момента, как с трона были свергнуты индусские монархи» [77: 25]. Чтобы служить англичанам, бенгальцы вынуждены изучать их язык, пренебрегая родной речью. Бесспорно, знание английского языка полезно и похвально, но знание своего языка необходимо, чтобы получить самые разные навыки и умения — от сельского хозяйства и индустрии до науки и литературы.

...Попытайтесь понять, что только когда народ нашей страны надлежащим образом будет знать язык своей страны, — тогда и только тогда он приобретёт умения, которые позволят ему стряхнуть существующее сейчас рабство и *стать хозяином своей собственной земли* (курсив мой. — Т. С.) [77: 27].

Во владении языком Аддхью видит важнейшее средство освобождения (политического и социального по сути) народа; поскольку сло-

---

<sup>27</sup> Гоутам Чоттопадхьяй относит Удайчондро Аддхью к ученикам Дерозио [77: 415], однако в различных версиях состава Академической ассоциации и «списках» учеников Дерозио его имя не встречается.



во — это не только канал приобретения знания; оно связано с механизмами мышления, а именно осознания и выражения идей и национальных чувств, пробуждения достоинства. Заметим также, что, несмотря на фразу «двери образования закрыты для бенгальских детей со времени свержения индусских монархов» — т. е. с периода мусульманского завоевания Бенгалии, Удайчондро Аддхьо говорит обо всём народе и как предшественник «лингвистического национализма» в Индии XX в.<sup>28</sup>, и как вестник пробуждения национального самосознания бенгальского народа.

Удайчондро Аддхьо предлагает перестроить существующую систему образования бенгальцев так, чтобы они могли начинать обстоятельное изучение бенгальского языка еще со школы; учителя должны иметь соответствующую подготовку, чтобы преподавать родной язык и предметы на нём; помимо этого требуется создать подходящие учебники и тексты для обучения детей. Очевидная элитарная направленность проекта (предложение изучать санскрит как основу бенгальского языка и привлекать брахманов к обучению молодёжи [77: 29, 30]), ориентированного главным образом на детей из состоятельных слоёв, уходит на второй план, когда Аддхьо говорит о необходимости построить бенгальскую образовательную систему по образцу английской, позволяющей «приобрести полезное знание, чтобы быть полезным обществу» и «стать специалистом и интеллектуалом» [77: 32]. Именно в направлениях, указанных в проекте Удайчондро Аддхьо, впоследствии развивались образовательные инициативы Ишшорчондро Биддешагора, Рабиндраната Тагора и других подвижников образования.

Филологические занятия полиглота Кришномохана Банерджи были достойным продолжением просветительских инициатив, касающихся языка и культуры. Он не был согласен с А. Даффом, желавшим продвижения знания и христианской веры через распространение английского языка, но вместе с тем не считал полностью справедливой точку зрения Раммохана Рая, отстаивавшего в письме Эмхерсту приоритет европейского образования перед классическим санскритским. «Подобно серампурским миссионерам, Кришномохан поощрял изучение бенгали и санскрита, так же как и английского, и сделал большой вклад в развитие санскрита и бенгали», — констатирует Т. В. Филипс<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Движение за формирование штатов Индии после 1947 г. по лингвистическому принципу было одним из серьёзных политических движений, которое продолжается и по настоящее время: в Республике Индии время от времени образуются новые штаты.

<sup>29</sup> Автор биографии К. Банерджи не учитывает, к сожалению, того обстоятельства, что в открытом Раммоханом Раем в 1825 г. учебном заведении — Ведантистском колледже углублённо изучали санскритскую литературу [102:

[134: 55]. В выступлении, посвящённом историческому познанию, Кришномохан говорил о необходимости «извлекать пользу из опыта прошлого», так как «невозможно размышлять над описанием событий жизни индивидов и наций, не усваивая важных уроков». Одним из таких уроков для него самого оказываются «похвальные усилия Цицерона» в обогащении его родного латинского языка, который был некогда «так же презираем его утонченными соотечественниками, как бенгали в наши дни» [77: 19]

Сурендронатх Банерджи говорил, что Кришномохан Банерджи писал на бенгали в то время, когда этот язык был презираемым диалектом, поскольку считал, что вернейший путь к национальному величию лежит через развитие национальной литературы [134: 56]. Бенгалоязычное наследие Кришномохана широко и разнообразно. Он издавал два журнала на бенгали, был первым бенгальцем, писавшим о христианстве на родном языке и читавшим на нём проповеди и одновременно освещавшим светские, научные вопросы истории, географии, геометрии, философии.

С 1846 г. по 1851 г. Кришномохан редактировал и публиковал «Бенгальскую энциклопедию» (бенг. «Биддакалпадрума», англ. «Encyclopaedia Bengalensis»). Эту энциклопедию задумал старший сын Уильяма Кэри Феликс и издал первый том, содержащий сведения о физиологии и анатомии человека (1819). Но ранняя смерть помешала ему реализовать замысел полностью, и лишь спустя 17 лет начинание Феликса Кэри взялся продолжить Кришномохан Банерджи. В «Бенгальскую энциклопедию» вошли переводы и пересказы исторических хроник, трактатов по геометрии и географии, эссе о морали и нравоучительные истории, а также избранные фрагменты трудов писателей Колледжа Форте-Уильяма [161: 184]. Энциклопедия послужила обогащению стиля и тематики бенгальской прозы и побудила бенгальцев к изучению западных наук и литературы на родном языке.

Кришномохан Банерджи изучал, переводил и публиковал санскритские священные тексты и литературные памятники, выходили его публикации со специальными комментариями для студентов университетов. Первые две *мандалы*<sup>30</sup> Ригведы он перевёл и издал с примечаниями, комментариями и вступительным эссе о значении исследования Вед. В 1851 г. Кришномохан издал собрание текстов пуран «Пурана Самграха» в оригинале, а для Азиатского общества Бенгалии подготовил и издал такие тексты, как «Маркандея-пурана» (1862) и «Нарада Панчаратра» (1865), включённые в серию «Bibliotheca Indica». В 1870 г. учёный перевёл на английский с санскрита «Брахма-

---

189—192]. Раммохан Рай, напомню, говорил, что английскому правительству нет нужды насаждать знание, и без того распространённое в Индии.

<sup>30</sup> М а н д а л ы — части Ригведы, или, дословно, «круги» гимнов.

сутру» с комментариями Шанкары. Читателям на Западе и в самой Индии представилась возможность сравнить философские идеи оригинала с идеями вышедшего в 1816 г. на бенгали «Краткого изложения веданты» Раммохана Рая, который предложил свой комментированный перевод «Брахма-сутры», приписываемой мудрецу Бадараяне (Вьясе) (см.: [154: i; 59: 74—78]). Для студентов, изучающих санскритскую литературу в университетах, Кришномохан издал «Род Рагху» («Рагхуванша»), «Рождение бога войны» («Кумарсамбхава») великого поэта V в. н. э. Калидасы. Филологические заслуги Кришномохана Банерджи признало не только Королевское Азиатское общество Великобритании и Ирландии, избрав его своим членом. Оксфордский университет предлагал учёному должность профессора санскрита, но этот вопрос не был урегулирован. Как бессменный экзаменатор и декан факультета изящных искусств Калькуттского университета Кришномохан Банерджи удостоился диплома почётного доктора.

Шукумар Шен справедливо заметил, что по сравнению с предшественниками стиль прозы Кришномохана Банерджи на бенгали «является замечательные усовершенствования», однако его обращение в христианство долго препятствовало росту популярности его работ. «Позже, когда слава Банерджи как учёного и оратора была признана, предубеждение против его работ исчезло» [161: 184].

Газета «The Bengalee» («Бенгалец»), издаваемая в то время Сурендронатхом Банерджи, в год смерти Кришномохана Банерджи (1885) писала: «Он действительно отринул веру отцов, но он не потерял ничего в том благоговении, которое индус инстинктивно чувствует в отношении древней литературы своей страны. Со времён обращения он почувствовал даже более глубокую преданность сфере санскритской учёности, и он жил, чтобы обогатить его своими исследованиями, которые в немалой степени послужили продвижению интереса к знанию» (цит. по: [134: 56]).

В своих просветительских воззрениях Кришномохан занимал промежуточную позицию — «не был ни англицистом, ни просто ориенталистом», как заметил Т. В. Филипс. Его взгляды на проблему соотношения западного и традиционного образования в Индии хорошо представлены в документе «Должное место восточной литературы в индийском академическом образовании», созданном в 1868 г. для «Общества Бетюна».

Кришномохан осознавал социальную исключительность и элитарность санскритского образования, которое, отсекая от интеллектуальной жизни так называемых непосвящённых, делает нормой узость мировоззрения и схоластические изыскания. Думается, что не последнюю роль в том, что учёный утвердился в таком мнении, играло не только его английское образование, но и, с одной стороны, наследие Раммохана Рая, с которым он был знаком, а с другой — общий духов-

ный импульс христианства, восходящий к евангельскому речению «есть последние, которые станут первыми» (Лк. 13: 30) и, соответственно, утвердивший право на познание Истины каждым человеком. Кришномохан считал жизненно необходимым освоение западного научного знания. Поэтому он возразил Джорджу Смиту, издателю «Друга Индии», считавшему, что Университет в Калькутте должен присоединить к себе колледжи, «в которых настоящая (true) наука, настоящая история и настоящая метафизика будут изучаться только на восточных языках вместе с изучением самих этих языков и литератур» [134: 57].

Кришномохан доказывает, что санскрит действительно требует филологического изучения ради сохранения древней поэзии, философии и усовершенствования родной речи (т. е. бенгали и других новоиндийских языков. — Т. С.), но только наряду «со свободным англоязычным обучением истории, наукам и чистой философии» [134: 57]. Молодёжь, по мысли Кришномохана, должна сочетать знание собственной литературы с обогащающим человеческий ум знанием европейской истории и наук. Поэты и философы Востока оставили ценнейшее наследие, требующее постоянного освоения, но недостаточное само по себе в системе целостного образования, получаемого в колледжах. «Следовательно, занятия математикой, естественной философией, историей и географией необходимы и могут осуществляться в настоящее время (!) на английском языке», — заключает Кришномохан [134: 58]. Учёный-филолог хорошо знал проблему, о которой говорил. Язык бенгали, и особенно санскрит и арабский, не были приспособлены к преподаванию научных дисциплин и тем более к научному исследованию. Кришномохан в процессе издания «Бенгальской энциклопедии» преодолевал ряд трудностей, желая как можно точнее донести смысл европейских научных терминов на одном из восточных языков, проза которого переживала период становления<sup>31</sup>. Поэтому английский язык в университете и колледже на данный момент видится учёному наиболее адекватным лингвистическим средством освоения европейской науки.

Нельзя не заметить, что статья «Должное место восточной литературы в индийском академическом образовании» почти текстуально воспроизводит некоторые мотивы письма Раммохана Рая к Эмхерсту. Кришномохан Банерджи и Джордж Смит продолжают спор ориенталистов и англицистов в лингвистической плоскости. Нельзя не признать, что наряду с художественной прозой и поэзией на родном языке

---

<sup>31</sup> Красноречив и другой пример: Кришномохан в одной из статей для журнала «Индийская древность» («Indian Antiquary». 1872) излагает правила точного перевода санскритских технических терминов на английский, дабы не утрачивать их точного смысла; ситуация трудности перевода существовала и с английского на бенгали — как, впрочем, при любом переводе.

должен развиваться язык современной науки, и в этом благие намерения Джорджа Смита оспорить трудно. Но для этого требуется время, когда речь идёт о новоиндийских языках. Когда же речь идёт о таком классическом языке «традиционного священнослужителя» (Е. Б. Рашковский), как санскрит, не имеющем хождения в качестве разговорного<sup>32</sup> и по значению в индийской культуре сравнимого со значением древнегреческого и латыни в истории и культуре Европы, возникает вопрос, волновавший ещё Раммохана Рая: имеет ли смысл затрачивать колоссальные усилия для адаптации научных терминов и выработки языка современной науки на санскрите — элитарном языке со сложной грамматикой? На мой взгляд, Кришномохан-филолог как никто другой увидел эту сложность — и в отношении санскрита, и — не менее — в отношении бенгали. Всею душой боля за развитие родного языка (точнее, новоиндийских языков), Кришномохан понимал, что становление языка современной науки на них займёт немалое время, поэтому английский жизненно необходим всем, кто обучается в современных университетах и колледжах. К тому же научное знание не будет стоять на месте, пока развиваются новоиндийские языки, английский же открывает индийцам широкие научные горизонты уже в настоящем. «Индийскому юношеству не должно быть отказано в doskonaльном знании истории, науки и юриспруденции, которым не может снабдить его Восточная литература» [134: 58]. Время подтвердило глубину мысли Кришномохана Банерджи: достижения индийских учёных конца XIX—начала XXI в. востребованы всей мировой наукой, индийские специалисты высококонкурентны на мировом рынке труда, а говорят они и издают свои труды преимущественно на английском языке.

Возражая Джорджу Смиту, Кришномохан Банерджи думал и о политико-правовой стороне дела: благодаря знанию английского и современному образованию индийцев перед ними должны открываться возможности участвовать в управлении Индией, занимать ведущие государственные должности. Как правило, британские власти аргументировали отказ в приёме на работу в управленческих структурах отсутствием надлежащей подготовки. Кришномохан подчеркнул, что в меморандуме Джорджа Смита предложено сохранять сложившееся положение, что неприемлемо. «Восточные люди желают, чтобы в администрации этой страны сочетались английские и восточные элементы, — пишет Кришномохан, — и мы также придерживаемся мнения, что в сфере образования должное место восточной литературы определится в его сочетании с английским образованием» [134: 59].

В главе о развитии индийской науки в 1840—1860-х гг. отступление о литературе Бенгалии этого времени может выглядеть как логи-

---

<sup>32</sup> Хотя Кришномохан и отмечает важность культивирования санскрита в поддержании «чистоты местных языков» [134: 58].

чески неоправданное, однако в контексте развития бенгальского литературного языка, а с ним и общей культуры Бенгальского Ренессанса, нельзя не остановиться на первом бенгальском романе, принадлежавшем перу Перичанда Митро.

Возглавляя Калькуттскую библиотеку и входя в младобенгальские общества, талантливый и энергичный Перичанд находился в гуще споров и исканий своих друзей и современников и проявлял свои литературные способности главным образом на ниве журналистики. Он не мог не задумываться о проблемах развития родного литературно-прозаического и поэтического языка, тем более что о них говорили и писали современники и единомышленники, а 1820—1850-е гг. были периодом его трудного становления. Бенгальские сатиры Бхобаничорона Бонддопаддхая, разоблачающие бенгальских нуворишей и их жён («Развлечения новых бабу» (бенг. «Нобобабу билаш» и «Нобобиби билаш»). 1825), бенгальские сатирические стихи Ишшорчондро Гупто, поэзия Майкла Модхушудона Дотто, прозаические опыты и переводы на бенгали Ишшорчондро Биддешагора и другие опыты в литературе на бенгали были почвой, на которой Перичанд Митро открыл в себе писателя-романиста.

«Перичанд осознавал, что санскритизированный бенгали Биддешагора не подходит для описания радостей и печалей простого человека. Поэтому он использовал сравнительно простой язык в своих произведениях, — пишет Ашит Бонддопаддхай. — Произведения, изначально предназначенные для полуобразованных женщин Бенгалии, принесли огромную пользу всей читающей публике. В рамках „чистого“ языка его стиль являлся замечательно гибким и живым и одновременно прекрасно выражал тончайшие аспекты жизни» [79: 64]. Для журнала «Машик потрика» Перичанд, скрывшись под псевдонимом «Текчанд Тхакур», написал знаменитый роман «Баловень богатого дома» («Алалер гхорер дулал». 1855—1857). А. Бонддопаддхай считает, что это было сделано ради того, чтобы свободно высмеивать социальные пороки и условности, хотя «никто не может запретить солнцу светить, и имя автора было сразу раскрыто» [79: 65]. Поскольку Перичанд и в художественной, и в публицистической, и в научной форме ставил целью содействие благосостоянию общества, то этими благородными устремлениями объясняются и достоинства, и недостатки его романа.

Литературоведы говорят о дидактическом характере «Баловня», продиктованном очевидным влиянием английского просветительского романа (см.: [42: 213; 68: 109; 79: 67]), о неестественной цельности натур героев, — они либо абсолютно честны, либо абсолютно порочны<sup>33</sup> [79: 67], и т. д. Но все единодушно признают, что роман стал яв-

<sup>33</sup> Здесь я вижу влияние устойчивой традиции индийской драматической эстетики, чётко разграничивающей «добрых» героев и «злодеев», ведущих се-

лением в бенгальской литературе. Оставляя тонкости литературоведческого анализа романа специалистам, отмечу важные для нашего повествования социальные и культурные смыслы.

Сюжет романа несложен. Купец Бабурам, по касте принадлежащий к брахманам-кулинам, нажил большое состояние благодаря смекалке и неразборчивости в средствах. По замечанию автора, он принадлежал к тому типу людей, для которых необходимость заплатить за что-либо наличными деньгами вызывала приступ лихорадки [68: 106]. Однако для поддержания своего статуса правоверного брахмана Бабурам выдал своих дочерей — едва они родились — за брахманов, странствующих по всей Бенгалии ради женитьбы за вознаграждение. Он совершенно не занимался воспитанием старшего сына Мотилала, тот не желал учиться, погряз в жестоких развлечениях, от которых страдают все окружающие — от слуг до учителей. Младший сын Бабурама, Рамлал, — полная противоположность брату, добрый, набожный, способный к состраданию человек, воспитанный мудрым учителем Барода-бабу. Перичанд Митро изначально задался целью показать «пагубные последствия неправильного воспитания детей» [68: 105], поэтому баловень Мотилал в ходе повествования превращается в порочного предводителя банды подобных ему бездельников, пользуясь безнаказанностью благодаря богатству своего отца. Мотилал грабит крестьян и бесчестит их жён. Затем он фабрикует ложное обвинение против родного отца, чтобы завладеть его деньгами (Бабурама спасает Барода-бабу). После смерти отца Мотилал выгоняет брата и мать из дома, проматывает состояние и скитается по Бенгалии. И лишь придя в священный город Бенарес (Варанаси), он раскаивается. Барода-бабу помогает Мотилалу помириться с братом.

Кажущаяся несложность сюжета не помешала Перичанду Митро реалистически отразить ситуацию столкновения разных миров — прежнего, с вековыми обычаями и установлениями, и нового, капиталистического, диктующего иные законы и образцы поведения, — и разных времён: традиционного и нового. В нравоучительной форме автор пытается обозначить ценности, которые необходимы в новых условиях для того, чтобы оставаться настоящими людьми. Правильное воспитание и гуманное просвещение, по мысли Перичанда, «лишь одно... в силах гармонически развить способность мыслить и чувствовать» [68: 106]. В судьбе купца Бабурама преломились развращающая власть богатства и власть ортодоксального индуизма с его антигуманными обычаями. Перичанд, по сути, даёт художественную картину пороков, обличаемых младобенгальцами — и не только ими — в пуб-

---

бя в строго предписанных сюжетом рамках, а также архетипическое для индийской ментальности стремление воздвигать перед собою олицетворение нравственного идеала.

лицистических и социологических работах. В столкновении двух миров человек, не усвоивший этических ценностей и неспособный контролировать свои потребности, может стать на одну доску с животным (Мотилал) или пострадать от последствий собственных неблагоприятных действий (Бабурам).

Но общий смысл романа глубже: лишь объединение рационального начала, явленного в новых социально-экономических отношениях, с наиболее здоровыми ценностными основаниями индийской религиозной традиции способно преодолеть противоречия «смены эпох» (Р. Тагор). А. Бонддопадхай считает, что Перичанд в романе стремится распространять идеализм «Брахмо Самаджа» художественными средствами [79: 67]; это вполне верное объяснение, но помимо этого в романе явлен итог духовной и интеллектуальной эволюции младобенгальцев.

«...В образе беспутного Мотилала, несомненно, сказались воспоминания автора о его младобенгальской юности, — считает С. Д. Серебряный. — Но, изобразив в неприглядном виде человека, оторвавшегося от „почвы“, Митро не пощадил и саму „почву“, показав многие неприглядные стороны индусского общества, прежде всего полигамию, так называемый кулинизм, бесправие женщин и др.» [45: 126]. Бесспорно, что Перичанд Митро критикует «отрыв от корней» и бездумное подражание Западу, захлестнувшее молодёжь из состоятельных бенгальских семей. Заметим, что и отцы их нередко имитировали образ жизни англичан, но когда дело доходило до решения вопросов, касающихся жизни и чести семьи, — вели себя как завзятые ортодоксы<sup>34</sup>. Это подражание было типично не только для 1830-х гг.<sup>35</sup> Так что Перичанд Митро показывал в романе типичные тенденции своей эпохи, а не вспоминал «грехи молодости». Скорее его мишенью оказывается иррациональное поведение человека, сбившегося с пути добродетели, и оно прекрасно оттеняется взвешенным и разумным поведением Рамлала и Барода-бабу. А за утрату добродетели сыном ответ-

<sup>34</sup> Р. Тагор в романе «Гора» (1910) в образе Кришнодоляла-бабу показывает, как подобные этому герою «англофилы» с возрастом превращались в ревностных индуистов, скрупулёзно соблюдающих все обряды и заботящихся о ритуальной чистоте.

<sup>35</sup> Брахмоист Раджнарайон Бошу через несколько лет после выхода романа П. Митро в 1861 г. даже предложил проект «Общества содействия росту национальных чувств», чтобы обратить к ценностям родной культуры и образа жизни англоизированных бенгальцев, которые «думали, говорили и даже видели сны на английском». Спустя 10 лет другой брахмоист-реформатор Кешобчондро Сен в Индийской Ассоциации реформ развернул целую кампанию против пьянства, уже в 1830-х гг. превратившуюся в социальное зло, а также издавал журнал «Вино — это яд» («Мод на гарал», редактор Шибонатх Шастри).



ствен отец — Бабурам-бабу, который всячески баловал своего наследника (ситуация, типичная для традиционной семьи индуса!), пустил на самотёк его воспитание и нравственное развитие, так как сам утратил ценностные ориентиры.

Роман Перичанда Митро, на мой взгляд, появился не только благодаря развитию языка и литературы, но и благодаря социологическим размышлениям младобенгальцев. Перед читателем — два поколения («отцы и дети») с двумя «идеальными типами» (М. Вебер) личности<sup>36</sup> в каждом — положительным и отрицательным. Бабурам — представитель бенгальской компрадорской буржуазии в её худших проявлениях: стяжатель и традиционалист в чистом виде; Барода-бабу — образованный представитель элит, руководствующийся духовными ценностями в жизни. В младшем поколении — сходная картина: невежественный беспутный прожигатель отцовского наследства и достойный представитель образованных интеллектуалов, с развитым чувством сострадания. Оптимистическое завершение романа — это проекция желания автора подчеркнуть, что будущее, равно как и настоящее поддержание человечности и этики в меняющемся обществе — за такими, как Барода-бабу и Рамлал.

Роман Перичанда Митро открыл новые возможности молодой бенгальской прозе: не просто осваивать разговорный язык (*чолит бхаши*), прежде нехарактерный для «высокого стиля» (*шадху-бхаши*), но говорить с читателем о насущных общественных проблемах и нравственных вопросах. Неудивительно, что журналу «Машик потрика» наследует литературно-публицистический журнал «Бонгодоршон» («Зеркало Бенгалии») писателя и общественного деятеля Бонкимчондро Чоттопадхья (1838—1894), автора бытовых и исторических романов и повестей, пронизанных гуманистическим смыслом. Бонкимчондро высоко оценил труд Перичанда Митро на ниве литературы:

Он был первым писателем, который, вместо того чтобы подражать английским и французским авторам, извлекал своё содержание из бесконечного разнообразия реальной жизни. Только одна его книга — «Алалер гхорер дулал» — достигла двух целей. Она будет занимать постоянное и бессмертное место. Лучшие произведения могут быть написаны после неё, или, возможно, будут написаны в будущем, но никакое произведение не послужило и не послужит больше бенгальской литературе таким образом, как это сделала она (цит. по: [150: 139]).

Младобенгальцы, несмотря на известную фрагментарность и многовекторность их усилий, вполне могут претендовать на то, чтобы их имена были в ряду основателей современной индийской науки, осо-

---

<sup>36</sup> Это не мешает автору наделять своих героев индивидуальным своеобразием [79: 67].

бенно в части социогуманитарного знания. Нередко историю индийской науки возводят к англичанам (!), занявшимся исследованием природы и общества огромного Индийского субконтинента. Но учёные эти были представителями европейского научного сообщества, поэтому начало истории индийской науки Нового времени корректнее связать со временем формирования *индийского* научного сообщества, которое, в свою очередь, начинается с появления в среде местного населения отдельных энтузиастов, изучающих избранные темы по собственной инициативе. Таковы младобенгальцы, о которых шла речь в этой главе. Из них немногие могут быть названы учёными в привычном смысле слова — только Кришномохан Банерджи в гуманитарной сфере и Радханатх Шикхдар в области точных наук отвечают этому имени в полной мере. Большинство младобенгальцев размышляют скорее о злободневных вопросах и темах, связанных — прямо или косвенно — с судьбой родины, но в ходе этих рационально-научных рассуждений, стиль которых сформирован благодаря усвоенному в Хинду колледже европейскому наследию и типу мышления, выходят к научно-теоретическим и практико-прикладным обобщениям, делающим их предтечами следующих поколений индийских учёных.

Синтез в образовании, освоение западных языков наряду с восточными, развитие науки и культуры — таковы первоочередные задачи, которые, по мысли младобенгальцев, должны быть решены безотлагательно — параллельно с социальными изменениями. По перспективной значимости это задачи, открывающие Индии пути интеграции в современный мир, — хотя в данный исторический период она не свободна и её народ не распоряжается своей судьбой.

## Глава VI

### ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ: ЛИБЕРАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Внешняя независимость невозможна без независимости внутренней: беспрекословное повиновение велениям внутреннего мира лишает человека способности сопротивляться несправедливостям властей в мире внешнем. Разум, который борется с внутренней неправдой, будет бороться и с внешним злом. Инертный же разум не может бороться ни с чем ни внутри, ни снаружи.

*Рабиндранат Тагор*  
«Раммохан Рай, паломник Индии» [66: xi, 313]

#### I

В умах «вестернизированных» и «радикальных» младобенгальцев, которых неизменно упрекали в непочтении к традиции и злонамеренном оскорблении ценностей и норм индуистской социальной системы, впервые зародился и стал формироваться светский политический патриотизм общеиндийского характера. Их западничество стало не просто формой обретения собственной идентичности, но и платформой, на которой развертывался политический гражданский/общеиндийский национализм.

Начиная с первых публикаций с критикой политики Ост-Индской компании в «Калейдоскопе» Дерозио и младобенгальских выступлений в 1830-х гг., о которых говорилось в предыдущих главах, ученики и последователи Дерозио занимают особую позицию, отличную от стереотипных установок основной массы социальных слоёв Бенгалии (преимущественно индусских), экономически и социально связанных с колониальной властью.

Для дерозианцев 1830-х гг. вполне справедливо замечание Нирмала Шинхо, считающего, что вопреки своим радикальным идеям они играют ту же роль, что и старшие либералы, «пытаясь через критику проделать брешь в стенах британской исключительности, чтобы утвердить права своих соотечественников и ответственность админи-

страции. Они сотрудничали со старшим поколением либералов и ортодоксальными лидерами в каждой агитационной кампании против Правительства, используя средства, которые характеризуют устремления этих элит в 1820-х гг., а именно — прессу, проведение публичных собраний и подачу петиций властям» [163: 319]. Однако, оставаясь в русле движений и средств, предложенных Раммоханом Раем в 1820-х гг., младобенгальцы в 1840-х гг. идут дальше, поднимая вопросы и развивая идеи, на которые либералы-землевладельцы не обращали внимания.

Дифференциация «умеренного» и «радикального» отношения к иностранному правлению в 1830—1840-х гг. стала общим контекстом, в котором формируется либеральный политический проект младобенгальцев. Различие очевидно для самих умеренных либералов. Прошоннокумар Тагор 9 февраля 1939 г., выступая на торжественном обеде, посвящённом свободе прессы, обозначил это расхождение в следующем пассаже.

Некоторые сочли возможным предположить, что благодаря распространению знания среди народов Индии связь между нею и Англией будет разорвана. Эти люди, говорю я, совершенно неправы, потому что если признательность является чувством, изначально присущим человеческой природе, и если образование и просвещение ведут к сохранению этого чувства, то как можно утверждать подобное, — ведь тогда Индия, обязанная Англии — стране-матери — неоплатным долгом благодарности за своё просвещение, докажет только, что она — неблагодарная дочь. Нет, напротив, образование и *предоставление народу Индии возможности осуществить политические привилегии у себя дома по отношению к англичанам* (курсив мой. — Т. С.) есть самый верный путь установления британского правления на самую твёрдую основу (цит. по: [90: 98—99]).

Для «умеренного» Прошоннокумара Тагора, выражающего не только свою точку зрения, но общий настрой, сохранение британской власти на неопределённый срок было вполне приемлемым при условии участия в политике — не народа как такового, а элит. Корни этого убеждения можно найти в трудах Раммохана Рая, для которого Англия была страной, где действует правовое государство с разделением властей и равноправием граждан, страной, способствующей развитию экономики, политико-правовой системы и социокультурной жизни Индии.

...Единственным курсом политики, который может обеспечить их (лояльных Англии слоёв населения. — Т. С.) поддержку любой формы правления, должно быть предоставление им возможности постепенного продвижения... *на ответственные и уважаемые государственные должности* (курсив мой. — Т. С.) [154: ii, 300].

В 1830-х гг. пределом мечтаний в политической сфере для бенгальских умеренных либералов было соучастие в управлении. Для

продвижения своих политических интересов они создавали организации, так или иначе обозначавшие эту цель. В 1838 г. при деятельном участии Дароканатха Тагора было основано Общество землевладельцев, в которое входили индийцы и европейцы всех вероисповеданий. Целью Общества было создание лояльной *оппозиции*, которая отстаивала бы интересы собственников земли и одновременно содействовала бы созданию более эффективной системы управления страной. Существовало Общество недолго: после кончины Дароканатха Тагора оно быстро пришло в упадок.

Умеренная оппозиция ставила эффективность управления в прямую зависимость от продвижения состоятельных индийцев на соответствующие должности в органах исполнительной и судебной власти. В документах, составленных Раммоханом Раем для британского парламента, этот вектор уже был: высокие посты должны быть доступны индийцам «либо в сотрудничестве, либо *отдельно от их британских собратьев-подданных* (курсив мой. — Т. С)» [154: ii, 268]. В статье с «говорящим» названием «О ненадёжности положения Британской Индийской Империи», опубликованной в «Реформаторе», Прошоннокумар Тагор писал, что хотя предшествующее мусульманское правление и было деспотическим, правители его никогда не обращались с подданными в пренебрежительной манере, характерной для британского правления. Для индусов не был закрыт доступ к высоким должностям ни при Акбаре, ни при Хайдаре Али. По мысли Прошоннокумара, опорой любого режима является прочная поддержка народа, и пренебрежительное отношение к индийцам стало компонентом ненадёжного положения британской власти [90: 99].

Очевидное отождествление интересов элит и низших социальных слоёв, которые, безусловно, пострадали и экономически, и социально от установления нового политико-экономического порядка в Индии, не помешало «умеренным» понять, что британцы могут рассчитывать на сохранение своих позиций в колонии только посредством постоянных и расширяющихся по масштабу уступок местному населению — разумеется, начиная с элит. Тем более что и возникавшие время от времени восстания и традиционные протестные движения<sup>1</sup> крестьян свидетельствовали косвенно о «ненадёжности» положения британцев в Индии — хотя урбанизированные интеллектуалы умеренного толка и не проявляли особого интереса к положению и бедствиям крестьянства.

Младобенгальцы примыкали к этой точке зрения, но шли дальше, с самого начала обращая внимание на положение народных масс —

---

<sup>1</sup> К ним можно отнести ваххабитское восстание бенгальских крестьян под предводительством Титу Мийана (1831), движение фараизитов в Бенгалии, возглавленное Хази Шариятуллой, не говоря уже о крестьянских выступлениях по всей Индии.

экономически, социально и политически принижённых и находящихся под двойным гнётом — традиционной и новой социальных систем. И в этом смысле младобенгальцы продолжают начинание Раммохана Рая по вектору, которого не заметили умеренные либералы. «Индии потребуется намного больше лет английского господства, чтобы она не смогла утратить многое из приобретённого, прежде чем она *потребуется вернуть свою политическую независимость* (курсив мой. — Т. С.)» [102: 386], — говорил Раммохан Рай (25 июля 1829 г.), осознавая, что и для реформ, и для революций необходимы условия, на создание которых по-своему работает британская власть. Поэтому младобенгальцы также требуют расширения политических прав индийцев, *учитывая* положение, в котором находится основная масса населения страны, и тем самым следуют императиву Раммохана Рая — первого индийца, заговорившего о бедствиях крестьян с представителями британской власти.

На общем фоне представлений об «отеческом» отношении британских владык к своим индийским подданным и безусловной благотворности британского правления для Индии критические пассажи младобенгальских статей выглядят как смелый прорыв к политической свободе, расцениваемой как необходимое условие развития.

Однако было бы не совсем корректно говорить, как это делает Готтам Чоттопадхьяй, что «все младобенгальцы были пламенными патриотами от первого до последнего». К. С. Бхаттачарджи говорит о неоднозначности настроений внутри самой группы младобенгальцев — среди них можно найти неоспоримые примеры «умеренных англофильских установок на сохранение связи Индии с Британией для её блага». Так, Даккхинаронджон Мукерджи говорит о себе, что он «ни в коей мере не враг ни британского правления, ни какого-либо другого правления, которое является честным и беспристрастным (курсив мой. — Т. С.)» (цит. по: [90: 117]); точно так же Рамгопал Гхош считал себя «другом всякого благотворного реформирования и в то же время сердечным и преданным другом Британского Верховенства в Индии, с горечью осуждающим любое событие, которое ослабляет узы, объединяющие Индию с народом и Правительством Великобритании» [90: 117—118]. Размышляя о содержании термина «патриотизм», К. С. Бхаттачарджи приходит к заключению, что если понимать под ним желание содействовать благосостоянию народа своей страны (а не желание защищать страну и её интересы от посягательства любой иностранной державы), то в целом члены «Молодой Бенгалии» были патриотами, и лишь постепенно мотив защиты страны от иностранного господства набирает силу в их трудах. Патриотизм такого рода характерен для развивающегося либерализма — как в социальном, так и в политическом аспектах. В этом смысле К. С. Бхаттачарджи называет Раммохана Рая и младобенгальцев либералами, осознавшими необходимость и

возможность прогресса, поэтому содействующими развитию народа своей страны и росту его благосостояния [90: 122—123]. Похожую мысль высказывает Нирмал Шинхо: «Они придали более чёткие очертания форме национальных чувств в стране посредством агитации против Правительства за расширение сферы прав. Они были патриотами соответственно стандартам своего времени, честно и даже страстно продвигающими национальные чувства посредством своего активного участия в преобразовательной деятельности» [163: 321].

Добавим, что либерализм в политической мысли младобенгальцев отличается замечательной взвешенностью позиции благодаря их развитому правосознанию: в продвижении своих идей, касающихся экономического и политического развития страны, они признают легитимным только конституционное действие через правовые институты; несправедливость существующей системы подвергается открытой и нелицеприятной для британцев критике, и в этой критике от противного формируется позитивный либеральный проект. При этом интересы основной массы населения уже не игнорируются, а становятся предметом специального размышления.

Со времени основания Общества содействия приобретению всеобщих знаний политические темы так или иначе звучали в контексте выступлений — касались ли они истории или современного состояния общества и его институтов. Были и сообщения на политические темы, как доклад Шьямачорона Дотто<sup>2</sup> «Обязанности человека как подданного государства и как члена общества». Молодой студент доказывал, что можно быть лояльным только в отношении хороших правителей, но никогда не быть верным тирану. Обязанностью каждого гражданина должно быть освобождение мира от тиранических монархов и свержение деспотических правительств [134: 61].

Платформой обсуждения политических вопросов в 1841 г. стало основанное Ишшорчондро Гупто общество «Дешохитойшони Шобха» («Общество заботящихся о благе родины») — патриотическая организация, которая была открыта для всех индийцев независимо от касты и вероисповедания и стремилась сотрудничать с английским Обществом Британской Индии<sup>3</sup>, дабы привлечь внимание британской общественности к проблемам Индии [89: 266].

---

<sup>2</sup> Шьямачорон Дотто — выпускник Калькутского медицинского колледжа; за блестящие результаты на экзаменах был премирован. Стал одним из выдающихся врачей своего времени [77: 414].

<sup>3</sup> Общество Британской Индии было основано в Лондоне в 1839 г. английскими либералами, выступавшими с гуманистических позиций и критиковавшими все формы рабства в британских колониях. Общество возглавил лорд Бругэм, секретарём стал Джордж Томпсон — правозащитник, пламенный сторонник отмены рабства, сотрудничавший с американскими аболицио-

Первое собрание общества «Дешохитойшони Шобха» 6 октября 1841 г. приняло решение основать англоязычный журнал для защиты прав местного населения и направить в британский парламент петицию с разоблачением фактов ущемления прав индийцев [89: 265—266]. Затем с речью выступил Шародапрошад Гхош<sup>4</sup>. Главным источником страданий и деградации, в которые ввергнуты индийцы, по его мнению, является отсутствие политической и гражданской свободы:

Политика наших сегодняшних правителей лишила нас блага политической свободы. Это факт, хорошо известный каждому, кто рассматривает их управление в его воздействиях на наше состояние... Управление делами верховного правительства этой страны несколько лет назад было вверено шести джентльменам, которые вошли в Совет Индии. Эти джентльмены устанавливают законы для управления миллионами (! — *T. C.*) человеческих существ, признанных подчинёнными Британской Власти, — не принимая во внимание их мнения о том, какова направленность этих законов, цель которых — способствовать их благосостоянию [89: 266—267].

В системе, где народу совершенно неизвестно, как принимаются решения, и сам он не принимает участия в разработке законов своей страны, развитие или деградация зависят от судьбы и от здравого смысла и либеральных склонностей очередного правителя. «Почему Уоррен Хейстингс правил нами железной рукой, а лорд Уильям Бентинк управлял нами в противоположной манере? Потому что первый был тираном, а последний — хорошим и мудрым правителем» [89: 267]. Личностный фактор оказывается, по мысли Шародапрошада Гхоша, решающим в судьбе многомиллионного народа. Другим фактором, препятствующим улучшению благосостояния, он называет своекорыстие британцев:

Наши сегодняшние правители возносят суеверное поклонение маммоне и не стыдятся принять любые меры, благодаря которым они могут обогатить себя и ввергнуть нас в ужасающую бедность [89: 269].

---

нистскими организациями. В Обществе активно критиковали политику Ост-Индской компании в Индии, считая, что англичане действуют там как торговцы и завоеватели, преследующие узкокорпоративные финансовые цели. Общество выступало за регулярное обсуждение индийских дел в Палате Общин британского парламента, за большее внимание британского народа к положению индийцев и контроль за действиями Правительства Компании.

<sup>4</sup> Гоугам Чоттопадхьяй говорит о нём как о «непосредственном ученике Дерозио, члене Академической ассоциации, который стал школьным учителем и был связан со всеми прогрессивными движениями» [77: 413; 89: 263]. Однако в других доступных мне источниках Ш. Гхош как ученик Дерозио не упоминается.



Шародапрошад Гхош показал, как пагубно различие интересов правителей-иностранцев и местного населения сказывается на общем состоянии последнего. Британцев не интересуют нужды и страдания подданных, которые не имеют возможности повлиять на изменение сложившейся ситуации, известной им изнутри. Особенно вопиющей она выглядит на фоне масштабной политической свободы, которая есть у народа Англии, — с тех пор как в Палате Общин представители разных групп населения участвуют в принятии законов об управлении делами нации. Оратор утверждает:

Из этого становится очевидным, что страна не может занять достойное положение на лестнице политического величия, если её народ никак не участвует в управлении, которое осуществляет правительство [89: 267—268].

Затем Шародапрошад Гхош призвал...» найти действенные и возможные в данной ситуации меры, чтобы изменить это плачевное положение<sup>5</sup>. «Во-первых, объединитесь в союз», — говорит Шародапрошад Гхош, считая, что единство представляет «великое основание, на котором может быть выстроена могучая фабрика гражданского и политического величия. Союз необходим для существования нации как политического тела так же, как и для сохранения жизни» [89: 270].

Здесь мы встречаемся с одним из первых в индийской мысли употреблением термина «нация» в европейском смысле «согражданства»<sup>6</sup>. Шародапрошад Гхош акцентирует европейские общегражданские ценности в применении к индийской реальности как императивный проект: процветание, гражданское величие, культурные и научные достижения возможны, по его убеждению, только при условии союза всех жителей страны на основе согражданства, не разделяющего людей по цвету кожи, вероисповеданию, касте и т. п., а также, разумеется, при условии общих политических прав.

Шародапрошад Гхош искусно иллюстрирует свои мысли примерами из всемирной истории: так, Древний Рим обязан своим быстрым взлётом времени, когда большая часть его граждан обладала политическими правами и привилегиями, а падение Рима началось с утраты массами гражданских свобод; афиняне и спартанцы победили персов

---

<sup>5</sup> Меры, предложенные Шародапрошадом Гхошем, были приняты как резолюция первого собрания «Дешохитойшони Шобхи».

<sup>6</sup> В английском языке термин nation — ‘народ’, ‘нация’, ‘государство’, ‘страна’ — многозначен. Заимствованные становящейся бенгальской и — шире — индийской политической мыслью, они трактовались по-разному: как нация-государство, как этнонация (в европейской мысли эти значения могли полностью или частично совпадать), но также как нация-религиозная община (см.: [46: 249—251]).

благодаря единству, духовной энергии и политической свободе; утратив единство, они начали деградировать [89: 268, 271].

«Во-вторых, любите свою страну. Иностранцы считают нас народом, лишённым патриотизма<sup>7</sup>. Насколько это уничтожающее обвинение обоснованно — я не берусь определять; но я желаю, чтобы мы смогли заставить наших обвинителей замолчать, представив им свободные (*liberal*) действия общественного (*public*) единства, — заявил Шародапрошад Гхош. — <...> Патриотизм абсолютно необходим, чтобы дать импульс союзу и направить его в надлежащее русло национальной пользы. Без патриотизма союз делается источником бед; с ним же возрастает добро, подобно тому как меч в руках разбойника опасен для общества, а в руках патриота — направлен на дело истины и справедливости» [89: 271—272]. Патриотическое действие — это *правовое* действие против «тирании и угнетения местного правительства нашей страны» через расширение действительного участия в управлении и содействие тем самым благу родины. Задачи, которые Шародапрошад Гхош предлагает решать обществу «Дешохитойшони Шобха», — *сотрудничать* с Обществом Британской Индии, заявившим о своей принципиальной позиции в отношении проблем индийцев, *развивать* местную индийскую прессу, где будут высказываться мнения и предложения о решении существующих проблем и разоблачаться злоупотребления властей, а также *предоставлять* британскому парламенту *информацию о злоупотреблениях*.

В речи Шародапрошада Гхоша отразился поворот к убеждению, что никто, кроме самих индийцев, не поможет обществу и стране в решении экономических, социальных, культурных и политических проблем, в преодолении социального кризиса, поскольку британцы заняты решением собственных вопросов. Доступ в управленческие структуры и участие во власти представляется им важнейшим методом преодоления социального кризиса.

Настрой младобенгальцев в 1840-х гг. я бы охарактеризовала как «либеральный патриотизм», в котором уравновешены готовность к сотрудничеству с британцами в решении животрепещущих вопросов *на равных* и последовательная независимая критика власти по любым направлениям её действий.

Реализация устремлений «Дешохитойшони Шобхи» началась с создания в апреле 1842 г. нового ежемесячного журнала «*Bengal Spectator*» («Бенгальский наблюдатель») на английском и бенгали. Издавать

---

<sup>7</sup> В своей записке для британского парламента «Индия, её границы и история» Раммохан Рай отмечал, что структуру социального и политического единства Индии постоянно ломали разнообразные касты и секты, что делало страну уязвимой со стороны иноземных завоевателей, и само понятие патриотизма в ней так и не возникло (см.: [154: i, 231]).

журнал было решено на собрании в доме Кришномохана Банерджи. Рамгопал Гхош говорил, что этот орган необходим не только для того, чтобы «поддержать дух поиска в образованных слоях местного населения ... и обсуждать такие вопросы, как женское образование, повторное замужество индусских вдов и прочее», но также затрагивать экономические и политические темы [77: xliii]. Журнал стал рупором Общества содействия приобретению всеобщих знаний и «Дешохитойшони Шобхи», в которых всё чаще обсуждались политические вопросы. «У него как прогрессивного издания была короткая, но плодотворная жизнь, — сообщает Н. С. Бос. — Впрочем, краткий период издания — не редкость среди бенгальских газет и журналов XIX в., но это не снижает их ценности как особых вех в истории индийской прессы и общественного сознания просвещённых слоёв. Каждое из таких изданий, равно как и его публикации, замечательно иллюстрируют рост либеральных настроений, без которых вряд ли стало бы возможным создание в 1885 г. Индийского национального конгресса» [94: 314].

В журнале «Bengal Spectator» Тарачанд Чокроборти в серии статей выстроил должную теоретическую модель политической системы. Под влиянием теории общественного договора Локка он описывает происхождение государства из делегирования народом власти особому органу во имя «защиты прав, предотвращения несправедливости и, соответственно, содействия счастью» и приходит к заключению, что из этого следует обязанность правительства «считать образование для народа, которым он управляет, частью своих обязанностей» («Bengal Spectator». 1843. January) (цит. по: [90: 129]). Если правительство по самому характеру своего происхождения призвано содействовать общественному благу, то, по мысли Тарачанда Чокроборти, оно должно не просто исполнять такие важные функции, как сбор налогов, охрана порядка с помощью полиции и суда, но «направить своё внимание на распространение здорового и полезного знания среди подрастающего поколения своих подданных». Подобно многим своим единомышленникам, Тарачанд Чокроборти педантично и упорно говорит британцам, *каким должно быть их правление*, если они действительно, а не только на словах заявляют о его достоинствах и стремятся его сохранить:

Общее просвещение народа, вне сомнения, есть *лучшая гарантия доброго управления*. Поскольку оно предотвращает совершение преступлений, содействует сохранению мира и способствует интересам коммерции, оно усиливает ресурсы управления [90: 129].

Другим шагом, предпринятым обществом «Дешохитойшони Шобха» и Обществом содействия приобретению всеобщих знаний, было установление контакта с английским Обществом Британской Индии. Миссия эта была поручена Дароканатху Тагору, который в 1841 г. отправился в Европу.

В Лондоне Дароканатх Тагор познакомился с главой Общества лордом Бругэммом, который в свою очередь познакомил его с Джорджем Томпсоном. Дароканатх пригласил Томпсона в Индию от имени уполномочивших его обществ. «Общество Британской Индии требовало... трансформации системы государственного налогообложения, которое, как говорилось, „сделало Правительство (Ост-Индской компании. — *T. C.*) единственным (universal) землевладельцем“, — пишет Бхабани Бхаттачарья, — тем не менее самая значительная работа Джорджа Томпсона была сделана не на митингах, которые он организовывал в английских городах, а на собраниях интеллектуалов Калькутты» [91: 27].

В конце 1842 г. Дж. Томпсон вместе с Дароканатхом Тагором приехал в Индию. Его красноречие буквально электризовало аудиторию, а идеи и предложения встречали горячее сочувствие. В домах видных бенгальцев, на собраниях в Таун-Холле Томпсон своими прочувствованными обращениями к аудитории словно освежал идеи Генри Дерозо, и неудивительно, что самую большую симпатию английский правозащитник вызвал у младобенгальцев — Рамгопала Гхоша, Рошикришно Маллика, Даккхинонджона Мукерджи, Перичанда Митро, Кришномохана Банерджи, Тарачанда Чокроборти и других. 11 января 1842 г. Дж. Томпсон по приглашению Рамгопала Гхоша впервые встретился с членами Общества содействия приобретению всеобщих знаний. «Такой миссионер никогда прежде не появлялся в Индии», — со скрытым торжеством писал в «*Bengal Spectator*» один из авторов (*Bengal Spectator*. 1843. 1 March) [89: 188]. Опубликовано в газете обращение Томпсона было исполнено дружеских непредубеждённых чувств к индийцам. В комментариях «*Bengal Spectator*» подчёркивалось, что англичанин приехал как друг, брат и соотечественник, чтобы совершенствовать свои познания обо всех сторонах жизни в Индии и её проблемах и рассказать о них на родине.

За первым собранием последовал целый ряд встреч Томпсона с младобенгальцами — на частных приёмах и специальных собраниях, где постепенно формировалась идея основания политической организации. В своих выступлениях Томпсон проводил мысль, что целью образованных и прогрессивно мыслящих индийцев должно стать содействие благосостоянию страны и счастью её населения, причём это цель общенациональная, патриотическая. Для достижения цели необходимы объединённые усилия всех индийцев, принадлежащих к разным классам, — независимо от возраста, вероисповедания, касты, обстоятельств, имущественного статуса (*Bengal Spectator*. 1843. 8 March) [89: 197—198]. Святая цель требует чистых средств — правовых методов действия в рамках существующих законов. Томпсон считал, что прежде всего необходимо тщательное изучение истинного положения вещей, сбор и систематизация информации и предоставление этой ин-

формации правительству Индии и народу Англии. Образование и наука, распространение знаний должны быть направлены на патриотические цели, на служение тем слоям населения, которые находятся в ущемлённом и угнетённом положении [89: 192, 194].

О делах, истории и проблемах Индии пишут главным образом иностранцы; её правители также иностранцы, но, по убеждению Томпсона, такое положение дел необходимо исправлять. Сами индийцы должны изучать и знать историю своей страны, равно как и историю других стран, Англии, изучать властные структуры, экономику, систему налогообложения, проблемы крестьянства, отправление правосудия и т. д., чтобы понимать главные нужды своей страны, распознавать, что подлежит немедленной коррекции, а что — постепенному совершенствованию [89: 200—202]. Разумеется, англичанин Дж. Томпсон не мог не считать правление Ост-Индской компании в Индии более «мягким», чем политику прежних властителей, но его взгляды позволяли ему признать отрицательные стороны новой власти — стремление удовлетворять эгоистическую жажду богатства и увеличивать подвластные ей территории, а также слепоту в отношении проблем подданных. Но выход из существующего положения вещей Томпсон видел лишь в том, что Англии необходимо осознать свои обязанности перед колониями и лучше исполнять их [89: 215, 190]. В этом не последнюю роль должна играть общественная активность подданных, которые доводят до сведения властей все проблемы, случаи нарушения законности и свои предложения по коррекции негативных явлений.

Сами младобенгалцы в ответных выступлениях и беседах с Томпсоном подтверждали его размышления и говорили о разных аспектах британской политики в Индии. Наибольшие нарекания вызывали система налогообложения, несправедливости судопроизводства и полиции [89: 193, 203, 212, 221]. Гьянендромохан Тагор прочитал свою работу о злоупотреблениях в системе *заминдари* и их последствиях. Даккхинаронджон Мукерджи сравнил состояние *райятов* (крестьян) при индусском, мусульманском и британском правлении, показав, что местные правительства признавали частное право индивидуума на землю, а британцы превратили заминдаров, которые являются *сборщиками налога*, в *собственников* обширных поместий, что было большой ошибкой: права подавляющего большинства людей были принесены этим действием в жертву [89: 112, 221—222]. В другом своём выступлении Даккхинаронджон признал порочной практику использования грубых и оскорбительных эпитетов по отношению к народу Индии — практику несправедливую и несвойственную христианам [89: 213].

Даккхинаронджон Мукерджи был активным участником встреч с Томпсоном, признавая необходимость преодоления существующего безразличного отношения власти к интересам народа, но наряду с этим доказывая важность сотрудничества со всеми британцами, кото-

рым небезразличны судьбы индийцев. Вместе с Рамгопалом Гхошем 30 января 1843 г. Даккхинаронджон предложил создать общество для сотрудничества с Правительством Индии и — с друзьями Индии в Англии, чтобы конституционными мерами действовать во имя улучшения состояния Индостана [89: 195—196].

Вскоре — 8 февраля 1843 г. — Даккхинаронджон Мукерджи оказался главным действующим лицом собрания Общества содействия приобретению всеобщих знаний в зале Санскритского колледжа, которое Г. Чоттопадхьяй считает особой вехой в истории социального и политического пробуждения в Бенгалии первой половины XIX в. [77: xliii]. Это знаменательное собрание показало, что расчёты Дж. Томпсона и младобенгальцев на равноправное сотрудничество с британской властью и лояльную оппозицию, берущую на себя обязанность критиковать действия Правительства и сложившуюся политико-правовую систему, носят на данный момент проективный характер. Для реализации этого проекта требуется ответная готовность британской власти к такому сотрудничеству с народом колонии.

Даккхинаронджон Мукерджи выступил с докладом «Современное состояние уголовного правосудия и полиции Ост-Индской компании в Бенгальском президентстве». Свои размышления он начал с того, что в истоках своих все общества существуют в виде первозданных общин, в которых все рождены и сотворены равными; каждый человек наслаждается естественным равенством и совершенной свободой. Но разрушение этого равенства в Индии брахманским священством стало главной причиной деградации страны.

Они посеяли семена разделения, вражды, беспорядка и анархии, повредив объединённым и сконцентрированным интересам сообщества разделением и дисгармонией элементов, вызвавших соперничество кланов и враждебность религиозного сектантства. Их добычей наша страна стала в ходе смены одной эры другой (цит. по: [150: 131]).

По мысли Даккхинаронджона, эта трансформация обернулась пренебрежением к человеческому разуму, невежеством и попранием прав людей. Просветительские идеи о естественных правах человека в сочетании с теорией общественного договора, воспринятые Даккхинаронджоном, привели его к заключению, что органы государственного управления были созданы, чтобы разработать для всех законы, предусматривающие правила и ограничения, обеспечивающие восстановление и сохранение естественных прав людей. Поэтому «никакое правительство не может быть прочным — даже самое деспотическое, — если оно не направляет большую часть своей власти (authority) на охрану несчастных и нуждающихся за счёт богатых и сильных. Таким образом, с самого начала социального развития, как уже признано, все правительства были обязаны... равно осуществлять правосудие для своих подданных» (цит. по: [150: 131]).

Идея равной справедливости по отношению к разным слоям общества у Даккхинаронджона, таким образом, осуществима через перераспределение социальной состоятельности и силы в пользу менее состоятельных и социально слабых слоёв благодаря действию социально-политического механизма. «Максима, на которой мы настаиваем, — а именно: правительства существуют ради блага множества (людей. — *T. C.*), а не немногих, — является всеобщей» (цит. по: [90: 129]); именно этой максимы Даккхинаронджон не увидел в действиях британцев в Индии.

Исходное положение о равной справедливости и беспристрастном праве, которыми руководствуются цивилизованные правительства, стало теоретическим обоснованием критики Даккхинаронджона. Орбиндо Поддар считает, что в этот период жизни Д. Мукерджи был исключительно радикален в своих политических взглядах, особенно если учитывать его представления о «первобытном коммунизме» [150: 131]. На наш взгляд, Даккхинаронджон Мукерджи не более радикален, чем Раммохан Рай, который размышлял о деспотических и просвещённых правителях, равенстве прав и рациональном устройстве политической системы (демократии) в своих трудах о свободе прессы, а также о негативном влиянии брахманов на религиозную жизнь индийцев. Подобно Раммохану Раю, Даккхинаронджон строит свою критику от должного и не видит альтернативы конституционно-правовым средствам решения проблем <sup>8</sup>:

Неопрровержимо, что если все наши леса и горы были бы населены и превратились в города и деревни, что если бы страна управлялась согласно свободной и благородной политике, то стало бы очевидно, что благодаря внутренним ресурсам Индии, столь обширным и богатым, возможно было бы предоставить её жителям обширные средства для обеспечения своего комфорта (цит. по: [150: 131]).

Затем Даккхинаронджон обратился к современному состоянию Индии и сказал, что все колонизаторы правят подчинёнными нациями «ради удовлетворения своей любви к золоту и, к несчастью, редко движимы филантропическим желанием содействовать продвижению благосостояния местного населения» (цит. по: [150: 132]). Резкий разрыв между должным (как его видят Даккхинаронджон и дерозианцы) и сущим оказывается коренной проблемой политической системы, существующей в Индии. Казалось бы, с приходом британской власти сложились условия для совершенствования системы правосудия и полицейской администрации на благо народа, но это так и не было сде-

---

<sup>8</sup> Отсутствие «радикализма» в представлениях о цели и средствах у Даккхинаронджона Мукерджи подтверждает неприятие им событий Сипайского восстания 1857—1859 гг. и сочувствие мерам англичан по его подавлению.

лано. В судах царят злоупотребления, существующие законы повсеместно нарушаются, и не существует эффективного механизма пресечения этой коррупции. «Суд настолько коррумпирован, что слабейшие и беднейшие стороны неизменно оказываются проигравшими», не говоря уже о полицейском произволе в дистриктах Бенгалии [77: 289—291].

Далее Даккхинаронджон Мукерджи стал рассматривать причины прихода британцев в Индию, но в этот момент глава Хинду колледжа Д. Л. Ричардсон, вскочив со своего места, прервал докладчика и стал говорить об успехах просвещения среди местного населения, сожалея, что юные бенгальцы неправильно воспользовались его плодами. Эссе Даккхинаронджона, выдержанное в изящном английском стиле и содержащее много информации, по убеждению Ричардсона, обесценено его «тоном и духом, в котором автор выражает свои чувства, равно как и заключениями, к которым он приходит» [77: 392]. Ричардсона возмутила критика злоупотреблений и пороков британских властей, поскольку «пороки существуют даже в самых лучших формах правления», тогда как автору следовало обратить внимание на благотворные результаты деятельности правительства — распространение образования, безопасность и порядок. «Вместо этого эссе содержит перечисление пороков нашей администрации и серьёзное осуждение Правительства, при котором они (индийцы. — *Т. С.*) живут» [77: 393]. Поэтому Ричардсон не может позволить, чтобы зал Хинду колледжа, существующего при поддержке Правительства во имя улучшения духовного состояния населения Индии, превратился в притон изменников (*курсив мой. — Т. С.*) [77: 394].

Итак, в обнародовании информации о злоупотреблениях, которую двенадцать лет назад Раммохан Рай представил к сведению Избранного комитета британского парламента (см.: [59: гл. VII]), Ричардсон увидел разрушение образа британцев-благотетелей Индии, тщательно культивировавшегося властями Компании. Он даже сделал показательную во многих смыслах оговорку:

Правительству известно, что повсеместное распространение образования и учёности среди населения Индии будет губительно для существования его власти (*курсив мой. — Т. С.*), но, зная об этом, оно до сих пор делает всё от него зависящее, чтобы помочь делу образования, чтобы впоследствии народ был способен к самоуправлению [77: 392—393].

К такому заключению нельзя было не прийти после трудов и выступлений Раммохана Рая в парламенте, после взлёта интеллектуальной активности младобенгальцев, грезивших о свободе Индии, после выступления более умеренных интеллектуалов, которые, признавая благотворность британского правления, время от времени предлагали «подправить» ту или иную сферу и расширить участие индийцев во



властных структурах. Понимая это, Ричардсон сделал отчаянную попытку переключить внимание аудитории, «сохранить лицо» своего правительства, представив его по меньшей мере как лучшего сторонника распространения образования в Индии.

Председатель собрания Тарачанд Чокроборти указал Ричардсону на то, что он, по сути, оскорбил Общество, поскольку собрания проводятся в зале Колледжа не с его личного одобрения, но с согласия Комитета, а сам он не является членом Общества и поэтому не имеет права прерывать докладчика [77: 394]. «Это замечательный пример здорового духа независимости, которым вдохновлялись студенты Хинду колледжа, — пишет об этом случае Р. Ч. Маджумдар, — и вряд ли похожие обоснованные слова протеста могли быть произнесены где-либо ещё на академическом собрании в колледже против его главы» [138: 42].

Даккхинаронджон продолжил выступление опровержением протестов Ричардсона. Во-первых, все индийцы признательны правительству за его мероприятия по установлению безопасности и законности и по распространению образования, но отмечать нарушения и злоупотребления — не значит проявлять нелояльность. Так, младобенгалец подчеркнул, что Ричардсон *сам и намеренно перевёл обсуждаемую тему в политическую плоскость*. Во-вторых, «в современных условиях молчание само по себе будет являться нелояльностью, так как все указанные пороки обязательно обернутся предельным отчуждением в сердцах народа, в то время как свободное обсуждение и бесстрашное разоблачение будет сохранять эту страну для британцев посредством установления для индийцев всех классов справедливости» [77: 396—397]. Наконец, не измена, а истинная лояльность состоит в том, чтобы указать на просчёты и преступления — из соображений ответственности за свою страну. Тем более что эти преступления не совершали те, кто на них указал [77: 398].

Участники собрания единодушно поддержали и докладчика, и председателя Тарачанда Чокроборти и решили найти другое, более подходящее для заседаний место.

В выступлении Даккхинаронджона Мукерджи обозначились важнейшие смыслы политической философии либерального патриотизма младобенгальцев. Правительство и его органы управления рассматриваются как институт поддержания справедливости и соблюдения прав граждан/подданных на достойную жизнь — институт, имеющий универсальное значение и для свободных, и для подчинённых народов колоний. Соответственно, каждое правительство, озабоченное стабильностью своего положения, должно заботиться в первую очередь о благе населения страны, руководствуясь принципами равенства прав и справедливости. Эта европогенная модель идеального правления, со своими достоинствами (законностью, безопасностью, развитием обра-

зования), приложенная к реальной практике британцев в Индии, обнажает её пороки, происходящие из нарушения общих должных принципов.

К тому же Даккхинаронджон Мукерджи неявно обозначил способность Индии благодаря своим ресурсам обеспечить благосостояние населения своими силами; по сути — *независимо* от Британии, чем отчасти обесценил представление о безусловной позитивности любых британских властных воздействий для народа Индийского субконтинента. Но младобенгалец обосновал необходимость конструктивного взаимодействия населения с британским правительством Ост-Индской компании — оно неизбежно для последнего, если требуется предотвратить недовольство населения и — в перспективе — утрату политической власти. Если власть считает себя справедливой, она обязана не только выслушивать критику своих действий, но и корректировать их соответственно конструктивным предложениям лояльных граждан. В этом, на мой взгляд, отчасти содержится предпосылка формирования будущих идеалов гандистской сатьяграхи, в контексте которой, по мысли Е. Б. Рашковского, «политический противник мыслится не как противник в собственном смысле слова (т. е. не как враг), но скорее как некий трудный контрагент, с которым нужно добиться какого-то соглашения; стало быть, он не может быть уничтожен, растоптан и т. п.» [35: 103].

Младобенгальцы признали в Другом — правителе-британце — достойного политического контрагента ранее, чем властные структуры Британии стали допускать со своей стороны такое же признание индийцев. Именно властные структуры, так как активисты гражданского общества (Томпсон, Бругэм и многие другие) уже признали достоинство представителей творческого меньшинства.

Пламенные речи Томпсона артикулировали мысли младобенгальцев о создании организации политического характера. На собраниях января—апреля 1843 г. было решено создать Бенгальское общество Британской Индии. Учредительное собрание состоялось 30 апреля 1843 г.

Целью своей Общество заявило «сбор и распространение информации относительно актуального состояния народа Британской Индии, Законов, Институтов и Ресурсов страны и использование этих и других средств мирного и правового характера для содействия благосостоянию и распространению справедливости и отстаивания интересов всех классов наших сограждан» (Bengal Spectator. 1843. 25 April) [89: 224—225]. Несмотря на объявленную лояльность правительству, правило № 7 Устава гласило:

Общество в лице своего Комитета будет готовить и представлять Правительству заявления, памятные документы и петиции *для разоблачения обид и принятия реформаторских мер* (курсив мой. — Т. С.) (Bengal Spectator. 17 May, 1843) [89: 226].

В Комитет вошли ведущие младобенгальцы Общества содействия приобретению всеобщих знаний — Тарачанд Чокроборти, Гобиндо-чондро Шен, Даккхинаронджон Мукерджи, Кришномохан Банерджи, казначеем стал Рамгопал Гхош, секретарём — Перичанд Митро, а президентом единодушно избрали Дж. Томпсона. Основание такого Общества, как справедливо замечает Бхабани Бхаттачарья, не противоречило желаниям правительства, а речи Томпсона не содержали никаких поразительных политических идей. «Он никогда не предлагал никаких далеко идущих структурных изменений в администрации, — пишет историк. — Его успех обеспечен поднимающимся энтузиазмом и его направленностью в политическое русло. Он сделал совсем мало» [91: 28, 29].

Бенгальское общество Британской Индии долго не просуществовало; упадок его начался вскоре после основания. Однако сам факт возникновения подобного Общества пробудил в умах бенгальских элит интерес к политике, а идея заботы о благосостоянии всей страны и всех её жителей говорит о становлении политического национализма на всеиндийской основе, объединяющего все касты и вероисповедания и берущего начало уже в трудах Раммохана Рая и младобенгальцев [138: 77].

На волне этого энтузиазма, вызванного визитом Томпсона, 18 апреля 1843 г. младобенгальцы провели в Таун Холле собрание, на котором было составлено прошение в Совет директоров Компании о необходимости открыть индийцам доступ в Гражданскую службу Правительства. Тема эта, как отмечают многие исследователи деятельности «Молодой Бенгалии», особенно характерна для их политической программы. На собрании Бенгальского общества Британской Индии 6 июля 1843 г. была принята выдвинутая Тарачандом Чокроборти резолюция. Она гласила:

...Сохранение закрытого характера Гражданской службы рассчитано на продвижение некоей клановости, которая обычно притупляет справедливость даже к членам своего собственного ближнего круга и таким образом разрушает усилия местного населения, ищущего разоблачения обид, к которым они могли бы добавить... подавление распространения талантов и гениев среди различных классов и препятствование тому, чтобы трудолюбие, качества, таланты и характер были надлежащим образом приумножены (цит. по: [90: 126]).

Ключевым требованием был открытый доступ к замещению должностей на конкурсной основе, чтобы повысить эффективность её работы. Так что пожелания Дж. Томпсона были истолкованы более глубоко, нежели это устраивало власти: служить благу Индии означало иметь доступ к управлению страной; для начала — в Гражданской службе.

Есть в процитированной выше резолюции другая важная тема: раскрепощение созидательной энергии населения («различных клас-

сов») Индии. Младобенгальцы думают не только об образованных элитах, но — в перспективе — о политическом и социальном развитии всего населения. Поэтому если сопоставить резолюцию о доступе в Гражданскую службу, предложенную Тарачандом Чокроборти, и его же публикации, где проводится мысль о том, что развитие образования и просвещение народа должно быть вменено в обязанность правительству, то выяснится, что всё это — части общего либерального проекта, которые могут быть представлены как взаимосвязанные шаги. На данный момент (1840) в Индии уже имеется класс, образованные представители которого могли бы внести достойный вклад в совершенствование управления страной наравне с британцами, остаётся только предоставить ему возможность проявить свои качества. Получив долю в управлении, этот класс, в свою очередь, получит возможность продвигать дело просвещения местного населения и расширять радиус действия системы образования. Доступ к образованию для более широких слоёв откроет новые таланты, следствием чего станет не только усовершенствование системы управления и укрепление существующего правления, но также социальное развитие.

На первый взгляд, в этих построениях видны идеи Т. Б. Маколея, делавшего ставку на просвещение народа через деятельность местных европейски образованных элит. Но британский политик видел в элитах посредника между властью и массами, а сами представители бенгальских элит пришли к заключению, что для успеха просвещения требуются не только интеллектуальные усилия, не только частные инициативы энтузиастов, основывающих школы и колледжи, но также управленческие ресурсы, доступ к которым для индийцев закрыт. Имеющихся механизмов воздействия на британское правительство — петиций, выступлений в прессе, собраний, которые принимают резолюции, — явно недостаточно. Нужны механизмы *взаимодействия*, которые работают при решении различных вопросов. И первый из них — открытый доступ индийцев в Индийскую Гражданскую службу.

## II

В критических выступлениях о политической практике Правительства Компании немалое место заняли экономические и правовые вопросы, касающиеся жизни народа, преимущественно сельского населения. Являясь частью городской элиты, младобенгальцы, по мысли К. С. Бхаттачарджи, были невнимательны к реальному положению крестьянских масс Бенгалии, хотя и были заинтересованы в их социальном и материальном развитии. «Но этот интерес был отчасти косвенным, и эту цель они преследовали только извне и не связывали себя с этими массами», — заключает учёный [90: 117]. За эту позицию бенгальских либералов (и первых среди них — младобенгальцев!) ак-

тивно критиковали учёные-марксисты и сторонники марксистского социологического подхода. Так, Шушобхан Шоркар считал, что образованные элиты не смогли понять эксплуататорского характера иностранного правления Британии, ориентированной на немедленную прибыль и выгоду. Между тем выше было приведено немало цитат из работ младобенгальцев, опровергающих это утверждение. На мой взгляд, здесь требуется более тонкое объяснение, которое показывает заслугу младобенгальцев, а не ищет задним числом то, что они не сделали или не поняли.

Г. С. Померанц в одной из работ о роли интеллигенции в современном мире и в истории говорит, с одной стороны, об образованной части общества, «в которой совершается духовное развитие, в которой рушатся старые ценности и возникают новые, в которой делается очередной шаг от зверя к Богу» [28: 112], а с другой — об архаическом, патриархальном состоянии, в котором пребывает народ, пока не втянут в историю. «Взбаламученный, взбунтовавшийся народ теряет свою душу, становится массой, глиной в руках бесов. „Не приведи Бог увидеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный“», — напоминает философ слова А. С. Пушкина. Вопрос заключается в том, какую модель взаимодействия с народом избирает интеллигенция: «модель излучения», т. е. сдвиги к лучшему, процесс расширения интеллигентности, или «модель сужения» (грехопадения), приводящую к несвободе, рабству, фашизму [28: 114—115]. Соответственно, интеллигенты могут либо просвещать массы, либо пробуждать в них воинственность. И невозможно не согласиться с Г. С. Померанцем в том, что страны, в которых интеллигенция следует первой модели взаимодействия с массами, составляют счастливые исключения в истории [28: 122—123].

Либеральные младобенгальцы как раз и представляют, по моему глубокому убеждению, эту модель и вектор расширения интеллигентности в общественной мысли Бенгальского Возрождения, к тому же в такой сложной сфере, чреватой срывами к национализму в крайних формах, как политика. «Максимум влияния интеллигенции может быть достигнут не захватом власти и даже не борьбой за власть, а диалогом с властью, — пишет Г. С. Померанц, — диалогом, в котором интеллигенция может формулировать и высказывать принципы, определяющие деятельность власти, и время от времени оказывать ограниченную поддержку тому или иному деятелю (группе деятелей) лучше других» [28: 118—119]. В силу своего «городского» происхождения, европейского образования и принадлежности к творческому меньшинству младобенгальцы занимали особую критическую (и даже философскую) позицию в отношении народа; основой её было либеральное мышление в политической сфере. Они знали о крестьянских восстаниях и волнениях, равно как и об униженном положении и попранным человеческом достоинстве крестьянина. Но либерализм, впи-

танный вместе с английским образованием, не позволял им идеализировать традиционное сельское общество и крестьянские общины, равно как и считать эффективным средством восстание против власти. Младобенгальцы, не связывая себя с массами, медленно идут к пониманию крестьян как Других в своём окружении; задумавшись об их судьбах, они размышляют о возможностях их постепенного просвещения как подъёма на более высокий уровень, но никак не о том, чтобы самим снизойти до их уровня. Именно это стремление содействовать социальному развитию и ответственное представительство интересов сельского населения перед властью и в прессе должны быть признаны заслугой младобенгальцев, так же как и отсутствие интереса к консервации и поддержанию архаических форм общинной жизни.

«Экономические взгляды Молодой Бенгалии отмечены характерной симпатией к „бедным классам“ и „райятам“ (крестьянам), — подчёркивает К. С. Бхаттачарджи, справедливо возводящий эту особенность к Раммохану Раю. — ...Но Молодая Бенгалия была первой группой, прямо желающей лучшей доли для райятов и бедных классов» [90: 131]. Наиболее рельефно этот подход выражен в выступлениях с критикой Постоянного землеустройства в Бенгалии и положения рабочих на плантациях индиго.

Во второй главе уже говорилось о том, что младобенгальцы стали едва ли не первыми критиками Постоянного землеустройства. Подобно Раммохану Раю, они не считали эту систему совершенно порочной, но тяжёлые условия, в которых оказались райяты, по мнению младобенгальцев, требовали неотложной коррекции. В 1833 г. Рошикришно Маллик в журнале «Гьянанбешон» подчёркивал, что, несмотря на самые лучшие побуждения британских правителей, вопиющим юридическим дефектом Постоянного землеустройства является *«абсолютное пренебрежение правами беднейших классов»*. Он писал:

Правительство ограничило свои собственные требования определённой фиксированной суммой, заминдарам предоставлена защита от любого дальнейшего посягательства на их доходы, в то время как бедный труженик до сих пор остаётся в опасном положении относительно его прав, которые полностью зависят от деспотической воли его господина (цит. по: [90: 132]).

Бесправие крестьянина в Бенгалии сочеталось с состоянием крайней нищеты, что в конечном итоге сказывалось на возможности заминдара собрать достаточную сумму для уплаты фиксированного с 1790 г. налога на поместье. Выжимая последние соки из крестьян и к тому же непроизводительного расходуя свои средства, многие заминдары нередко лишались своих поместий за неуплату налога.

Общим вектором экономической мысли младобенгальцев было представление о том, что улучшение положения масс должно происходить благодаря совершенствованию системы управления внутрен-

ними экономическими ресурсами Индии. Так, в статье «Заминдар и райят», написанной Кишоричандом Митро и опубликованной в 1843 г. в «Bengal Spectator», радикально порочной основой Постоянного землеустройства признавалась практика субаренды, при которой заминдар сдавал арендаторам свои владения для сбора арендной платы с крестьян, а те могли за большую сумму продавать это право сбора налогов другим субарендаторам. Права последних также наследственно закреплялись и регулировались дополнительными законодательными актами. Автор статьи предлагал для решения проблемы создать такие условия, чтобы крестьяне имели все возможности для разоблачения притеснений в суде — начиная с отмены пошлинных сборов с бедных райятов при ведении судебных дел и до возрождения «полезного института — *панчаята*<sup>9</sup>, дабы поощрить народ обращаться в суд для разбирательства со всеми — даже самыми небольшими жалобами» (цит. по: [90: 132]). Соответственно, изменения к лучшему в экономической системе автор-младобенгалец связывает с развитием правосознания масс, с пробуждением личной инициативы крестьянина при отстаивании своих прав с помощью судебной системы (!), а не стихийного протеста, ведущего лишь к репрессивным мерам со стороны властей и/или заминдара. Расширение сферы действия прав на беднейшие слои населения потенциально могло сработать на ограничение экономического и административного произвола субарендаторов, заминдаров и власти.

В отношении крестьян, работающих на созданных европейцами плантациях индиго, младобенгальцы занимают позицию, оспаривающую идеи Раммохана Рая о благотворности действий плантаторов для крестьян. Исследователи подчёркивают, что Раммохан Рай был некритическим защитником европейских плантаторов индиго, находя, что население, работающее на этих плантациях, живёт в более благоприятных условиях и не настолько бедно. Младобенгальцы же, исходящие из идеи естественных прав человека и враждебные к любому их нарушению, будь то угнетение крестьян на плантациях или же дурное обращение с теми, кто делает самую чёрную и неблагодарную работу, открыто критиковали эксплуатацию крестьян плантаторами. Есть данные, упоминаемые Э. Н. Комаровым, что младобенгальцы пытались создавать организации крестьян для отстаивания ими своих прав — *райят шобха*; индолог считает, что во главе этих организаций стояли представители интеллигенции, так как от имени этих союзов издавались памфлеты на английском языке, в которых разоблачались жестокости помещиков [20: 219].

Кишоричанд Митро, служивший с 1854 г. в одном из полицейских судов Калькутты, постоянно поднимал голос против попрания прав

---

<sup>9</sup> П а н ч а я т — деревенский совет, разбирающий споры и принимающий решения по ключевым вопросам.

крестьян. Его критические высказывания по различным поводам — прежде всего по поводу проявления двойных стандартов в судебных решениях — быстро создали ему славу смутьяна в глазах европейских чиновников. Инспектируя округ Рампур — Боалия, Кишоричанд был потрясён злоупотреблениями и лицемерием чиновников и написал об этом анонимную статью в «Calcutta Review». В ней говорилось, что утрата прав крестьянами самым пагубным образом сказывается на экономике и обществе в целом. В других изданиях вышли статьи Кишоричанда Митро, посвящённые страданиям простого народа Бенгалии. В результате такого проявления «нелояльности» к правлению Компании в 1858 г. младобенгалец лишился работы.

На стороне крестьян выступил и давний критик деятельности младобенгальцев Ишшорчондро Гупто. В его едкой сатире «Плантаторы индиго» крестьяне жалуются королеве Виктории на произвол британских чиновников:

Мы едим только жмыхи, сено и траву.  
Сделай так, чтобы чиновники не таскали нас по судам  
и не лишали пищи.  
Мы готовы довольствоваться одним сеном.  
Но мы не выживем, если будем получать только побои.  
(Цит. по: [30: 30])

В редакторских статьях «Шомбад Пробхакор» (1848, 1852, 1857) Ишшорчондро Гупто говорил о бесправии райятов, нанявшихся на плантации, — их нещадно обсчитывают при оплате за сделанную по контракту работу, а при обращении их в суд дела неизменно решаются в пользу плантатора [90: 154—155]. Но только Восстание индиго (1860), поднятое сотнями тысяч крестьян Бенгалии, отказавшихся сеять эту культуру, подняло в бенгальских образованных элитах волну сочувствия и подлинный интерес к бедствиям масс<sup>10</sup>.

Раммохан Рай в своё время поддержал принцип свободной торговли Индии с Западом и свободы поселения европейцев на Индийском субконтиненте, так как видел экономические и культурные преимущества в продвижении «усовершенствования в культурных, литературных, социальных и политических делах» [154: vi, 917], а его соратники всегда отстаивали принцип свободной торговли и предлагали импортировать в Индию «характер и капитал». Однако свобода торговли была выгодна английскому бизнесу, плантаторам, торговым домам и

---

<sup>10</sup> Динобондху Митро (1830—1873), молодой чиновник государственной службы, в 1860 г. оговзвался на Восстание драмой «Зеркало индиго» (бенг. «Нилдорпон»), имевшей оглушительный успех на сцене театра Гиришчондро Гхоша и получившей отрицательную реакцию властей (см.: [68: 150—151; 139]). Д. Митро пытался призвать жестоких плантаторов к коренному изменению своего отношения к местному населению и к отказу от насилия.



их покровителям, заседавшим в британском парламенте, но никак не индийскому крестьянству. В ситуации такой свободной торговли Индия превратилась в крупного поставщика сырья и рынок сбыта для британской промышленности.

Младобенгальцы первыми увидели изнанку свободной торговли и выступили против неё, понимая, что это наносит вред не только массам, но и поднимающемуся индийскому предпринимательству. Ещё в январе 1835 г. Рошиккришно Маллик указал на желательность отмены чайной монополии, а также соляной и опиумной. А в 1843 г. Кишори-чанд Митро писал:

Пусть я стану первым человеком, обличающим ограниченную и близорукую политику наших Торговцев-Князей — наших суверенов-акционеров, — чтобы выступить за отмену их соляной и опиумной, а также административной монополии, чтобы представители местного населения *могли пользоваться выгодами свободной коммерческой деятельности и обладать теми же возможностями получения дохода и ответственности, которые им предписаны* (курсив мой. — Т. С.) (цит. по: [90: 119]).

Расширение сферы приложения индийского капитала видится младобенгальцам как вполне справедливая претензия к британским властям, которые заявляют о защите свобод, но уделяют внимание только сбору налогов и поддержанию порядка с помощью полиции и судебной системы.

Либерализм младобенгальцев, объединяющий столь разные идеи — защиты прав беднейших слоёв и развития индийского предпринимательства, — на мой взгляд, не так уж противоречив. Европогенная идея естественных прав человека, привитая им Дерозио, делает их демократичными защитниками интересов масс, а другая европогенная идея — идея права на частную собственность (ведущая идея рыночной экономики) — сторонниками классического экономического либерализма. В 1846 г. Перичанд Митро пишет в «Calcutta Review»:

Какими бы ни были расхождения во мнениях по поводу происхождения правительства — возводящие его к договору, небесному повелению или естественному ходу событий, — нет никакого сомнения в том, что политические институты производны от существования частной собственности. Идея собственности, являясь продуктом труда, естественна для человека. Земля не освоена из-за бесплодности общей собственности. Первая обработка и возделывание земли есть то, что образует частную собственность. Пропорционально сельскохозяйственным занятиям по мере их развития сокращается естественная свобода и возникает потребность во взаимной защите, и именно частная собственность формирует правительство, а не правительство — частную собственность (цит. по: [90: 129]).

В этом обосновании частной собственности Перичандом Митро — целый букет смыслов. Здесь и имплицитное отрицание «власти-собственности» (Л. С. Васильев), характерной для традиционных восточных обществ, и критика отношения британских владык к Индии как к своеобразной огромной вотчине «суверенов-акционеро́в», и неприятие ограничений права индийцев распоряжаться своим имуществом и быть собственником ресурсов. Нельзя здесь не принять во внимание и личное отношение, так как автор был успешным бизнесменом: обоснование им экономических прав поднимающегося индийского бизнеса и его интересов, а также указание на вторичный, производный от социально-экономических процессов характер политических институтов.

Однако идея равных и естественных прав для всех — шире идеи права частной собственности, поэтому младобенгальский либерализм имеет правозащитный характер и объединяет два начала: равенства прав и справедливости и идею свободного предпринимательства и частной собственности. Между ними пока нет связующего звена — идеи социальной ответственности и социальной солидарности, но к этому и евроамериканский мир шёл довольно долго и трудно, не говоря уже об Индии XIX в. Поэтому можно высоко оценить социальную интуицию младобенгальцев, явленную в их мысли и практике. Более того, человек, не владеющий собственностью, не утрачивает своих прав и не должен подвергаться угнетению и унижению. Красноречивым примером защиты интересов самых бесправных индийцев стало дело Радханатха Шикхдара (май 1845 г.). Работая в Топографической службе Индии, он постоянно наблюдал, как европейские чиновники всячески третируют индийских носильщиков-*кули* — местных жителей горных районов. Однажды, когда британский служащий стал избивать кули, Радханатх вмешался и вступился за носильщика. Европейец подал в суд, и против Радханатха возбудили уголовное дело. Несмотря на то что его признали виновным в оскорблении чиновника и приговорили к штрафу в 200 рупий, для младобенгальцев он стал героем, выступившим против расизма европейцев [89: xvi, 235].

Судебная система в Индии также не оставалась без внимания младобенгальцев. К. С. Бхаттачарджи считает, что серьёзное осмысление ими проблем отправления правосудия могло быть вдохновлено правозащитными трудами Раммохана Рая в этой области [90: 124]. В своё время реформатор боролся за отмену расовой и религиозной дискриминации в суде (1827—1832) и против поощрения религиозной нетерпимости, за чёткое проведение в жизнь принципа разделения властей (см.: [59: 249—253, 287—291]).

Языком судопроизводства в бенгальских судах был персидский, и Рошиккришно Маллик и его единомышленники обращались к Правительству Компании с прошением о замене персидского языка бенгаль-

ским, дабы стороны в ходе судебного процесса могли понимать друг друга. Правительство в конце концов пошло навстречу пожеланиям местного населения и актами XXIX в 1837 г. и XII в 1843 г. санкционировало использование бенгали в судебном процессе.

Младобенгалцы продолжили Раммоханову линию критики, направленной против совмещения исполнительной и судебной властей в магистратах, отстаивая принцип их разделения. Гобиндочондро Дотто писал о практике, согласно которой в обязанности магистратов входит и поимка, и осуждение подозреваемых, соответственно, суд при этом уже не может непредубеждённо рассматривать дело обвиняемого. Последний лишается справедливого правосудия; община, в свою очередь, с недоверием относится к исполнительной власти, а сам магистрат выполняет несвойственные ему функции [90: 124—125]. Не меньше возмущает Гобиндочондро Дотто нарушение презумпции невиновности:

Во Франции или Англии мысль об аресте человека без признания его виновным просто потому, что он дурно ведёт себя, и без удовлетворительных доказательств любого явного совершенного им правонарушения была бы расценена как нелепая. Ни в одной стране это не признано как принцип правления. Напротив, это — произвольное насилие над личной свободой, которая должна, исключая лишь особые обстоятельства, свято храниться... Если самым эффективным способом подавления преступлений является казнь всех людей с дурным характером, то может показаться разумной и казнь народа, равно как и аресты без доказательства конкретных преступлений (цит. по: [90: 125—126]).

Сочетание европейских правовых принципов с типично азиатскими чертами управления и судопроизводства в практике британской колониальной власти младобенгалцы рассматривают как худший вариант встраивания европейского опыта в индийскую действительность.

Некоторое относительное затишье середины 1840-х гг. было прервано в 1849 г. проектом Дж. Э. Дринкуотера Бетюна, предложившего передать дела европейцев, проживающих в Индии, юрисдикции местных судов, в то время как ранее они были подсудны только Калькуттскому Верховному суду. Европейцы, возмущённые самой идеей, немедленно назвали проект «Чёрным законом». В поддержку законопроекта о судебной реформе включились все общественные организации Бенгалии, поскольку он устранял расовую дискриминацию в системе судопроизводства.

Рамгопал Гхош написал и опубликовал в поддержку идей Бетюна трактат «Несколько замечаний об определённом законопроекте, называемом повсеместно „Чёрным законом“». В трактате однозначно осуждалась оскорбительная дискриминация индийцев в системе судопроизводства, в которой только британские подданные пользовались привилегиями. Это, по мнению Рамгопала Гхоша, нарушало принцип беспристрастности:

Я с болью и удивлением вижу, как люди, которые считаются признанными реформаторами и радикалами в политике, ныне ради своих групповых интересов стремятся отвергнуть священный и неоспоримый принцип равенства перед законом (цит. по: [25: 265; 121: 65]).

Расхождение между идеей и воплощением её на практике, словом и делом, которое британцы демонстрировали в своей политике в Индии, было для учеников Дерозио не только основанием для критики колониальной власти, но и парадоксальным подтверждением должного характера европогенных идей и принципов, их императивности во всех отношениях и для всех народов. Рамгопал Гхош заключает:

Это справедливо, это честно, это законно, что сотня миллионов местных подданных Её Величества могут быть подсудны; но разве европейские правонарушители из самых отдалённых концов Империи должны пользоваться привилегией быть подсудными английским законам вместо законодательства Ост-Индской компании? Англичанам должно быть стыдно продолжать следовать такой чудовищной системе (цит. по: [90: 124]).

Возмущение европейцев вынудило Бетюна отозвать законопроект, и Совет при генерал-губернаторе Дальхузи оставил прежнюю систему нетронутой. Рамгопал Гхош, в свою очередь, вызвал своим памфлетом ярость калькуттских европейцев, которые не нашли ничего лучше, как лишить его поста вице-председателя Агросадоводческого общества в Калькутте.

«Англофильские», но с серьёзной долей критицизма настроения младобенгальцев и умеренных представителей творческого меньшинства в Бенгалии к началу 1850-х гг. стали трансформироваться в сторону выработки собственной, независимой от чьих бы то ни было влияний позиции. «Лидеры интеллектуалов Бенгалии снова почувствовали настоятельную необходимость основания более эффективной политической организации, нежели Общество землевладельцев или Бенгальское общество Британской Индии, — подчёркивает Онилчондро Банерджи. — Они осознали, что сотрудничество с европейской общиной в Индии во имя общих политических целей невозможно... Желательна организация, членами которой будут только индийцы» [168: 148]. И в этом осознании не последнюю роль сыграло поведение европейцев при попытке принять законопроект Бетюна и жёсткая кампания против него в английской прессе, а также опыт действий Общества землевладельцев и Бенгальского общества Британской Индии. Грядущее возобновление Хартии Ост-Индской компании активизировало интерес к политическому действию, и члены пришедших некогда в упадок обществ начала 1840-х гг. решили объединить усилия.

29 октября 1851 г. была основана Ассоциация Британской Индии, которая изначально строилась как современная политическая органи-

зация, способная к адекватному действию в качестве полноправного субъекта на политической арене. В «Правилах Ассоциации Британской Индии» (1852) говорилось, что её главной целью является содействие эффективному управлению «и таким путём продвижению общих интересов Великобритании и Индии и улучшение состояния местного населения подчинённой страны» (цит. по: [91: 29]). Для такого содействия Ассоциация намеревалась время от времени направлять властям в Индии и Британии петиции, ориентированные на устранение или предотвращение пагубных мер и на принятие таких законов, которые содействовали бы общим интересам всего населения страны. Ш. Шоркар подчёркивает, что целью Ассоциации стала защита прав и интересов индийцев, и только индийцы могли быть членами общества [157: 32]. Бхабани Бхаттачарья, тем не менее, говорит об Ассоциации как о классовой организации земельной аристократии, желающей защищать свои позиции и привилегии и отождествляющей свои интересы и права с правами народа; но далее учёный и писатель указывает принципиальное отличие её от Общества землевладельцев: «Ассоциация Британской Индии базировалась на *альянсе* между землевладельцами и определённым сегментом интеллектуалов (которые не были землевладельцами, но своим трудом зарабатывали на жизнь). Соответственно, благородная цель содействия благосостоянию простого народа двигала лишь немногими членами Ассоциации» [91: 30—31].

«Сегментом интеллектуалов» как раз и были преимущественно младобенгалцы, небезразличные к судьбе простых индийцев. Как же расценивать их присоединение к этому альянсу? Ведь в нём оказались не только умеренно-либеральные брахмоисты, но и ортодоксальные представители элит.

В самой структуре управления и членства в Ассоциации Британской Индии очевидна причудливость этого альянса. В ней было предусмотрено почётное членство для лиц с высокими достоинствами, заслугами или способностями, а также ординарное и корреспондентское членство для живущих вне Калькутты — ничем не ограниченное для тех, кто разделяет цели и идеи Ассоциации. Возглавлял её президент; были предусмотрены должности вице-президента и секретаря, а также Управляющий комитет (не менее 9 членов), ведущий все дела организации. Первым президентом и вице-президентом были избраны Радхаканто Деб и Раджа Каликришно; секретарём стал Дебендронатх Тагор, а его заместителем — Дигамбор Митро<sup>11</sup>. В Управляющий комитет вошли Раманатх Тагор, Прошоннокумар Тагор, Рамгопал Гхош и Шомбхунатх Пандит.

---

<sup>11</sup> Митро Дигамбор (1817—1879) назван у Э. У. Маджа в числе непосредственных учеников Дерозио [137: 13]; юрист, ставший судьёй Верховного суда, трижды избирался в Бенгальский Законодательный совет; королева Виктория пожаловала ему титул раджи. Был известен своей благотворительностью, особенно поддержкой студентов из бедных семей.

Дерозианцы решили войти в организацию, президентом которой стал один из гонителей их учителя и их самих. Вряд ли стоит их обвинять в непоследовательности; к 1851 г. они были последовательны в своей либерально-демократической линии на правовое взаимодействие с британской властью. Здесь важно помнить теоретическое положение Г. С. Померанца: «Либерализм не сражается на баррикадах и вступает в коалицию либо с революцией, либо с контрреволюцией» [28: 143]. Поэтому вступление младобенгальцев в альянс, в котором присутствовали ортодоксы, делавшие ставку на приспособление к власти в обмен на сохранение status quo индуизма, — вполне оправданно как тактический шаг в продвижении и реализации своих проективных идей, в том числе — высокого представления о благе народа Индии.

Действия младобенгальцев в Ассоциации Британской Индии подтверждают верность избранной тактики: младобенгальцы становятся неформальным «мозговым центром» организации, объединяя свои усилия с либералами-брахмоистами. Перичанд Митро и Рамгопал Гхош предлагали открыть индийцам доступ ко всем должностям, в том числе в Гражданской службе. Даккхинаронджон Мукерджи выдвинул идею основания в каждой провинции советов, в которые будут входить чиновники правительства и представители народа, избранные населением каждого дистрикта; советы будут подчиняться Высшему совету, половина членов которого будут назначены Правительством, другая половина — провинциальными советами [138: 87].

Трансформацию стал претерпевать и состав управляющего органа Ассоциации, избираемого большинством голосов на ежегодных сессиях. Президентами её неоднократно становились младобенгальцы Кришномохан Банерджи, Дигамбор Митро и другие. Секретарь Ассоциации Дебендронатх Тагор сразу сделал ставку на постоянное взаимодействие с другими городами и дистриктами страны для расширения социальной базы организации. Так, он обратился к мадрасским элитам, и вскоре под руководством Аппасвами Пиллаи было основано Мадрасское отделение Ассоциации Британской Индии; затем были созданы отделения в княжестве Ауд и других регионах. Комитет Ассоциации находился в постоянном контакте со всеми отделениями (см.: [91: 31]). Однако достичь общеиндийского влияния Ассоциации не удалось, так как далеко не во всех регионах страны имелась сходная социальная база для формирования альянса, подобного бенгальскому. Система заминдари с её ставкой на аристократические высшие слои социальной иерархии существовала не везде, в большинстве регионов активно развивался средний класс, которому были чужды аристократические цели, но, напротив, были близки идеи развития местного предпринимательства и профессиональной деятельности в разных сферах, в т. ч. в сферах образования и науки.

Новая организация не подвергала сомнению добрую волю и чувство справедливости британцев, но имела собственное мнение по вопро-

сам, касающимся управления Индией. Политические требования Ассоциации Британской Индии нашли выражение в Петиции, которую решили направить в Лондон незадолго до очередного пересмотра Хартии Ост-Индской компании в 1853 г. Проект Петиции составил молодой брахмоист талантливый журналист Хоришчондро Мукерджи. В Петиции выражение лояльности британскому правлению сочеталось с достаточно обширным перечислением проблем и бедствий индийцев, связанных, помимо прочего, с тем, что прежняя Хартия не внесла существенных изменений. К числу проблем относились необходимость ослабления налогового пресса в части налогообложения земель, усовершенствование судебной системы посредством отбора высококвалифицированных кадров, отмена «гигантских монополий» Ост-Индской компании, несовместимых с её положением правителя Индии, поощрение местного производства и торговли, развитие просвещения народа и назначение достойных, способных и владеющих индийскими языками людей на ответственные должности, а также предоставление индийцам политико-конституционных прав.

Требования Петиции касались реформирования системы управления Индией.

1. Необходимо создать в Англии единый орган управления делами Индии, состоящий из 12 членов, часть которых назначает корона, а часть — периодически избираются и представляют не только интересы акционеров Компании, но и других групп, заинтересованных в благополучии индийцев.

2. В Правительстве Индии необходимо устранить право генерал-губернатора действовать по своему усмотрению, игнорируя предложения своего Совета и пользуясь, таким образом, абсолютной властью.

3. Несмотря на то что союз между законодательной и исполнительной властью и не является аномалией сам по себе, он пагубен для интересов народа; поэтому в Индии законодательная власть должна быть отделена от исполнительной.

4. Обсуждение законопроектов происходит без участия представителей местного населения, а их протесты не принимаются во внимание. Поэтому необходимо отменить Законодательную комиссию (Law Commission) и создать Законодательный совет (Legislative Council) Британской Индии, в котором будет три «самых ответственных и квалифицированных жителя трёх президентств», назначенных их губернаторами, и один — назначенный Короной. Законопроекты, принятые этим Советом, будет одобрять Совет при генерал-губернаторе.

5. Специальным законом должен быть оговорён запрет на вмешательство с помощью законодательных актов в религиозные верования и религиозные установления индийцев, если они соответствуют общим умунастроениям самих представителей местного населения.

6. Требуется реформирование Гражданской службы, чиновники которой освобождены от какой бы то ни было ответственности за свои действия и стали привилегированным классом. Служба должна быть открыта для индийцев и британцев по конкурсному отбору на равных основаниях, включая статус и оплату труда. Любую дискриминацию по цвету кожи необходимо устранить.

7. Вместо отдельных судов для европейцев и индийцев «должны быть равные законы и хорошие суды для всех классов подданных Её Величества». Также должны быть разделены обязанности главы магистрата и судьи, чтобы привести судопроизводство в соответствие со стандартами всех цивилизованных стран.

8. Правительство не должно иметь никаких связей с церковными организациями и не должно поддерживать епископов и других высокооплачиваемых представителей священства за счёт налогоплательщиков. Священнослужителей должны обеспечивать сами религиозные организации и общины [91: 32—34].

В Петиции в концентрированном виде воплотились основные идеи, в течение двух десятилетий упорно распространявшиеся младобенгальцами: участие населения в принятии решений и законотворчестве, в управлении страной, разделение трёх ветвей власти, ответственность чиновников всех уровней за свои действия, отсутствие любых форм дискриминации, равенство прав. В этом смысле положения петиции оказываются выше интересов какой бы то ни было группы, входившей в Ассоциацию Британской Индии, но служат интересам каждой из групп гражданского общества, формирование которого оказывается смыслом действий бенгальских либералов. Вместе с тем в ней присутствуют и интересы групп, составлявших альянс. Ш. Шоркар верно определяет характер Петиции как «первые наивные стремления пробуждающейся буржуазии» [157: 33]. Идея законодательного собрания с индийским представительством вполне соответствовала требованиям поднимающейся индийской буржуазии, желающей не только укрепить свой экономический статус, но и обрести политический вес.

Более того, в Петиции обозначено судьбоносное для Индии положение о светской государственности, которая дистанцируется от лоббирования интересов какой бы то ни было религиозной общины и тем более их финансовой поддержки. Легче всего увидеть в этом положении петиции реакцию индуистов на идеологическую экспансию христианских миссионеров в Индии, о которой выше уже говорилось. Но интуиция авторов была глубже: государство, если оно претендует на демократический и правовой характер, не может строиться по религиозно-общинному принципу.

Требование представительства индийцев в законодательной власти было для англичан неприемлемой идеей, — об этом говорит их реак-



ция. Чиновники высших структур немедленно ответили на это требование в духе политики «разделяй и властвуй»: они стали доказывать, что *индийское* представительство будет трудно осуществить, поскольку индусы и мусульмане разделены (Холлидэй), и легче создать *две палаты* Законодательного собрания — одну для индусов, другую — для мусульман (лорд Элленборо). «Мы впервые встречаемся в связи с этим с идеей *коммунального представительства*, которое играло столь важную роль в эволюции Индийской Конституции в двадцатом столетии», — указывает Р. Ч. Маджумдар [138: 85, 86]. Идея отдельного представительства индийцев по религиозному признаку, таким образом, восходит к британским колониальным властям<sup>12</sup> — к тем структурам, к которым обращались в надежде на проведение в жизнь принципов светского государства.

От имени Ассоциации идею отдельного представительства подверг жёсткой критике Перичанд Митро:

...Вопросы, по которым существуют расхождения, очень слабо связаны с законодательной сферой и не требуют отдельного представительства. Этому органу потребуется общая информация о связанных с внутренним управлением страной предметах, о которых люди думают и чувствуют, по сути, одинаково [138: 86].

Принцип светского равного представительства был тесно связан с принципом равенства всех граждан перед законом и отсутствия дискриминации, следовательно, младобенгальцы первыми выступили против идеи и политики «разделяй и властвуй», которую британские власти будут осуществлять с начала XX в.

Другие положения петиции, тем не менее, постепенно стали проводиться Правительством Британской Индии в жизнь в последующие десятилетия: конкурсный отбор на Гражданскую службу (с 1853 г.), невмешательство в религиозную жизнь (гарантировано Указом королевы Виктории в 1858 г.), открытие в Индии Законодательного совета (1861) — органа, не зависящего от Исполнительного совета. Однако требования индийского представительства в Законодательном совете и создания Законодательного собрания выполнены не были.

Ассоциация Британской Индии существовала до 1875 г. и была, в отличие от своих предшественниц, очень активна как в сфере распространения своих идей и требований, так и в сфере формирования по-

---

<sup>12</sup> По мысли петербургского индолога Е. Н. Успенской, создание в 1909—1910 гг. (реформа Морли — Минто) отдельных избирательных курий для индусов и мусульман было нарушением прав человека — как в западном, так и в традиционно индийском представлении о естественных правах (из личной беседы на конференции «XXVII Зографские чтения: „Проблемы интерпретации традиционного индийского текста“», Санкт-Петербург, май 2006 г.).

литических взглядов своих соотечественников. Ассоциация продолжала агитировать за создание Законодательного собрания, требовала признания равенства всех классов граждан перед законом, а также предлагала реформы в различных областях (см.: [138: 35—41]). Эту деятельность несколько приостановили события Сипайского восстания 1857 г., но Ассоциация не преминула выразить лояльность Правительству и заявить, что наилучшим для интересов индийцев будет продолжение британского правления. В ответ Правительство Индии поблагодарило «влиятельную и разумную (intelligent) организацию индусских джентльменов» [138: 35]. После этого кампания за равенство британцев и индийцев перед законом была продолжена.

Ассоциация Британской Индии может рассматриваться как подготовительная ступень в становлении общеиндийской политической партии. Своим опытом организация формировала общий образец правового взаимодействия с метрополией. Её признало правительство, к её многочисленным петициям прислушивались в британском парламенте; она действовала как организованный и структурированный субъект, притязующий на борьбу за власть и имеющий собственный план реформ. Ассоциация не снискала общеиндийской поддержки, но это ограничение было преодолено Индийской Лигой, в которой главенствующую роль играли представители среднего класса. Кришномохан Банерджи возглавил Лигу, целью которой было распространение идей политического и социального прогресса в народе, а также политическое просвещение в сфере средств правовой защиты интересов различных классов, стимулирование духа рационализма и развитие экономических ресурсов страны [134: 62]. Через год Лига была преобразована в Индийскую ассоциацию (1876) во главе с Сурендронатхом Банерджи, а президентом её стал Кришномохан Банерджи.

Именно в Индийской ассоциации цели, имевшие «младобенгальское происхождение» — в плане освоения, переработки и присвоения европогенных идей, — открыто были сформулированы следующим образом: «1) создание сильного органа выражения общественного мнения в стране; 2) единение (unification) индийских рас и народов на основе общих политических интересов и устремлений (aspirations); 3) содействие росту дружеских чувств между индусами и мусульманами и 4) вовлечение масс в большое общественное движение наших дней» [84: 39]. Под руководством Кришномохана Банерджи и Сурендронатха Банерджи Индийская ассоциация играла важную роль в политической жизни страны вплоть до создания в 1885 г. Индийского национального конгресса.

Светский политический патриотизм общеиндийского характера, декларированный Конгрессом, имеет истоки в размышлениях младобенгальцев. Именно они выступили предтечами гражданского национализма, в котором нация понимается как надэтническое, надрасовое и

надконфессиональное единство всех людей, живущих на Индийском субконтиненте.

Явные и скрытые смыслы выступлений младобенгальцев позволяют реконструировать либеральный проект их политической философии.

Государство как политическая система мыслится младобенгальцами как существующая для человека, для населения конкретной страны. Признаком цивилизованного правительства является следование модели справедливого правления, основанного на беспристрастном праве, социально-политической справедливости, защите интересов рядовых граждан, которые, собственно, и обеспечивают благосостояние общества. Граждане цивилизованного государства равны перед законом и имеют равные права и свободы независимо от своего социального, политического и этнокультурного статуса. При этом политическая свобода рассматривается как благо и право граждан. Важнейшим её проявлением мыслится свобода слова, позволяющая беспрепятственно обсуждать все существующие социально-политические проблемы и разоблачать незаконные действия власти. Свобода слова оказывается в проекте младобенгальцев индикатором ответственности населения — т. е. формирующегося гражданского общества — за судьбу своей страны. Эта ответственность, в свою очередь, подразумевает владение искусством взаимодействия граждан с властью, с одной стороны, и с политическими оппонентами — с другой.

В проекте младобенгальцев впервые обозначена идея светской государственности, в которой религиозная принадлежность граждан не влияет на принципы, цели и средства политического действия, поскольку все они равноправны, а государство отстаивает их интересы независимо от вероисповедания.

Демократия в проекте младобенгальцев стала предпочтительной формой государственно-политического устройства. Непосредственное участие граждан в управлении страной — по возможности на всех уровнях, выборность органов власти обоснованы не только европейскими симпатиями учеников Дерозио, но и обращением к истории индийских республик древности и общинного самоуправления в деревнях (*панчаяты*). В этом свете понятна резкая антипатия младобенгальцев к любым формам деспотизма, нарушениям прав граждан, ограничениям свободы слова и печати, злоупотреблениям чиновников и особенно — к нарушению принципа разделения властей.

В конечном итоге у младобенгальцев политическая модель правового государства с правом и обязанностью граждан участвовать в управлении обществом оказывается одним из средств возрождения страны и одновременно — образцом будущего политического устройства независимой Индии.

## Глава VII

### НАСЛЕДНИКИ РАММОХАНА РАЯ

...С Запада пришла нация и зажгла звёздные искры, которые рассеяли ночной мрак... В национальном сознании снова началось брожение, и группа призванных к служению прославленных людей вновь появилась на нашей сцене. Первейшим среди всех, величайшим из великих, был Раджа Раммохан Рай. Но были и не менее яркие светила, которые вращались вокруг этого великого Солнца Востока. <...> Так, вокруг Хинду колледжа поднялась приливная волна реформ и избрала своего смиренного служителя в лице евразийского учителя Дерозио, который внёс действительный вклад в это движение. <...> Благородная группа учеников Дерозио — пионеры современной цивилизации в Бенгалии, призванные отцы нашей расы, чьи добродетели всегда будут вызывать восхищение и чьи неудачи будут истолковываться с величайшим вниманием.

*Сурендронатх Банерджи*

*Речь на собрании в Таун Холле, посвящённом памяти  
Кришиномохана Банерджи [134: 24—25]*

#### I

В истории Бенгальского Возрождения XIX—первой трети XX в. период с 1815 г. по 1859 г. с полным основанием можно считать решающим для дальнейшего развития национально-культурного ренессанса не только в самом развитом регионе Британской Индии, но и в других её регионах. Ренессансные процессы в регионах — в духовной, культурной и социально-политической жизни в разных формах и проявлениях — условно можно объединить термином «Индийский Ренессанс». И в этом общекультурном движении на Индийском субконтиненте роль первопроходцев в первой половине XIX в. сыграли бенгальцы — Раммохан Рай со своими единомышленниками и Генри

Дерозии с учениками и примкнувшими к ним впоследствии молодыми интеллигентами, которые формируют смысловой комплекс ренессансной мысли и практики.

Феномен «Молодой Бенгалии» не является уникальным в истории Нового времени и тем более в истории Индии. Так, в 1840-х гг. Дадабхай Наороджи<sup>1</sup> в Бомбее основал со своими однокурсниками из Элфинстонского института «Студенческое литературное и научное общество», которое вскоре получило название «Молодой Бомбей» [25: 265—267]. Более того, во многих незападных странах и странах, периферийных Западу, можно найти феномен, который я условно назову феноменом «молодой страны» или «молодого поколения народа»; он возникает либо в 1830—1860-х гг. («Молодая Италия», «Молодая Польша», «Молодая Ирландия», «Молодая Германия», «Молодая Латвия», «Молодая Венгрия»), либо в начале XX в. (младочехи, младофинны, младоафганцы и др.). Феномен появляется в контексте модернизационных процессов, в которые с разной степенью интенсивности втягиваются страны периферийного и незападного ареалов и оказываются перед настоятельной необходимостью ответить на Вызов западной модернизации. В этом плане эвристически плодотворно условное теоретическое разграничение, которое предлагают Р. Белла, Г. С. Померанц и в целом социология развития: очагом/ядром модернизации, инициатором процесса выступает группа стран (Англия, Голландия, Скандинавия, Франция), остальные же страны воспринимают импульс модернизации извне (что не снимает различий между зонами модернизации) — это страны Центральной и Восточной Европы, Россия, Азия, Африка (см.: [28: 229—231]). Так, Роберт Белла пишет: «Германия была первой слабо развитой страной... почувствовавшей мощное давление к переменам со стороны чуждых ей западных обществ. И именно в Германии мы впервые видим возникновение великих антимодернистских идеологий, которые впоследствии, в XIX и XX вв., окажутся важными для всех развивающихся стран, европейских и неевропейских. Эти идеологии могут быть сведены к двум главным типам: романтического национализма и радикального социализма, — разумеется, с возможностью их разных комбинаций» (цит. по: [28: 228; 88: 70, ff]).

Контекст модернизации — запоздалой, пришедшей в страны с реставрированными феодальными отношениями (как в Германии и Италии) или с традиционной социальной структурой и аграрной экономикой (Индия, Турция и др.) — это широкий контекст возникновения феномена молодой страны. Социально-культурным контекстом оказы-

---

<sup>1</sup> Дадабхай Наороджи (1825—1917) — политик и учёный-экономист, происходивший из общины парсов (зороастрийцев). Первый профессор-индиец в Элфинстон колледже, инициатор реформаторского движения в зороастризме.

вается появление молодого поколения интеллектуалов, оказавшихся в поле «культурной радиации Запада» (А. Дж. Тойнби) и с разной степенью интенсивности противопоставляющих себя и свои идеи традиционализму и умеренно-либеральным взглядам старшего поколения, решающего в сознании и на практике проблемы ответа на Вызов Запада.

Хорошо понимая условность термина, я предлагаю оценить эвристическую значимость феномена молодой страны, под которым понимаю социально активную группу интеллектуалов, стремящихся решить в теоретическом и/или практико-преобразовательном ключе актуальные вопросы социальной, культурной и/или политической модернизации страны. При этом на фоне уже существующих решений и социально-политических инициатив решения группы выглядят радикальными и революционными, а в содержании их присутствует очевидный патриотический компонент. Группа может быть организационно оформлена, а может представлять собою неформальный круг общения.

Не претендуя на обстоятельное рассмотрение разных вариантов проявления этого феномена (каждый из них, подобно «Молодой Бенгалии», может стать темой специального исследования), обозначу его наиболее показательные характеристики. В *культурной* сфере группы молодого поколения народа стремятся содействовать развитию национального языка и культуры (либеральное крыло «Молодой Ирландии», «Молодая Италия»), а также формируют традицию социальной критики («Молодая Германия») и отстаивания прав и свобод человека («Молодая Латвия»). В группы входят многие талантливые мыслители и художники (Ш. Петёфи — «Молодая Венгрия», Л. Бёрне — «Молодая Германия»). В *политической* сфере группы молодого поколения народа ориентированы на продвижение и воплощение в реальность западогенных идей экономической самостоятельности и свободы от господства инациональных групп в экономике и/или политике («Молодая Латвия», младофинны), за национальную независимость и единство страны («Молодая Италия», «Молодая Польша», «Молодая Венгрия», радикальное крыло «Молодой Ирландии»), за политические и гражданские свободы («Молодая Германия», младочехи (Национальная свободомыслящая партия Чехии)).

При всём различии целей, применяемых средств, характера и результатов деятельности групп молодого поколения народа или «молодых стран», при различиях в интенсивности модернизаторских устремлений и степени «вестернизма», а также романтико-националистических настроений, все они сходны в демократическом содержании своей общественной деятельности и присутствующем в ней векторе свободы личной, социальной и политической.

В этом ряду феноменов молодой страны «Молодая Бенгалия»<sup>2</sup> оказывается хронологически первой<sup>3</sup> и в силу этого избегает крайностей этнофильства и революционаризма, присущих некоторым другим вариантам проявления этого феномена; она испытывает воздействие идей Просвещения и рационализма, а также английского романтизма, который, по словам Г. С. Померанца, «сохранил универсализм Просвещения». Философ отмечает, что «английское романтическое движение углубляется в Средневековье — но не обязательно собственное, романтический идеал можно найти и на чужбине, на Востоке; недаром Байрон умер под знаменем борьбы за свободу *чужого* народа» (см.: [28: 235]).

Поэтому в идеях и деятельности Дерозии и его учеников-друзей практически нет<sup>4</sup> романтического национализма и почвенничества, подобных сформировавшимся в сходных условиях в Германии как *реакция* на западное (английское и французское) Просвещение. Да и сам евразиец Дерозии, восхищавшийся Байроном (!), оказывается патриотом Индии, воспитывающим юных бенгальцев как *рационально и вестернистски* мыслящих патриотов *всей страны*. Влияние английского романтизма, которого, замечу, не испытал их старший современник Раммохан Рай, сформировало группу, отстаивающую необходимость интеграции западных ценностей и институтов для дальнейшего развития. А мощное влияние эпохи Европейского Просвещения сделало их преемниками и продолжателями дела Раммохана Рая. Старший современник дерозианцев, глубоко осознав необходимость модернизации, выдвинул ключевую идею Бенгальского Возрождения — синтеза западного и индийского социокультурных начал во имя развития общества в новых, изменившихся условиях.

«Молодая Бенгалия» принимает Вызов модернизации и положительно отвечает на него, формируя либерально-демократическое (но не радикальное!) течение в бенгальской общественной мысли и практике. Всё, что содержательно может быть отнесено к радикализму, является таковым только для ортодокса, традиционалиста и не менее — для политика-революционера и относится к раннему периоду деятельности младобенгальцев. Они — не революционеры в социально-политическом смысле, максимум — революционеры духа, воздвиг-

---

<sup>2</sup> Нелишне повторить, что это — не самоназвание, а более позднее обозначение группы в воспоминаниях современников; возможно, в этом сказались и стремление установить первенство Бенгалии по сравнению с «Молодым Бомбеем» Д. Наороджи. Название показательным своим *происхождением* и смысловой нагруженностью, так как обозначает конкретный феномен.

<sup>3</sup> «Молодая Италия» (самоназвание! — Т. С.) возникла в 1831 г., а «Академическая ассоциация» — в 1828 г.

<sup>4</sup> Исключение составляют некоторые мотивы в поэме Дерозии «Чародейка пещеры».

гающие перед соотечественниками идеи персонализма, свободы и человеческих прав. На мой взгляд, это объясняется тем, что личностное становление младобенгальцев и развитие их мысли происходило на пересечении западного рационализма, христианской миссионерской проповеди и духовного наследия Раммохана Рая, воплощённого в его «Брахмо Самадже». Поэтому «радикализм» — это протест против традиционного общества и архаики, а образовавшийся духовный вакуум относительно быстро заполняется реформированным вариантом индуизма (брахмоизмом) или христианством. Немногие атеисты-дерозианцы, как Радханатх Шикхдар, превращаются не в революционеров, а в учёных.

В условиях традиционного общества, медленно и трудно вовлекаемого в модернизационные процессы, появление феномена «Молодой Бенгалии» стало возможно благодаря формированию нового типа личности, способной к спонтанному творческому самовыражению во всех областях жизни и утверждению самостоятельной позиции. Об условиях, в которых стал возможен этот процесс, равно как и об основных чертах ренессансной личности, проявившихся у дерозианцев, уже говорилось выше. Но по содержательному наполнению новый тип личности шире, хотя и включает в себя характеристики личности ренессансной.

Специфику нового типа личности невозможно понять, не обратившись к представлениям о личности в индийской традиции. В ней универсальные (общечеловеческие) темы бытия человека в мире — космическом, природном, социальном — имели свой местный колорит, а границы личности (физические, психические, интеллектуальные), как пишет видный отечественный индолог М. Ф. Альбедиль, в привычном нам виде там попросту игнорировались [3: 92]. Соответственно, привычные западогенные антиномии природного и социального, материального и идеального, телесного и духовного, сакрального и профанного и т. п., осмысливающие и объясняющие бытие человека в мире, здесь отсутствуют. В самом общем виде представления о личности в индийской традиции можно суммировать следующим образом.

1. Онтологически личность трактуется как *атман* (санскр.; 'дух', 'Я', 'самость') — духовное личное, самосознающее начало в человеке, его душа, соотнесённая с абсолютным духовным началом вселенной — Брахманом (см.: [16: 116—119]). В Упанишадах этот момент выражен формулой «То есть ты» (*Tat twam asi*) (Чхандогья-упанишада, VI.8.7). М. Ф. Альбедиль, подчёркивая отсутствие антропоцентризма во всех индийских установлениях, пишет, что человек с самого начала рассматривается в них «как особая форма бытования мыслящего существа в земном мире, и форма эта подчиняется общим иерархическим законам, следуя которым, она возникает, развивается и прекращает своё существование» (см.: [3: 90]).



2. Бытие личности подчинено закону *дхармы* — космического порядка, определяющего существование природы, общества и человека. Следование дхарме позволяет достичь конечной цели — освобождения (*мокша*) от многочисленных перерождений в мире и осознания единства своего духа/сознания (*атмана*) с Абсолютом. Закон дхармы оказывает решающее воздействие на поведение и деятельность личности в обществе.

3. В социальном мире, который, согласно представлениям индуизма, имеет божественное происхождение и выстроен по иерархическому принципу ради служения высшему началу (см.: [19: 432—434]), человек оказывается вписан в конкретные социальные рамки, которые определены его *кармой* — комплексом религиозно-нравственных заслуг и/или поступков, накопленных в прошлых рожденьях. Карма определяет место и социальные роли человека в системе варново-джатной иерархии, и соответственно этому аскриптивному статусу личность выстраивает своё поведение и деятельность, соотнося их с детально разработанной системой прав и обязанностей, норм и ценностей. «С помощью... системы социальной нормативности... каждый член традиционного общества включён в неизменный социальный порядок по признакам родства и сословия, профессиональным обязанностям и ритуальному поведению», — пишет М. Ф. Альбедиль (см.: [3: 95]).

4. В социальной доктрине традиционного индийского общества человеческий индивид как самоценная индивидуальность с яркими и неповторимыми чертами и характеристиками *не востребован*, — эта индивидуальность полностью растворена в социальной группе, к которой он принадлежит (см.: [3: 94]). И в то же время личность, следуя своему социально-религиозному долгу перед семьёй, кланом, группой, сословием (*варной*), общиной и обществом, именно в таком качестве высоко ценилась в Индии (см.: [19: 342]).

5. Свобода личности в индийской социокультурной системе, таким образом, на практике ограничена эмпирическим осуществлением «свободы как привилегии», которую Е. Б. Рашковский вслед за Ж. ле Гоффом характеризует как особый статус, гарантированный и пожалованный «по традиционным принципам распределения власти, почестей, зависимости и богатств» (см.: [37: 12—13]), как и в других традиционных обществах Востока и Запада. Свобода же внутренняя, духовная, безотносительно к внешним социальным условиям, в которых пребывает личность, в индийской традиции вынесена в сферу познания своего истинного Я, его соотнесённости с Другим (Брахманом) и тождества. Соответственно, свобода личности оказывается не социальной (свобода как взаимодействие и взаимосотнесённость с социальным миром, другими людьми и самим собой (Е. Б. Рашковский)), но трансцендентной ценностью, происходящей из «Осевого времени» (К. Ясперс), когда возникли тексты Упанишад (см. также: [3: 141]).

В традиционном обществе Индии преобладала, таким образом, социоцентрическая доктрина личности; суть её — представление о лич-

ности, встроенной в деятельность общественной системы и действующей во имя её сакральных целей. Парадоксально сходство этой доктрины с узкосоциологическим пониманием личности как «совокупности социальных статусов и ролей человека». Антропологическое понимание личности, связанное с осознанием внутренней свободы и её проекцией в социальный мир, в индийской традиции обнаруживается преимущественно в духовной сфере, почти не распространяясь на сферы социального взаимодействия.

Сердцевиной становления нового типа личности в Индии стал вектор персонализма, в котором «онтологически первенствует не структура, а личность» (Е. Б. Рашковский) (см.: [37: 15]). В религиозно-философском, онтологическом плане этот вектор не отменяет, а, напротив, усиливает акцент на глубинных основаниях жизни человека, исходя из его соотнесённости с Богом и выводя на первое место этическую наполненность личного бытия. Для индуиста этот поворот выражается в переориентации на исполнение личной дхармы (*свадхарма* — ‘личный долг’), понимаемой как первостепенная по отношению к другим разновидностям дхармы — клановой (*кула-дхарма*), кастовой (*джати-дхарма*), общинной (*деша-дхарма*) и т. д. Такая переориентация происходит обычно в кризисные, переломные моменты развития общества, когда привычный общинный/традиционный уклад оказывается поколеблен — частично или полномасштабно — новыми процессами в социальной жизни. «Кризис заставляет искать опору в самом себе и стать опорой для других, — пишет Г. С. Померанц. — Только так — при опоре на внутреннюю крепость — могут быть восстановлены внешние устои. Если творческое меньшинство сложится, оно повлечёт за собой других» [28: 371]. Черты новой личности, ищущей опору прежде всего в себе самой, во внутренней глубине бытия, и вместе с тем открытой происходящим в мире процессам и событиям, бесстрашно встречающей неблагоприятные обстоятельства и имеющей силы противостоять им — эти черты прорастают в новых социально-экономических и культурно-интеллектуальных элитах конца XVIII—первой половины XIX в. В концентрированном виде новый тип личности являл собой «возмутитель спокойствия» Раммохан Рай и дерозианцы.

Вектор персонализма немислим без своего глубинного основания — свободы. Новой личности недостаточно представлений о трансцендентном измерении свободы, сложившихся в традиционном обществе; обрести и реализовать свободу в жизни, «здесь и сейчас», — и как «свободу от...» жёстких ограничений окостеневшей традиции и ограничений колониального правления, и как «свободу для...» творческой самореализации и действия, для изменения проблемной и противоречивой действительности в Индии XIX в., и как соотнесённость с Другим и позитивное взаимодействие с миром, — таково её устремление.

Вектор свободы, присутствующий в деятельности и мышлении новой личности, прекрасно описан Э. Фроммом: «...*Позитивная свобода состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека*... Спонтанная активность — это не вынужденная активность, навязанная индивиду его изоляцией и бессилием; это не активность робота, обусловленная некритическим восприятием шаблонов, внушаемых извне. Спонтанная активность — это свободная деятельность личности, в её определение входит буквальное значение латинского слова *sponde* — сам собой, по собственному побуждению. Под деятельностью мы понимаем не „делание чего-нибудь“; речь идёт о творческой активности, которая может проявляться в эмоциональной, интеллектуальной и чувственной жизни человека, а также и в его воле» [73: 205—206].

Такая свобода, проявленная в жизни, мысли и деятельности, воплощена в личности Раммохана Рая, делавшего всё, что было в его силах, чтобы пробудить сознание соотечественников и содействовать их внутреннему преобразению, чтобы сделать их открытыми новому в разных сферах жизни и умеющими отделять дух от буквы в родной традиции. Плеяда младобенгальцев наследовала ему в реализации вектора позитивной свободы, когда они нелюбезно критиковали социальную систему индуизма и предлагали преодолеть вековые обычаи, продвигали социогуманитарное знание и основывали школы, размышляли о наиболее адекватном индийским условиям политическом устройстве и протестовали против ущемления прав социально принижённых слоёв. Ученикам и последователям Дерозии удалось решить в собственной судьбе дилемму, обозначенную Э. Фроммом, — «свободы от...» и «свободы для...»: младобенгальцы, освободившись от ограничений традиционной социокультурной системы<sup>5</sup>, не остановились на критической точке, в которой человек, получивший независимость, свободу и осознавший это, готов бежать от свободы, лишь бы не испытывать чувства одиночества и изоляции [73: 90]. Они оказались достаточно сильны, чтобы преодолеть духовный кризис после смерти Генри Дерозии, и перешли к социальному и культурному творчеству. Этому способствовало, с одной стороны, обращение к духовным ценностям, предлагаемым христианством или брахмоизмом, с другой — осмысление проблемы свободы личности и обоснование её самостоятельности в социальной жизни. Сквозными темами публицистики и социальной мысли младобенгальцев оказываются свобода и достоинство личности, права и достойное положение человека в обществе и, как следствие, — оппозиция традиционализму во всех его проявлениях.

В осмыслении свободы основаниями, на которых выстроен процесс спонтанной активности (т. е. реализации свободы), остаются эти-

---

<sup>5</sup> Разумеется, это освобождение в каждом конкретном случае происходило неодинаково и нередко конфликтно.

ческие ценности; но это не сословно-кастовые и общинные ценности замкнутого на себе традиционного общества, но скорее универсальные, «вселенские» (Вяч. И. Иванов) ценности, найденные и в «родном» наследии, и в наследии других культур и усвоенные личностью по собственному выбору.

Новые личности — младобенгалцы самостоятельно меняют свой социальный статус, руководствуясь личными побуждениями и возможностями, которые даёт западное образование; на этом фоне аскриптивный кастовый статус утрачивает своё прежнее значение. Их индивидуальная социальная мобильность служит постепенной трансформации кастовой системы, совершенно не приемлющей возможности индивидуального перемещения в социальном пространстве. Вслед за Раммоханом Раем члены группы «Молодая Бенгалия» явочным порядком заявляют о себе как самоценной индивидуальности и независимой личности, которая не просто действует по собственному свободному выбору, но всей жизнью доказывает свою *необходимость* обществу в современных условиях, — если, конечно, это общество не желает оставаться неизменным и игнорировать вызов времени. Младобенгалцы выстраивают свою жизнь сообразно свободно избранным ими ценностям и нормам — сообразно пониманию своего долга и ответственности перед другими людьми, перед соотечественниками в ситуации социокультурного кризиса.

Учитывая сказанное выше, можно утверждать: важнейшей характеристикой феномена «Молодой Бенгалии» является отчётливый переход её представителей от традиционного социоцентрического к персоналогическому сознанию, мышлению и действию. Из этой характеристики вырастают социально-критическое мышление, стремление содействовать научному, экономическому, политическому, правовому и культурному прогрессу своей страны через продвижение западочуждых идей и серьёзную трансформацию основ социокультурной традиции. Ориентация на синтез индийского и западного, традиции и новации, обозначенный впервые Раммоханом Раем, позволяет говорить о «Молодой Бенгалии» как особом интеллектуальном движении, которое обосновывало модернизацию индийского общества.

## II

«Молодая Бенгалия» в Новой истории Индии — пример нетривиального соединения движения «молодого поколения страны» с общекультурным феноменом учительства и ученичества. В каждой культурной традиции присутствуют механизмы передачи культуры из поколения в поколение, связанные с общением учителя и ученика и — шире — с образовательными институтами. В традиционной культуре процесс передачи знания от учителя к ученику — каким бы масштабным ни было содержание знания — играл, по сути, подчинённую роль.

Отечественный индолог Вс. С. Семенов на примере ведийской Индии обстоятельно показал: «Существо трансляции традиционной культуры состоит в том, что с помощью ряда специальных приёмов духовная личность учителя возрождается в ученике. В тех случаях, когда эта передача личности имеет место, культура воспроизводится, в противном случае — нет» [41: 8, 24—25]. В ситуации рождения и развития нового, рационально-научного и светского знания в различных культурно-цивилизационных ареалах (и западных и незападных) феномен учительства и ученичества трансформируется, что связано с появлением нового типа личности, в которой рациональное «самостоянье человека» (А. С. Пушкин), независимость и свобода выступают на первый план, равно как и осознание собственного достоинства, непредопределённого социальным окружением. Поэтому воспроизведение духовной личности учителя в ученике и вера в учителя становятся неактуальными. Учитель продолжает быть примером для ученика, личностью, достойной любви и восхищения, человеком, который, подобно отцу, рождает сына-ученика [41: 7—8]. Но содержательно возрастает значимость собственно *знания*, передаваемого ученику, и умения учителя передавать *способность к поиску знания и самостоятельному мышлению*.

При этом в незападных традиционных обществах, которые вступили на путь модернизационных трансформаций, сохраняются механизмы передачи от учителя к ученику традиционной культуры в широком смысле. По мысли Вс. С. Семенова, человек традиционной культуры «будет, во-первых, соблюдать свою дхарму (притом бескорыстно, если только он верит в учителя и стремится ему подражать), и во-вторых, рецитировать тексты. Для минимального воспроизводства традиции этого достаточно». В этом — отличие традиционной культуры от традиционализма, т. е. *имитации традиции* [41: 25].

В Дерозио-учители и его студентах, объединившихся в Академическую ассоциацию, воплощён подвижный синтез традиционного и нового учительства и ученичества. Новое в этом феномене находится на поверхности: это взаимодействие в рамках западной модели образования и влияние христианской традиции.

Общение Дерозио и учеников происходит в пространстве английского образования, которое предлагает Хинду колледж. Оно институционализировано, воспроизводит европейскую модель среднего и высшего образования и отвечает потребности общества в приобретении современного научного знания. В этой модели преподавание теоретических дисциплин, естественных и гуманитарных наук ведут люди, хорошо сведущие в конкретных областях знания, но не претендующие на знание *всего спектра наук* и далеко не всегда имеющие педагогический талант и призвание<sup>6</sup>. Такая дифференциация научного

---

<sup>6</sup> Эта последняя черта, позаимствованная из английской модели, неизменно вызвала критические замечания всех деятелей Бенгальского Ренессанса,

знания, получаемого в Колледже, позволяла установить свои предпочтения и склонности в соответствии со складом ума студента, но вместе с тем требовала умения самостоятельно добывать, осваивать знания — и производить новые. В этой системе учитель Дерозио преподавал английскую литературу и историю — предметы, позволяющие развивать интеллект и эмоции, воспитывать чувства и самостоятельное мышление. Среди его учеников большинство обрели себя в сфере гуманитарного знания; Радханатх Шикхдар, избравший математику для научных занятий, всю жизнь прожил как равнодушный к человеческому страданию гуманист.

Благодаря этой системе Дерозио выстраивает своё преподавание как непрерывный «сократический» диалог, в котором *нет заранее известных и правильных ответов* на вопросы, но есть *процесс их поиска*<sup>7</sup>. Благодаря этой системе у учеников формируется критическое мышление западного типа рациональности.

В западной модели образования преломилась христианская традиция, в которой, по меткому замечанию С. С. Аверинцева, послушание людям поставлено под знак послушания Богу, но не отождествляется с ним до конца, между ними остаётся возможность зазора и драматической коллизии [1: 38]. Прямые и косвенные христианские влияния на Дерозио и его учеников побуждают сомневаться в авторитетах, в общинных ценностях и ортодоксии, в незыблемости и абсолютности традиции, побуждают искать универсальных ценностей, а не архаичных представлений. Более того, в христианстве «эмпирически наглядный авторитаризм „учительства“ и „отцовства“ поставлен под вопрос в самом своём принципе чрезвычайно важной евангельской максимой:

---

размышлявших о проблемах образования в Индии. Самый красноречивый пример — статьи и выступления Р. Тагора.

<sup>7</sup> Заметим, что в традиционном индийском диалогическом обучении учитель, как правило, *знает верный ответ* и ведёт к нему ученика или же останавливает его любопытство, если он приблизился к сакральным пределам. Примеры тому находим в Упанишадах. Так, в Чхандогья-упанишаде отец говорит сыну: 2. ...«Поистине, дорогой, вот тонкая [сущность], которую ты не воспринимаешь; поистине, дорогой, благодаря этой тонкой [сущности] существует эта большая *ньягродха* (дерево баньян, разновидность смоковницы. — Т. С.). Верь этому, дорогой. 3. И эта тонкая [сущность] — основа всего существующего, То — действительное, То — Атман. Ты — одно с Тем, Шветаке-ту!..» (Чхандогья-упанишада, VI, 12) [70: iii, 116]. В другом месте мудрец Яджнявалкья последовательно отвечает на все вопросы Гарги Вачакнави о том, «на чём вытканы миры», но когда она задаёт вопрос «А на чём вытканы вдоль и поперёк миры Брахмана», то получает такой ответ: «Гарги, не спрашивай слишком много, чтобы у тебя не отвалилась голова. Ты слишком много спрашиваешь о божественном, о котором, поистине, нельзя спрашивать слишком много. Гарги, не спрашивай слишком много» (Брихадараньяка-упанишада, III, 6) [70: i, 102].

„Вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос; все же вы — братья. И отцом себе не называйте никого на земле; ибо один у вас Отец, Который на небесах“ (Мф. 23. 8—9)» [1: 38]. Поэтому иерархическое отношение «преподаватель — студенты» в случае Дерозии исчезает, появляется дружба и братство в духе.

В учительстве и ученичестве Дерозии и его студентов традиционное выявить сложнее, так как наследование индийской традиции «гуру — шишья» неочевидно. «Применяя формулу, хорошо известную в истории русской культуры... можно было бы сказать, — пишет Вс. С. Семенцов, — что при нормальном воспроизведении культуры ситуация „отцов и детей“ не может иметь места» [41: 8]. В случае с дерозианцами конфликт «отцов и детей» — старшего поколения (не только ортодоксальных индуистов, но и старших умеренных реформаторов-брахмоистов!) с «непокорной молодёжью» налицо. Межпоколенный конфликт, возникающий в переходные периоды социальной жизни, может возникать при характерной для молодого поколения повышенной восприимчивости к новому, однако в обществе с первостепенной ценностью семьи он непродолжителен, и солидарность поколений достаточно быстро восстанавливается. Конфликт младобенгальцев с отцами, как было показано в нашем повествовании, продолжался недолго и не имел иного резонанса, помимо средних слоёв и элит крупного бенгальского города Калькутты.

Но *нет конфликта* между учителем и учениками, поскольку у них нет большой разницы в возрасте, но есть *понимание* мыслей и устремлений друг друга. И учитель Дерозии способен дать мудрый отеческий совет своему студенту в сложной житейской ситуации ничуть не хуже, чем родной отец. И в этом смысле общение Дерозии со студентами есть воспроизведение традиционной индийской модели «гуру — шишья», где отец выступал как первый учитель мальчика, а учитель на время жизненной стадии ученичества (*брахмачари*) практически становился его отцом и родственником в буквальном и юридическом смысле слова. Учитель порождает ученика в духе, а ученик обязан заботиться об учителе вплоть до его кончины [41: 7—9]. Вспомним, как самоотверженно ухаживали за больным холерой Дерозии его ученики — и внешняя преемственность с традицией будет налицо. Внутренняя преемственность «гуру — шишья» — в самом процессе диалогического обучения, с одной лишь оговоркой: Дерозии передавал *западную* культурную традицию, обучая английской литературе, философии и истории. Но если в индийской традиции учитель и ученик относились к разным поколениям и в их отношениях важна была статусность и иерархия, не отменявшие эмоционального взаимодействия и понимания, то Дерозии и его ученики вытеснили границы статуса и иерархии на периферию; сердцевиной их взаимодействия стал авторитет учителя, способного быть *другом* своим ученикам. Синтез тради-

ционного и нового в учительстве обернулся созданием идеальной ситуации для общения учителя и учеников — отношений дружбы, способствующей рациональному и душевно-эмоциональному пониманию.

Генри Дерозиио — довольно редко встречающийся тип учителя-вдохновителя, способного дать импульс самостоятельному развитию своих учеников. Проявляя себя в непрерывной творческой деятельности как свободная личность, он и помыслить не мог о возможности авторитарного стиля преподавания, благо и сам он в Академии Драммонда был воспитан в демократическом духе. Дерозиио предоставил студентам свободу в её позитивном смысле — свободу мыслить, искать, творить, свободу совершать промахи, ошибки — и исправлять их. Он воспитывает яркие индивидуальности и ренессансные личности с гибким мышлением и развитым чувством ответственности.

Своими диалогическими методами преподавания Дерозиио начинает и развивает интенсивный обмен идеями, формирует способность выносить самостоятельные суждения, исходя из самостоятельно обретенных знаний. Молодой учитель учил не доверять готовым рецептам и устоявшимся стереотипам.

Что стало результатом вдохновляющего обучения у Дерозиио? Прежде всего он вдохновил свободное рациональное осмысление социальной реальности в критическом и научно-исследовательском аспектах, что повлекло за собой изменение социального поведения учеников — от эпатазирующего традиционное общество юношеского выступления против индуизма до взвешенной и легитимной социально-реформаторской активности 1830—1850-х гг. Дерозиио вдохновил дальнейшее развитие молодой индийской журналистики и социально-творческой публицистики, правозащитной мысли и практики, разбудил интерес к гуманитарным научным исследованиям культуры и социальной собственности страны. Не менее значима и социально-реформаторская практика учеников Дерозиио — просветительская, правозащитная и политическая, а также культуротворческие труды на филологической и литературной ниве.

Важно заметить, что не только Дерозиио сумел выстроить диалог с учениками и вдохновить их мышление и действие; но и сами ученики оказались способны воспринять вдохновляющий импульс от учителя, а затем развивать собственные мысли и идеи. В противном случае усилия учителя-вдохновителя могли пропасть втуне. Легче всего объяснить этот вдохновляющий диалог небольшой разницей в возрасте учителя и учеников и отсутствием авторитаризма, но об этом говорилось выше. На мой взгляд, за способностью студентов Дерозиио воспринимать идеи и модели мышления стояла, с одной стороны, традиционная Индия, которая в лице брахманских элит сформировала, по словам Е. Б. Рашковского, «развитой и напряжённый интерес к теоретическим материям, тысячелетиями отлаживавшиеся в воспитании и культуре мнемонические способности, представление о самоценности



знания для внутреннего опыта человека, представление о напряжённой учёбе как о неотъемлемом элементе праведного жизненного пути, своеобразную и высокую культуру учебных процессов, представление о лидерской роли образованного человека в обществе» [36: 139]. Но традиция ориентировала на усвоение и развитие уже имеющегося знания, воспитывала людей традиционного общества, и её силы было недостаточно для глубинного преобразования сознания. Поэтому решающим для раскрытия способности к восприятию нового знания стал *эффект новизны* в появлении Дерозио в Хинду колледже. Молодой эрудированный преподаватель-евразиец был непривычной фигурой на фоне преподавателей старшего поколения даже в системе английского образования; и для студентов-индуистов эта фигура была притягательна во всех отношениях: они нашли в Дерозио необходимого и значимого Другого, условие осуществления своей свободы, образец для подражания и идеал для вдохновения. Он был таким же, как они, и — во всех отношениях Другим, к тому же он оказался открыт общению и пониманию. Когда первоначальное восприятие нового преподавателя уступило место более интенсивному взаимодействию в учебном процессе и во внеучебное время, ученики обратились к освоению нового знания и нового способа мышления, которые олицетворял Генри Дерозио. С этого началась революция в их сознании.

Первоначальное и во многих аспектах внешнее проявление этой революции — протест против индуизма как такового. Впечатление от него оказалось столь велико, что породило своеобразный миф о дерозианцах-атеистах, бунтарях, разрушителях основ, утративших облик добропорядочных членов общества. Миф этот, воспроизводящийся из поколения в поколение, в том числе и в исследованиях, заслоняет содержание революции в сознании — протест против традиционализма и разрыв с его установками, критическое переосмысление ценностей собственной культуры и общества с позиции западного рационально-научного мышления, критическое освоение-присвоение ценностей модернизирующегося Запада. Эта революция в сознании произвела, по меньшей мере, два следствия.

Следствие первое — появление «инновационной личности» (Э. Хабен), которая способна оказывать воздействие на собственное социальное окружение и брать ответственность на себя. Ученики Дерозио, первично социализированные в традиционном индуистском окружении, осознали, что его общепринятые установления и обычаи всё больше расходятся с установлениями и потребностями изменяющейся реальности и требуют либо искоренения, либо трансформации в новых условиях. Осознание это повлекло за собой трансформацию новых ценностей и установок, изменение поведения с конформистского на неконформистское, спонтанное и свободное, и открытость творчеству. Такая личность способна к синтезу традиционного и нового, к на-

хождению оптимального баланса между социокультурной самобытностью и требованиями современности.

Следствие второе — интеллектуальная революция, в которой появление небольшого слоя инновационных личностей-интеллектуалов, занятых решением сложных научных, социальных, политических и культурных вопросов, — это лишь первая ступень формирования новой интеллигенции будущей независимой Индии, и внешнее, социальное проявление этой революции. Содержание её (революции) — развитие правосознания западного типа, развитие естественных и социально-гуманитарных наук, становление новой культуры, в которой переплавлены традиционные каноны и свежие, современные формы и идеи, развитие политической мысли — направляется одним проективным вектором: поиском путей возрождения Индии — развития её в настоящем и будущем.

В опыте Генри Дерозо и его студентов, таким образом, присутствуют важнейшие смыслы, составляющие новый идеал общения учителя и ученика. На первый план в общении выходит диалогический процесс передачи-и-освоения знания и собственно *методов его поиска*, процесс, свободный от шаблонности и ориентации на простое воспроизведение знания. Сердцевиной диалога становится дух дискуссии, столкновение различных мнений и попыток разрешить возникающие противоречия в ходе поиска истины. Эта дискуссионность — не только неотъемлемая характеристика образования, но и условие развития науки.

Диалогическое и дискуссионное общение Дерозо и учеников вызвало к жизни новую культуру общения преподавателя и студента, в которой эмоциональное взаимодействие способствует развитию нравственных человеческих качеств будущего специалиста, а рациональный поиск истины вырабатывает качества, необходимые исследователю и профессионалу: целеустремлённость, упорство, нестандартность мышления, умение критически мыслить, честность и ответственность.

В конечном счёте, говорить о младобенгальцах как особой группе, стоящей у истоков индийской социально-философской и научно-гуманитарной мысли и социально-политической практики возможно именно благодаря этому особому опыту учительства-ученичества, синтезировавшему традиционные индийские и рационально-научные западные черты.

### III

Деятельность Генри Дерозо и Академической ассоциации разворачивалась в годы наиболее интенсивной реформаторской активности Раммохана Рая, практически одновременно с основанием «Брахмо Самаджа» и продвижением значимых правозащитных идей. Раммохан

Рай заложил в сознании новых бенгальских элит самое широкое основание той самой революции, которая происходила на протяжении жизни нескольких поколений, и поскольку реминисценции его идей постоянно встречаются, обновляются и развиваются в трудах и практике его духовных наследников, он безо всякого преувеличения может быть назван учителем поколений.

В этом смысле Раммохан Рай является духовным учителем младобенгальцев не меньше, чем Генри Дерозио. Реформаторская деятельность и идеи Раммохана Рая составили общий контекст взаимодействия учителя-евразийца со студентами из семей преимущественно индуистского высшего и среднего класса. А пространство английского образования — Хинду колледж, в котором первоначально сложился союз Дерозио и учеников-друзей, — было особым воплощением образовательной философии Раммохана Рая.

Но если брахмоисты младшего поколения (к нему принадлежал и будущий глава «Брахмо Самаджа» Дебендронатх Тагор) относились к Раммохану Раю как учителю вполне безоговорочно, то первоначальный критический настрой «сидевших у ног Дерозио» младобенгальцев в отношении устремлений Раммохана Рая — прежде всего его религиозно-реформаторских идей — делает их «ученичество» у реформатора не столь очевидным. Но выше приводились многочисленные примеры параллелей между идеями и действиями младобенгальцев и Раммохана Рая: здесь же, в заключительной главе, попытаемся обобщить наиболее важные моменты наследования младобенгальцев «Отцу современной Индии».

Прежде остановимся на одном немаловажном моменте, характеризующем содержание начинаний Раммохана Рая — *персональной инициативе*, созидающей культуры разных народов, восточных и западных. Её можно называть разными терминами, равно как и её носителя («возмутитель спокойствия» у А. Дж. Тойнби, «праведник» или «исповедник» у С. С. Аверинцева), — суть от этого не меняется, т. к. термин отражает, по словам С. С. Аверинцева, «определённую меру перевеса личного подвига над всем корпоративным и институциональным» и «роль личного, т. е. в известной мере одинокого, „уединённого“ энтузиастического порыва, не уместящегося ни в каком данном институционально-корпоративном контексте» [2: 190]. Столкнувшись лицом к лицу с Западом в пределах собственной родины, представитель традиционного общества Раммохан Рай, имеющий исламское и санскритское образование, сделал выбор — в первую очередь для себя — и стал осваивать западную культуру и наследие. В ходе освоения Раммохан осознал важность открытия нового знания всему традиционному обществу и преодоления исконной социокультурной изоляции во имя развития.

Для начала Раммохан сумел утвердить собственную личностную позицию, нарушив множество институциональных установлений и

показав своим примером самую возможность инакомыслия и *иного* действия — по сравнению и с ортодоксальными индуистами, и с неортодоксальными течениями и сектами в индуизме. Он доказал, что сама ситуация изменилась, и ни равнодушное игнорирование присутствия западного мира в Индии, ни продиктованная страхом перед ним изоляция, ни стремление любой ценой сохранить в неприкосновенности все без изъятия элементы традиции не решают всего комплекса проблем, возникших перед Индией.

Решить вопросы развития Раммохан предлагал через восприятие достижений Запада и интеграцию их в социальную жизнь Индии таким образом, чтобы лучшие стороны её традиционной культуры и социальности соединились с современными политико-правовыми и культурными институтами. Так, главным вектором личной инициативы Раммохана Рая стал синтез, который возник в результате напряжённого подвижнического понимания Запада. Раммохан выполнил самую трудоёмкую работу: освоил язык и особенности западного рационального мышления, осмыслил иудеохристианскую традицию и нашёл в ней точки соприкосновения с духовными традициями Индии, обосновал необходимость приобщения Индии к достижениям современного научного знания и развития на Индийском субконтиненте современного образования, показал значимость социальных, гражданских и политических прав для индийцев, равно как и значимость развития соответствующих социальных институтов, обеспечивающих эти права и свободу в современном мире, предложил собственную трактовку многих традиционных установлений индуизма (сати, полигамия, детские браки, экономическая зависимость женщин и др.) как социальных пороков, подлежащих искоренению, а также сформулировал базовые идеи возрождения как развития социального, духовного и культурного.

Сложность проделанной Раммоханом работы тем более велика, что он действовал как первопроходец-одиночка, совершив сначала духовно-интеллектуальное, и лишь в конце жизни пространственное путешествие на Запад. Все, кто шёл с 1815 г. вместе с Раммоханом по его пути или шёл после него, уже имели перед собою *пример первого паломника* — вместе с собственным *непосредственным восприятием Запада*. И эти два влияния — Запада и «творящей эпоху» (Ш. Шоркар) личности Раммохана Рая вместе с его паломническим опытом становятся неотменяемыми характеристиками духовной жизни бенгальского творческого меньшинства — в частности, в их духовном паломничестве в страны Запада, которого не избежал ни один мыслитель, ни один реформатор эпохи.

Более того, Раммохан Рай символически демонстрирует образ действия новой личности, который затем с небольшими вариациями воспроизводится в его духовных наследниках. Условно это следующие действия.

1. Освоение западного научного знания и культурно-духовных достижений вместе с рационально-научным мышлением (этому может предшествовать и/или идти параллельно получение традиционного образования в том или ином объёме или отсутствовать вообще) — т. е. собственно паломничество.

2. Критическое осмысление индийских реалий традиционного общества в сравнении с образом западного общества, сложившимся в сознании паломника. В итоге многие институты и установления перестают восприниматься как приемлемые, но расцениваются как аномальные.

3. Критическое осмысление индийской социокультурной традиции и исторического наследия — в поиске ценностей и норм, сопоставимых с западными и способных послужить развитию в новых условиях.

4. Обоснование различных вариантов синтеза индийской и западной культурных парадигм и построение моделей социального развития.

5. Конкретные практические действия по реализации тех или иных аспектов развития в различном масштабе и с различной степенью успеха.

Эти пять «действий» вполне могут идти одновременно, пересекаться, сменять друг друга в разные периоды жизни. Их могут дополнять или приходить на смену им действия по защите собственной культурной традиции, но происходит это, очень гибко и тонко, в двух случаях: если индийскую традицию критикуют или, скорее, оскорбляют европейцы (так было в ходе полемики Раммохана Рая с христианскими миссионерами, называвшими порой индуизм «творением сатаны») и если в обществе нарастает волна имитации западного образа жизни и моды на подражание европейцам в ущерб содержательному диалогу с европейской культурой.

В этом свете справедливо заключение, к которому пришёл бенгальский учёный Нирмал Шинхо: «...Дух Раммохана очертил ход обновления (renewance) Бенгалии для большей части XIX века, несмотря на появление „Молодой Бенгалии“, чей язык и неудержимое движение были дерозианскими, но чьи образ действий и устремления были „равескими“ (Roy-an). Следовательно, фактически между духом и учением Раммохана и Дерозио было много общего» [163: 321—322].

Итак, Раммохан Рай явил собой пример подвижнического служения своему народу, которое было вдохновлено паломничеством в страну Запада. Вслед за ним этим путём прошли его единомышленники, круг которых медленно расширялся — от узкой группы «Атмийо Шобхи» до вполне оформленного духовно-интеллектуального и реформаторского движения «Брахмо Самаджа». Сходным образом разворачивается младобенгальское интеллектуальное движение — от дискуссионной Академической ассоциации, основанной Дерозио, к обществам просветительского и культурного характера, к которым присоединялись все, кто сочувствовал идеалам дерозианцев или при-

держивался либеральных взглядов. Различие младобенгальского и брахмоистского интеллектуальных движений — лишь в большем внимании первого к светским измерениям социальной жизни и развитию рационально-научного знания, в отличие от второго, поставившего реформирование социального устройства в зависимость от духовно-нравственного развития человека. Неудивительно поэтому, что брахмоистское и младобенгальское движения довольно скоро находят общие векторы усилий и объединяются в деле продвижения социальных реформ и развития науки и культуры. Благодаря трудам младобенгальцев, с одной стороны, и брахмоистов — с другой, к середине XIX в. можно говорить о серьёзном интеллектуальном движении образованных слоёв, которое складывается из множества течений мысли и практических начинаний. Оба движения, конечной целью которых является развитие страны в современном мире, взаимно дополняют друг друга. Пути же и средства развития/возрождения Индии уже обозначены Раммоханом Раем в теории и на практике, а идеи, войдя в дух эпохи, стали неотъемлемой частью размышлений бенгальского творческого меньшинства.

Наследование идей Раммохана Рая стало возможно при условии духовно-интеллектуального паломничества дерезианцев в страну Запада, — так и не переросшего в реальное путешествие. Они освоили язык западного рационализма и науки, восприняли наследие просвещения и идеи либерализма, наладили диалог смыслов между собственной и западной культурными традициями. Сама принадлежность к обществу «Молодая Бенгалия» символически обозначает совершившееся внутреннее паломничество.

Сердцевиной наследования дерезианцами идей и духа Раммоханова труда стала модель заинтересованного диалога с ценностями, институтами и достижениями своего и иных цивилизационных ареалов. В наследовании условно определяются пять векторов, содержательно соотносимых с векторами паломничества.

1. **Духовный вектор** возникает в диалоге представителя индуистской традиции с инорелигиозными традициями на основаниях религиозного гуманизма. Признавая универсальность Абсолюта, скрытую за многообразием вероисповеданий, Раммохан Рай ищет глубинные смыслы индуистской, исламской и иудеохристианской традиций, различая дух и букву, содержание и институциональную форму в каждой религии. Его первые труды — религиозно-реформаторские, и попытка реформации индуизма равнозначна иным направлениям его деятельности. На первый взгляд, эту линию диалога с другими религиями и духовных поисков продолжали только члены общества «Брахмо Самадж»; и пока часть младобенгальцев не вошли в его ряды, говорить о преемственности здесь неуместно. Однако сам пресловутый «бунт против индуизма» у дерезианцев есть в известной мере доведённый до

крайнего предела протест против общепринятых установлений, суеверий и предрассудков, заслонивших дух подлинной веры, — протест, выраженный Раммоханом Раем в умеренной форме. На эту содержательную близость критики и протеста указывает жёсткая реакция индуистов-ортодоксов: Раммохана они третируют как вероотступника и безбожника, к дерозианцам применяют репрессивные меры. Другая же сторона — европейские миссионеры — много лет ожидали от индуса Раммохана принятия христианства, а в случае с рядом младобенгальцев добились успеха в прозелитизме. В этом смысле принятие христианства некоторыми учениками Дерозио — это принятие другой религии как альтернативы индуизму с его идолопоклонством, догматизмом и социальной несвободой. Раммохан же, борясь с социальными пороками индуизма, видел выход в его очищении от них, в реформировании, а не в смене веры.

В этом плане Раммохану символически наследуют два ученика Дерозио — Кришномохан Банерджи и Перичанд Митро.

По масштабу деятельности в духовной и светской сфере Кришномохан Банерджи сопоставим с Раммоханом Раем; смею утверждать, что Кришномохан — это Раммохан, принявший христианство. Оба имели традиционное санскритское образование, опыт напряжённой духовной жизни и исканий, оба критически относились к индуизму, оба взяли на себя труд понимания Другой религии через собеседование с Библией. Но Раммохан испытал мощное влияние ислама и пришёл к заключению, что всем религиям присуща истинность (вера в Бога) и всем — ложность (в установленных обычаях и запретах), поэтому не считал актуальным выбор и смену веры, но избрал поиск истины в своём вероисповедании. Опыта изучения ислама и сравнительного изучения религий у молодого Кришномохана Банерджи не было, но христианство было сразу предъявлено ему в качестве *истинной* религии, по отношению к которой все иные веры ложны. В результате в Бенгалии — и в Индии — появился *первый* христианский теолог брахманского происхождения, который вёл бескомпромиссный критический диалог с индуизмом и в итоге всё-таки нашёл точки соприкосновения двух великих религиозных традиций. В результате возникло невиданное прежде направление: христианская теология, специально ориентированная на индуистскую аудиторию. Думаю, что возникновение такой теологии не было бы возможно не только без принятия христианства, но также — без объёмных трудов Раммохана Рая, объяснявшего миссионерам, как учение Христа понимает просвещённый индуист.

Перичанд Митро размышляет о духовных проблемах как брахмоист, и его труды на теологические темы относятся к позднему периоду его жизненного пути. В исторических очерках и более всего — в художественных произведениях он проводит идеи Раммохана Рая о пер-

востепенности этического начала в религиозной и социальной жизни человека, о тесной связи всестороннего образования с достойным образом жизни современного индуиста.

Поэтому наследование духовных аспектов трудов Раммохана Рая присутствует у младобенгальцев и непосредственно (теология Кришномохана Банерджи, труды Перичанда Митро), и опосредованно. От критики религии индуизма с философских позиций рационализма и Раммохан, и младобенгальцы приходят к широкой социальной критике и благодаря выстроенному в сознании диалогу религий выдвигают на первый план этические основания социальной жизни и развёрнутое представление о свободе и правах человека. Духовно-религиозное основание большей части трудов младобенгальцев, таким образом, неоспоримо; оно складывается из диалога индуистской и иудеохристианской традиций и смыслов и влияния социально-религиозной критики трудов Раммохана Рая.

2. **Социальный вектор** наследования идей Раммохана Рая, в отличие от предыдущего, буквально лежит на поверхности и не требует доказательств, как, впрочем, и политический вектор, речь о котором пойдёт ниже. Его содержание подробно освещалось в предыдущих главах, теперь нам важны следующие общие моменты.

Вслед за Раммоханом Раем младобенгальцы развивают диалог с западогенными идеями совершенствования социальных отношений и прогресса, естественных прав человека, справедливости и гражданского общества. Нирмал Шинхо видит в социально-реформаторской борьбе младобенгальцев за гражданские и политические права первое проявление патриотизма, стимулированное вдохновенными обсуждениями социальных проблем в Академической ассоциации, но вполне в духе Раммохана. Учёный верно замечает, что дерозианцы в сфере социальных реформ идут по следам Раммохана и продолжают работу в более широком масштабе [163: 318].

Сердцевиной социального реформаторства Раммохана Рая была его борьба против самосожжения вдов — самого вопиющего символа жестокости индуистской социальной системы и обычаев и вместе с тем — гендерного неравенства в традиционном обществе. Вокруг этой борьбы выстроена его параллельная критика других традиционных установлений и обычаев, признанных им нерациональными и порочными по природе — и в сравнении с западными нормами социальных отношений. Но к моменту начала младобенгальской социальной критики и реформаторской практики обычай *sati* был запрещен и принуждение к его совершению преследовалось в уголовном порядке. И теперь все намеченные Раммоханом к решению проблемы оказались вдвойне актуальны — и в гендерном аспекте, и в правовом.

Практически одновременно с экспертной работой Раммохана Рая в британском парламенте младобенгальцы поднимают вопросы соци-



ально-экономического положения крестьянства и злоупотреблений в системе управления. Социально-реформаторскую значимость имеют и образовательные инициативы младобенгальцев — отстаивание необходимости женского образования, развития народного просвещения и т. д. Иными словами, в социальной сфере Раммохан Рай открыл необъятное поле для критики наличного порядка, с позиций *несовпадения* сущего и должного и, разумеется, для практических изменений. И символическим началом практики стал запрет сати; но продолжить это движение можно было только при условии дальнейшей трансформации общественного сознания в сторону хотя бы минимальной готовности к изменениям. Но после смерти Раммохана Рая в Англии брахмоисты остались без сильного руководителя и идеолога, и в 1830-х гг. общество «Брахмо Самадж» не играло роли в социальном движении. А группа молодых учеников Дерозио, напротив, оказалась способной упорно и постоянно долбить толстую инертную броню общественных стереотипов и предубеждений, нелюбезно и язвительно критикуя детские браки, всевластие родителей, многожёнство, затворничество женщин, положение вдов и другие традиционные черты образа жизни. «Дух социальных реформ, который под влиянием Дерозио развивала Молодая Бенгалия, мог быть утерян в поднявшейся волне неумеренности, если бы не вдохновляющий пример Раммохана, давший ему направление, — пишет Нирмал Шинхо. — Это одно объясняет принятие «Молодой Бенгалией» лидерства Тарачанда Чокроборти, соратника Раммохана. И тем, что привлекло юных смутьянов к старшим либералам, была их приверженность „Разуму“ — алтарю, которому поклонялись и Раммохан, и Дерозио» [163: 318].

И здесь уже трудно найти одну или две личности-символа реформ: Рамгопал Гхош, Рошиккришно Маллик, Рамтану Лахири, Кришномохан Банерджи, Перичанд Митро, Радханатх Шикхдар и многие другие прославились не только критическими выступлениями на социальные темы, но и социально-просветительскими трудами как в региональном, так и в местном масштабе.

В социальном векторе наиболее очевидно наследование ключевой идеи синтеза западных достижений с индийским наследием, но если Раммохан предлагает синтез индийской духовности с достижениями социального, научного и политического прогресса на Западе, то младобенгальцы смещают акценты и тем самым развивают идею восприятия и усвоения западных достижений. Они предлагают сосредоточиться на социальном развитии: усвоить социальные ценности равенства, справедливости, свободы личности, позаимствовать современные институты правового регулирования общественных отношений, но — по методу, предложенному ещё в трудах Раммохана Рая — искали и находили аналогичные ценности и институты в собственном культурном наследии.

**3. Научно-просветительский вектор** наследования восходит к двум аспектам трудов Раммохана: его приверженности рационально-научному анализу действительности природной и социальной, что ярче всего представлено в его работах на самые разные темы, и его убеждению в насущной необходимости естественно-научного и социального знания для дальнейшего интеллектуального и социального развития индийцев и возрождения страны. В этом плане первый современный реформатор Индии был абсолютным и безоговорочным западником, впервые смело заимствовавшим западный научно-терминологический аппарат и модель классического картезианского мышления — в пределах, необходимых ему для раскрытия соответствующих тем. Младобенгальцы поэтому оказались в буквальном смысле сбывшейся мечтой Раммохана Рая о современном образовании и его результатах — людях, способных работать на благо просвещения соотечественников и развивать научные исследования собственной истории, культуры и природы.

В трудах Раммохана Рая, создававшихся обычно с конкретными практико-реформаторскими целями, были намечены пути развития научного знания в Индии. Предлагая обратиться к естественным наукам, Раммохан сделал первые важные шаги в этом направлении: написал на бенгали школьные учебники по географии, геометрии и астрономии и ряд научно-популярных статей. Среди младобенгальцев большинство были гуманитариями, но воплощением мечты Раммохана Рая о развитии естественных и точных наук стал математик Радханатх Шикхдар, получивший международное признание.

В области социогуманитарного знания именно Раммохана можно считать родоначальником осмысления истории Индийского субконтинента в терминах прогрессивного линейного понимания истории, первым индийцем, который социологически анализировал современное общество Индии, а также поднимал вопросы экономического положения и развития страны и проблемы юридического характера. Раммохан — автор «Бенгальской грамматики» и родоначальник современной бенгальской прозы, т. е. он находится у истоков бенгальской филологии Нового времени<sup>8</sup>. Каждый из учеников Дерозио, пробующих свои силы в гуманитарной сфере, сосредоточивает своё внимание на двух и более научных областях<sup>9</sup>. Так, Перичанд Митро и Кришномохан Ба-

---

<sup>8</sup> В книге никоим образом не ставилась задача преувеличить заслуги Раммохана-филолога или умалить заслуги группы учёных Колледжа Форт-Уильяма, хорошо освещённые в историографии.

<sup>9</sup> Заметим, что научные штудии младобенгальцев очень часто оказываются междисциплинарными по характеру, содержанию и методологическим принципам, а сами они, используя эти принципы, не всегда делают это осознанно, подобно мольеровскому г-ну Журдену, который всю жизнь говорил

нерджи выступают и как историки, и как социологи; последний ещё и как филолог, а первому не чужд интерес к экономическим проблемам, как и Рамгопалу Гхошу. Занимаясь конкретными вопросами, младобенгальцы время от времени осмысливают методологические подходы и принципы своей работы; делается это не в последнюю очередь ради того, чтобы привлечь внимание представителей молодого поколения к научному поиску и показать его возможные основания.

В сфере образовательной деятельности Раммохан Рай предложил диалог западной и восточной традиций обучения, которые в современную эпоху недостаточны сами по себе. Основанные им школы и колледжи предлагали сочетание европейских наук с традиционными для Индии дисциплинами, а также обучение на родном языке. Идея просвещения народа для младобенгальцев — одна из ключевых, пронизывающих всю их общественную деятельность. Они основывают школы и поддерживают талантливую, но небогатую молодёжь, отдавая наук на родном языке (Рошиккришно Маллик, Удайчондро Адхью, Кришномохан Банерджи). Из группы учеников Дерозио вышел талантливый педагог Рамтану Лахири, умевший разбудить жажду познания и учивший свободно и творчески мыслить.

Младобенгальцы в научно-просветительской сфере делали, по сути, самую неблагодарную работу, о которой обычно лишь вскользь упоминается в трудах по истории науки, но без которой дальнейшее развитие было бы немыслимо: впервые осмысливали фактологические основы истории и современности своей страны, искали и находили подходы к истолкованию социальных явлений, методом проб и ошибок реализовывали новые образовательные инициативы.

**4. Политический вектор** наследования идей и практики Раммохана Рая может быть сформулирован как диалог с западными политико-правовыми институтами в поисках путей грядущего политического развития страны, которая в перспективе может стать свободной. Борьба Раммохана за свободу прессы, критика совмещения исполнительной и судебной власти в нарушение принципа разделения властей, борьба против расовой дискриминации в суде, защита прав крестьян от произвола администрации и предложение расширять участие индийцев в управлении страной имели в своих истоках его представление о значимости и эффективности демократической системы управления, сложившейся на Западе. Применимость этой системы в Индии — даже в той смешанной «европейско-азиатской манере», которую установила Ост-Индская компания во времена Раммохана Рая, —

---

прозой и не знал об этом. Соответственно, в работе, посвящённой социальным проблемам, можно увидеть и формирование социологического анализа, и принцип историзма, и зарождение институционального подхода, хотя сам автор не всегда задумывается о методологии своего труда.

была для реформатора несомненна, несмотря на традиционность индийского общества. Важнейшие политические идеи — прав и свобод человека — позволяют говорить о Раммохане как первом индийском политике-демократе, и этот настрой развивают в правозащитной практике младобенгальцы.

В политической мысли Раммохан Рай был, пожалуй, наиболее последовательным западником, а западничество, или вестернизм, есть форма становления национального самосознания. Младобенгальцы наследуют комплекс вестернистских идей (концепция прав народа, демократия и республиканская форма правления, свобода и достоинство личности, равенство людей, гендерное равенство, секуляризм и др.) и развивают его по двум направлениям: с одной стороны, это критика реальной правовой и политической ситуации в индийском обществе, критика британского правления и его методов, с другой — поиск аналогов западным идеям в собственном наследии для адекватной адаптации демократической модели в индийских условиях. В то время, по мнению Ш. Шоркара, «радикальные политики западного типа вряд ли были возможны в Бенгалии, и щедрые обещания, которые мы видим у дерозианцев, так и не обратились во что-либо серьёзное» [157: 25]. Однако, на мой взгляд, важно напомнить, что без младобенгальской политической мысли 1830—1850-х гг. было бы очень затруднено теоретическое обоснование конституционно-правового диалога с британцами в конце XIX в. В итоге именно у младобенгальцев формируются важные для последующего политического развития страны идеи политического общеиндийского национализма и общеиндийского секулярного патриотизма. Поэтому обещания дерозианцев все же нашли воплощение в деятельности их детей, внуков и правнуков.

Общеиндийский политический национализм в том виде, в каком он формируется в трудах младобенгальцев, складывается на основе критики британской власти, защиты интересов крестьянства, борьбы против расовой дискриминации и развенчания идеи безусловной благотворности колониального правления во всех отношениях. Политический национализм вырастает из комплекса патриотических идей и интегрирует секулярный подход к решению возникающих проблем. Представление о безусловном равенстве прав человека независимо от любых социальных и биологических факторов влечёт за собой идею прав народа и необходимости отстаивать эти права с помощью правовых институтов. При этом идея борьбы за свободу и независимость Индии, впервые появляющаяся у младобенгальцев, не исключает ни конституционных, ни вооружённых (восстание) методов борьбы, равно как и осознания факта, что освобождение от британской власти потребует многих десятилетий.

Поэтому прав Г. Чоттопадхъяй, критикующий утверждение Шоттоброто Мукерджи о «денационализированном бессилии выпускников

Хинду колледжа» [146: 480]. Сильные патриотические чувства глубокой любви к своей стране и чувство национального самоуважения были их главными отличительными чертами», — заключает Г. Чоттопадхьяй [77: xlix], сравнивая воззрения дерозианцев с секулярным мировоззрением Дж. Неру.

Выступления Рамгопала Гхоша и Даккхинаронджона Мукерджи на политические темы, равно как и труды других младобенгальцев, предвосхищают секулярный демократический курс Индийского национального конгресса, ориентированного на достойный политический диалог с британцами. Объединившие полиэтничную и полирелигиозную страну британцы тонко и расчётливо «разделяли и властвовали», и единственным рецептом против этого был секулярный общеиндийский патриотизм. Импортированная с Запада идея патриотизма была незнакома в той же мере, как и необходима. У индусов, разделённых на касты, чувства патриотизма не возникало, у мусульман идея религиозного братства преодолевала территориальные и политические границы. Если у Раммохана патриотические идеи проявляются в стремлении социально и политически возродить Индию, то младобенгальцы развёртывают их более отчётливо («Любите свою страну», — говорит Шародапрошад Гхош). Патриотизм их словно имеет два «яруса» — осознание себя индийцем и осознание себя бенгальцем — то есть не только в масштабах субконтинента, но и в масштабах региона (малой родины). Такой патриотизм не подразумевает деления на конфессии; присутствие в трудах младобенгальцев терминов «индусы» и «мусульмане» носит *социологический*, а не политический характер.

Благодаря наследованию идей Раммохана Рая в политической мысли младобенгальцев прочно закрепляется представление о демократическом правовом государстве с разделением властей как о безальтернативном пути политического развития Индии, пути, подходящем к индийским социокультурным условиям.

**5. Культурный вектор** деятельности Раммохана Рая проявился в самых разных сферах и аспектах его трудов, в том числе в уже упомянутой научно-просветительской сфере. Отметим здесь такие моменты наследования, как философия и литература. Раммохан Рай — первый философ Нового времени в Индии, размышляющий о глубинных вопросах бытия, о человеке и социуме, предлагающий свежую интерпретацию веданты и при этом поднимающий острые социальные проблемы и ищущий их решения. Если онтологический вектор его философии наследуют брахмоисты, то у младобенгальцев первенствуют размышления антропологические и социально-философские, которые прорастают через публицистику. И хотя среди младобенгальцев нет ни одного философа, их социальные размышления развивают ведущие идеи новой индийской мысли.

Раммохану Раю бенгальская проза обязана своим рождением не меньше, чем группе писателей Колледжа Форга-Уильяма (см.: [131: 318]) — он освободил её от санскритизмов и тяжеловесных оборотов, хотя и писал в «высоком стиле» (*шадху-бхаша*). Он же стал первым англоязычным автором Индии (см.: [18: 11—17]). С одной стороны, философские труды и полемические трактаты Раммохана, с другой — его журналистская работа стали «взлётной полосой» бенгальской литературы XIX в. Младобенгальцы в большинстве своём — публицисты, издатели и авторы бенгальских газет; но этот период развития бенгальской прозы был просто необходим: он готовил почву для появления новых жанров. Поэтому неудивительно, что один из эссеистов и журналистов стал первым в Бенгалии и Индии романистом и положил начало биографическому жанру; Перичанд Митро в художественной форме оставил свидетельство о своей эпохе — так, как она виделась представителю его просвещённого поколения.

Прослеженные векторы наследования Раммохану Раю никоим образом не демонстрируют апологетического или «вторичного», несамостоятельного характера деятельности младобенгальцев. Они действуют вполне самостоятельно и творчески, достойно *продолжая* дело первого реформатора и своего учителя Дерозио.

В группе младобенгальцев можно наблюдать известную «специализацию»: то множество социальных интересов и действий, которое было интегрировано первоначально в личности Раммохана Рая, словно распределилось по группе, привлекая всё новых и новых корифеев ренессанса в Бенгалии. И хотя каждый остаётся многогранной ренессансной личностью, мы говорим о поэте Генри Дерозио, писателе Перичанде Митро, публицисте и издателе Рамгопале Гхоше, педагоге Рамтану Лахири, математике Радханатхе Шикхдаре, лингвисте Тарачанде Чокроборти, журналисте и ораторе Рошиккришно Маллике, эссеисте и биографе Кишоричанде Митро, журналисте Гобиндочондро Бойшакхе, просветителе Шибчондро Дебе. И только Кришномохана Банерджи трудно назвать одним словом: таланты теолога, социального критика и учёного-гуманитария, а также просветителя делают его конгениальным Раммохану Раю.

Вклад младобенгальцев в развитие социально-реформаторского движения, образования, науки, культуры, формирование социально-политического сознания и идеологии гражданского общеиндийского патриотизма позволяет видеть в них предтечу выдающихся деятелей индийской культуры, науки и национально-освободительного движения конца XIX—XX в.

Младобенгальцы в первый период Бенгальского Возрождения завершают формирование основ либеральной мысли, в которой выражено позитивное отношение к ценностям и институтам современности, пришедшим в Индию с Запада вместе с уважительным отношением к

историко-культурному наследию своей древней цивилизации и страданием к своему народу. Освободившись от уз традиционной картины мира и замкнутости на собственной культуре, от традиционных стереотипов, запретов, ограничений и принуждений и вместе с тем пройдя искушение внешней имитацией западного образа жизни, младобенгальцы нашли опору в свободно избранных этических и духовных ценностях и стали неизменными оппонентами традиционализма. Из интеллектуального паломничества в страну Запада они принесли весть о насущной необходимости освоения современных форм социальной, политической и культурной жизни и — открытия собственной традиции истории, поиска в ней универсальных общечеловеческих начал и смыслов.

В мысли и практике «Молодой Бенгалии» происходит достаточно ясное разграничение религиозного и светского начал. Младобенгальская мысль секулярна по преимуществу — и причина этого в конфронтации с ортодоксальным индуизмом, реформирование которого ученики Дерозио посчитали безнадежным делом. Они занялись просветительской, правозащитной и социально-реформаторской, а позже политической деятельностью, развитием науки и культуры, считая, что именно с этими областями связано пробуждение страны.

Главной заслугой младобенгальцев я считаю гуманистическое содержание их наследия. Поставив превыше всего свободу, права и достоинство человека, они предпочли созидательные, правовые методы борьбы за возрождение страны формированию насильственно-протестной модели действий, которая, по мысли Гегеля, оказывается лишь свободой внутри рабства. Поэтому если младобенгальцы, как утверждает Ш. Шоркар, и не смогли развить определённую прогрессивную идеологию, то, во всяком случае, немало способствовали её развитию — особенно на рубеже XIX и XX вв. Да и есть ли более «прогрессивная» идеология, нежели гуманизм, в котором свобода и достоинство человека превыше любых, важных, но групповых (общинных или общественных) интересов.

И когда мы читаем труды корифеев последующих периодов Бенгальского Ренессанса — романы, повести и очерки Бонкимчондро Чоттопадхья, лекции и статьи Свами Вивекананды, произведения Рабиндраната Тагора, а также труды М. К. Ганди и Дж. Неру, — то, при всей непохожести друг на друга этих замечательных людей и их наследия, мы можем быть уверены, что гуманистический пафос их социальной критики и размышлений о человеке, осмысление исторического пути Индии и его культуры и многое другое было бы невозможно без той, на первый взгляд незаметной и не оценённой в полной мере по достоинству подвижнической работы, которую в 1830—1850-х гг. проделали Генри Вивьен Луи Дерозио и его ученики, входившие в «Молодую Бенгалию».

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ТОМАС БАБИНГТОН МАКОЛЕЙ ЗАМЕТКА ОБ ОБРАЗОВАНИИ<sup>1</sup> (Фрагменты)

Сейчас мы подходим к самой сути дела. У нас есть средства, которые правительство будет направлять на интеллектуальное усовершенствование народа этой страны. Вопрос прост: как их применить с наибольшей пользой?

Все стороны, видимо, согласны в одном: диалекты, на которых говорит население этой части Индии, не содержат ни литературной, ни научной информации и, кроме того, бедны и грубы, так что до тех пор, пока они не обогатятся из каких-либо других источников, будет нелегко перевести на них какие-либо ценные труды. Видимо, все стороны согласны, что интеллектуальное усовершенствование тех классов народа, у которых есть средства на то, чтобы заниматься приобретением более глубоких знаний, могло бы в настоящее время быть произведено только посредством языка, который не является для них родным.

Какой это должен быть язык? Половина Комитета<sup>2</sup> убеждена, что таким языком должен стать английский. Другая половина упорно рекомендует арабский и санскрит. Весь вопрос, как мне кажется, в том, какой из языков наиболее подходит для познания? Я не знаю ни санскрита, ни арабского. Но я сделал всё от меня зависящее, чтобы выработать точную оценку их достоинств. Я прочёл переводы самых прославленных арабских и санскритских трудов. И здесь, и дома я говорил с людьми, которые известны как опытные знатоки восточных языков. Я вполне готов признать, что восточная учёность ценна для самих учёных-ориенталистов. Я никогда не встречал среди них никого, кто смог бы отрицать, что одна полка хорошей европейской библиотеки ценнее, чем вся местная литература Индии или Аравии. Существенное превосходство Западной литературы, таким образом, полностью признано теми членами Комитета, которые поддерживают ориенталистский план образования.

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: [166: 596—601].

<sup>2</sup> Имеется в виду Главный комитет по общественному обучению.



Можно упорно доказывать, я полагаю, что сферой литературы, в которой восточные авторы превзошли всех, является поэзия. И я определённо никогда не встречался ни с одним учёным-ориенталистом, который дерзнул бы утверждать, что арабская и санскритская поэзия не может соперничать с поэзией великих европейских наций. Но когда мы переходим от деятельности воображения к деятельности, которая фиксирует факты и исследует общие принципы, превосходство европейцев становится абсолютно несоизмеримым. В этом, я считаю, не будет никакого преувеличения, если сказать, что вся историческая информация, которая была собрана во всех книгах, написанных на санскрите, менее ценна, чем та, которую можно найти в большинстве самых незначительных кратких обзоров, используемых в подготовительных школах в Англии. В каждом направлении физической или нравственной философии относительность положения двух наций примерно та же самая.

Как быть в сложившейся ситуации? Мы должны обучать народ, который не может в настоящее время обучаться на своём родном языке. Мы должны учить их какому-то иностранному языку. Притязания нашего собственного языка крайне необходимо суммировать. Он занимает выдающееся место даже среди языков Запада. Он изобилует произведениями, в которых полёт воображения ничуть не ниже, чем в тех благороднейших творениях, которые завещаны нам Грецией; всеми образцами красноречия разного рода; историческими сочинениями, которые, если их рассматривать просто как повествования, редко кто превосходил и которые, если рассматривать их как средство этического и политического поучения, никогда не имели себе равных; точными и живыми описаниями человеческой жизни и человеческой природы; самыми глубокими размышлениями о метафизике, этике, управлении, юриспруденции и торговле; полной и точной информацией относительно каждой экспериментальной науки, которая способствует сохранению здоровья, повышению комфорта или развитию интеллекта человека. Каждый знает, что язык — это готовый путь ко всему обширному интеллектуальному богатству, которое все самые мудрые нации на земле создали и сохранили за девятьюстами поколений. Можно с уверенностью сказать, что литература, существующая сейчас на этом языке, далеко превосходит по ценности всю литературу, которая триста лет назад сохранилась на всех языках, вместе взятых. И это не всё. В Индии английский — это язык, на котором говорит правящий класс. На нём говорит высший класс населения, сотрудничающий с правительством. Возможно, он сделается языком коммерции повсюду на морях Востока. Это язык двух европейских общин, которые растут — одна на юге Африки, другая — в Австралии, общин, которые год за годом делаются всё более важными и всё теснее связанными с нашей Индийской империей. Смотрим ли мы на внутреннюю ценность нашей

литературы или же на особую ситуацию в этой стране, мы видим серьёзнейшие причины для того, чтобы думать, что из всех иностранных языков английский язык — именно тот, который будет наиболее полезен нашим местным подданным.

Вопрос, стоящий сейчас перед нами, — прост. При том что в нашей власти обучать этому языку, будем ли мы учить языкам, на которых, по всеобщему признанию, нет таких книг на любую тему, какие заслуженно можно сравнить с нашими собственными; при том что мы можем обучать европейским наукам, будем ли мы учить системам знаний, которые, по всеобщему признанию, как бы ни отличались от европейских, отличаются в худшую сторону; при том что мы можем поддерживать здравую философию и подлинную историю, будем ли мы поддерживать из общественных фондов медицинские доктрины, которые опозорят даже английского коновала, астрономию, которая вызовет смех у девочек в английском пансионе, историю, изобилующую королями ростом в тридцать футов и правящими три тысячи лет подряд, и географию, выдуманную моря из патоки и моря из масла.

История предоставляет некоторые аналогичные случаи, и они дают тот самый урок. В современности, если не ходить далеко, есть два памятных примера великого импульса, данного сознанию целого общества, — победы над предрассудками, распространения знания, улучшения вкуса, насаждения искусств и наук в странах, которые недавно были невежественными и варварскими.

Первый пример, на который я сошлюсь, — это великое возрождение литературы у Западных наций в конце пятнадцатого—начале шестнадцатого столетий. В то время почти каждое произведение, достойное прочтения, принадлежало перу древних греков и римлян. Если бы наши предки действовали так, как сейчас действует Комитет по общественному обучению, если бы пренебрегли языками Цицерона и Тацита, если бы сосредоточили своё внимание на старых диалектах нашего острова, если бы ничего не печатали и ничего не изучали в университетах, кроме англо-саксонских хроник и норманно-французских романов, стала бы Англия такой, какая она сейчас? Чем греческий и латинский были для современников Мора и Эшема, тем наш язык является для народа Индии. Литература Англии теперь более ценна, чем литература классической древности. Я сомневаюсь, является ли санскритская литература такой же ценной, как литература наших саксонских и норманнских предков. В некоторых сферах, например в истории, я уверен, она гораздо менее ценна.

Другой пример, заслуживающий упоминания, до сих пор перед нашими глазами. В течение последних ста двадцати лет нация, которая прежде была в столь же варварском состоянии, что и наши предки до Крестовых походов, постепенно выходит из невежества, в которое она была погружена, и занимает своё место среди цивилизованных общин.

Я говорю о России. В этой стране сейчас большой класс образованных людей, объединяющий лиц, способных служить государству на самых высоких постах и по мудрости нисколько не уступающих самым образованным людям, которые украшают собой лучшие круги Парижа и Лондона.

Есть причина надеяться, что эта обширная империя, которая во времена наших дедов была позади Пенджаба, во времена наших внуков в ходе развития догонит Францию и Британию. И как же произошло это изменение? Не благодаря преувеличению достоинств национальных предрассудков, не благодаря тому, что ум молодого москвича пичкали бабкиными историями, в которые верили его грубые отцы, не благодаря тому, что его голову забивали лживыми легендами о Св. Николае, не благодаря поощрению изучения великого вопроса «был ли мир сотворён 13 сентября или же нет?», не благодаря тому, что его называли «учёным туземцем», когда он овладел всеми этими премудростями, но благодаря обучению его тем иностранным языкам, на которых был изложен огромный объём информации, и таким образом вся эта информация, введённая в оборот, обогатила его. Языки Западной Европы цивилизовали Россию. Я не сомневаюсь, что для индуса они делают то же самое, что уже сделали для татарина.

<...>

Всё красноречие мира о любви и уважении местного населения к своим священным диалектам никогда для любого беспристрастного наблюдателя не будет перевешивать неоспоримый факт: во всей нашей обширной империи мы не можем найти ни одного студента, который позволит нам обучать его этим диалектам, если мы не заплатим ему... Почему тогда необходимо платить людям, чтобы они учили санскрит и арабский? Очевидно потому, что повсеместно чувствуется, что санскрит и арабский — это языки, знание которых не компенсирует усилий на их освоение. По всем подобным предметам состояние спроса — решающий критерий.

<...>

Но есть и другой аргумент, который кажется даже более негодным. Говорят, что санскрит и арабский — языки, на которых написаны священные книги сотен миллионов людей, и что по этой причине они дают право на их специальное поощрение. Конечно, обязанность британского правительства в Индии — быть не только терпимым, но и нейтральным во всех религиозных вопросах. Но поощрять изучение литературы, обладающей небольшой внутренней ценностью, только потому, что литература внедряет самые серьёзные ошибки по самым важным предметам, — это курс, который сложно согласовать с разумом, с моралью и даже с самой нейтральностью, которые должны, по всеобщему согласию, свято оберегаться. Признано, что язык лишён полезного знания. Нам приходится учить его, потому что он полон чу-

довищных суеверий. Нам приходится учить ложную историю, ложную астрономию, ложную медицину, потому что мы нашли их вместе с ложной религией. Мы воздержимся, и я верю, что всегда будем воздерживаться от того, чтобы оказывать какое-либо публичное поощрение тем, кто занят трудом обращения местного населения в христианство. И пока мы действуем таким образом, можем ли мы разумно и любезно подкупать людей из средств государственной казны, чтобы их молодёжь, так же как и они сами, тратила время на очищение после прикосновения к ослу или на тексты Вед, которые они должны повторять, чтобы искупить преступление — убийство козла?

Защитники восточной учёности взяли на веру представление о том, что ни один местный житель страны не может достичь большего, чем просто поверхностное знание английского. Они пытаются доказать это и постоянно внушают это представление всем. Они называют образование, которое рекомендуют их оппоненты, образованием по орфографическому справочнику. Они считают неопровержимым, что вопрос — в различии между глубоким знанием индусской и арабской литературы и науки, с одной стороны, и поверхностным знанием начал английского языка — с другой. Это не просто предположение, но предположение, вообще противоречащее разуму и опыту. Мы знаем, что иностранцы из всех наций выучивают наш язык достаточно для того, чтобы иметь доступ ко всему наиболее трудному для понимания знанию, которое на нём изложено, достаточно для того, чтобы наслаждаться всеми тонкостями стиля наших самых своеобразных писателей. В этом самом городе<sup>3</sup> есть местные жители, которые вполне компетентны для того, чтобы обсуждать политические или научные вопросы бегло и точно на английском языке. Я слышал, что этот же вопрос, о котором я сейчас писал, обсуждался местными джентльменами свободно и с пониманием, которое сделало бы честь любому члену Комитета по общественному обучению. Действительно, необычно обнаружить, даже в образованных кругах этого континента, любого иностранца, который мог бы владеть английским с такой лёгкостью и точностью, как им владеют многие индусы. Никто, я полагаю, не будет спорить с тем, что английский так же труден для индуса, как греческий для англичанина. Кроме того, умный английский юноша за намного меньшее число лет, нежели наши несчастные ученики, проходящие курс Санскритского колледжа, делается способным читать, наслаждаться и даже не без успеха подражать сочинениям лучших греческих авторов. Меньше половины того времени, которое требуется английскому юноше, чтобы прочесть Геродота и Софокла, должно потребоваться индусу, чтобы прочесть Юма и Милтона.

---

<sup>3</sup> Имеется в виду Калькутта.

Суммируя всё вышесказанное, я считаю ясным, что мы не скованы Актом Парламента 1813 г.<sup>4</sup>; что мы не скованы какими-либо просьбами, выраженными или предполагаемыми; что мы вольны использовать наши фонды так, как мы решим; что мы должны направить их на обучение тому, что является достойным знанием; что английский лучше подходит для освоения достойного знания, чем санскрит или арабский; что местное население желает обучаться английскому и не желает учиться санскриту или арабскому; что ни в качестве языков права, ни в качестве языков религии санскрит или арабский не требуют никакой особенной поддержки с нашей стороны; что возможно сделать местных жителей этой страны вполне хорошими английскими учёными и что к этой цели должны быть направлены наши усилия.

В одном пункте я полностью согласен с джентльменами, чьи взгляды в целом не разделяю. Я чувствую, как и они, что с нашими ограниченными средствами мы не можем пытаться дать образование всей массе населения. Мы должны сейчас сделать всё от нас зависящее, чтобы сформировать класс, который сможет быть посредником между нами и миллионами, которыми мы управляем; класс людей, индийцев по крови и цвету кожи, но англичан по вкусам, воззрениям, моральным убеждениям и интеллекту. Именно этому классу мы сможем предоставить дело усовершенствования местных наречий этой страны, обогатить эти языки научными терминами, позаимствованными из западной терминологии, и вывести их на уровень средств, подходящих для передачи знания большей массе населения.

---

<sup>4</sup> Согласно Хартии Ост-Индской компании 1813 г., на развитие образования в Индии определялась сумма в 100 тысяч рупий в год, но расходовались они главным образом не на поощрение английского образования, а на поддержание традиционных образовательных систем.

## SUMMARY

### **T. G. Skorokhodova. Young Bengal. Essays on History of Social Thought of the Bengal Renaissance First Phase (1815—1859)**

This book is a logical and sapid sequel of the author's study "Rammohun Roy, Father of the Bengal Renaissance" (St. Petersburg, 2008). The monograph presents the philosophical study of Bengal social thought in Early Nineteenth Century in colonial India, based on phenomenological and hermeneutical methodology of sources' interpretation.

For the first time in Russian Indian studies author analyses "young country phenomenon" in West-peripheral and non-Western countries on the material of history of Young Bengal activity in 1830—1850, making an attempt to refrain from one-sided and prejudiced appraisals of it. Founder of this group Eurasian poet, and journalist Henry Louis Vivian Derozio (1809—1831) are famous enlightener of the Bengal Renaissance early phase and young contemporary of Raja Rammohun Roy. Being a teacher of Hindu College, Derozio had initiated the development of rational and free thinking by young generation of Bengal Hindus, which had been educated on English model. The activity of Young Bengal and their critics of Hinduism's social restrictions had exited storm in Hindu orthodoxy, and Derozio was dismissed from College as "root of all evils and cause of public alarm", and soon after died from cholera. But Derozio's impulse of free-thinking was perceived and developed by his "pupil-friends" (T. Edwards), which had been intellectual pilgrims to the West and had built dialogue between Indian and Western cultures in their consciousness.

The activity of Derozians in 1830—1850 is examined as successive to Rammohun Roy's social-philosophical thought and reformist activities on spiritual, social, scientific, educational, political and cultural vectors. Young Bengal and especially its coryphaei such as Krishnamohun Banerjea, Tarachand Chakraborty, Ramgopal Ghosh, Rasikkrishna Mallik, Ramtanu Lahiri, Radhanath Sakhdar, Dakshinaranjan Mukherjee, Pearychand Mitra and others had filled the spiritual vacuum after deaths of Rammohun Roy and Derozio. They had developed and deepened humanistic and liberal approach to human and social life.

Independently and creatively acting, members of Young Bengal and other Derozian societies (Society of Acquisition of General Knowledge

etc.) in 1830—1840 had contributed to development of education, social reformation, social science, political and civil consciousness and culture in colonial India, that is why they are forerunners of famous scientists, writers and liberal politics of XX century. The core of Derozians' brown study is freedom, dignity and rights of human being and necessity of overcoming socio-centric approach to person. They preferred constructive and lawful methods of work for renaissance of country against violence and protesting mode of acting. Really, "radical impact" of Derozians is liberal-democratic searching for freedom from orthodoxy and traditional society, as so colonial political and economic oppression.

In the studies and reformation practice of Young Bengal searches for golden mean in modern-tradition combination in social life and rejected both traditionalism and total westernization and tearing away from cultural soil. Owing to works by Derozians, creation of Bengal liberal thought had been completed. Positive relation to values and institutes of Modernity, which transferred to India from the West, along with respectful relation to historical-cultural heritage their ancient civilization and compassion to Indian people are essential characteristics of Young Bengal social thought.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Аверинцев С. С.* Западно-восточные размышления, или о несходстве сходного // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
2. *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений: Связь времён / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. К., 2005.
3. *Альбедиль М. Ф.* Индия: беспредельная мудрость. 2-е изд. М., 2005.
4. Английская поэзия в русских переводах (XIV—XIX века): Сборник / Сост. М. П. Алексеев, В. В. Захаров, Б. Б. Томашевский. На англ. и рус. яз. М., 1981.
5. *Антонова К. А.* Английское завоевание Индии в XVIII веке. М., 1958.
6. *Бродов В. В.* Индийская философия Нового времени. М., 1967.
7. Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М., 1999.
8. *Ванина Е. Ю.* Исторический обзор // Индия: страна и её регионы / Под ред. Е. Ю. Ваниной. М., 2000.
9. *Ванина Е. Ю.* Средневековое мышление: индийский вариант. М., 2007.
10. *Верма Руп Рекха.* Отсутствующая личность // Феминизм: Восток—Запад—Россия. М., 1993.
11. *Гачев Г. Д.* Творчество, жизнь, искусство. М., 1980.
12. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения: Пер. с нем. М.; Л., 1935. Т. 8.
13. *Гессе Г.* Паломничество в страну Востока. М., 2004.
14. *Гессе Г.* Степной волк. Игра в бисер: Рассказы и очерки. М., 2003.
15. Законы Ману: Пер. с санскр. М., 2002.
16. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2009.
17. *Кабирадж Н.* Национально-освободительное движение в Бенгалии / Пер. с бенгал. М., 1956.
18. *Калинникова Е. Я.* Англоязычная литература Индии. М., 1974.
19. *Куценков А. А.* Социальный индуизм // Древо индуизма / Отв. ред. И. Глушкова. М., 1999.
20. *Комаров Э. Н.* Из истории национально-освободительного движения и общественной мысли в Бенгалии в конце XIX—начале XX в. // Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958.
21. *Комаров Э. Н.* Рам Мохан Рай — просветитель и провозвестник национально-освободительного движения в Индии // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
22. *Крипалани К.* Рабиндранат Тагор. М., 1983.
23. *Лихачёв Д. С.* Воспоминания. СПб., 2006.
24. *Мень А. В.* Почему нам трудно поверить в Бога? Беседа за круглым столом, 1979—1980 (?) // Вышгород. 2005. № 3—4. Таллинн.
25. Новая история Индии. М., 1961.



26. *Пигров К. С.* Социальная философия. СПб., 2005.
27. *Пименов А. В.* Возвращение к дхарме. М., 1998.
28. *Померанц Г. С.* Выход из транса. М., 2010.
29. Провозвестие Рамакришны: Пер с англ. / Предисл. и введ. Свами Абхедананды. М., 2000.
30. *Рай Н.* Бенгальская поэзия XIX—XX вв. М., 1963.
31. *Рай Раммохан.* Дар верующим в единого Бога («Тухфат-ул-Мувахиддин») // Вопросы философии / Пер. с англ., примеч. Т. Г. Скороходовой. 2010. № 11.
32. *Рай Раммохан.* Письмо У. П. Амхерсту // Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX—XX вв. М., 1990.
33. *Рашковский Е. Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби. М.: Наука, 1976.
34. *Рашковский Е. Б.* Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки: 1960—1970-е годы. М., 1985.
35. *Рашковский Е. Б.* На оси времен: Очерки философии истории. М., 1999.
36. *Рашковский Е. Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX—XX вв. М., 1990.
37. *Рашковский Е. Б.* Осознанная свобода: Материалы к истории мысли и культуры XVIII—XX столетий. М., 2005.
38. *Рашковский Е. Б.* Православные праздники. М., 2008.
39. *Рашковский Е. Б., Хорос В. Г.* Проблема «Запад—Россия—Восток» в философском наследии П. Я. Чаадаева // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
40. *Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
41. *Семенов В. С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
42. *Серебряков И. Д.* Литературы народов Индии. М., 1983.
43. *Серебряный С. Д.* Азиатское общество (Калькутта) // Народы Азии и Африки. 1987. № 6.
44. *Серебряный С. Д.* Раммохан Рай: религия и разум // Рационалистическая традиция и современность. Кн. 1: Индия. М., 1988.
45. *Серебряный С. Д.* Роман в индийской культуре Нового времени. М., 2003.
46. *Скороходова Т. Г.* Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008.
47. *Скороходова Т. Г.* Генри Вивьен Луи Дерозо и «Молодая Бенгалия» // Вехи минувшего: Учен. зап. Липецкого гос. пед. ун-та. Вып. 3. Липецк, 2003.
48. *Скороходова Т. Г.* Два ответа на британский Вызов: «брахманское возрождение» и Бенгальский Ренессанс // Религиоведение. 2008. № 1.
49. *Скороходова Т. Г.* Из истории индийской социологической мысли: наследие Бенгальского Возрождения // Известия Пензенского гос. пед. ун-та им. В. Г. Белинского: Обществ. науки. № 12 (16). Пенза, 2009.

50. *Скорородова Т. Г.* Истоки реформаторской мысли Раммохана Рая (Предисловие к переводу) // Вопросы философии. 2010. № 11.
51. *Скорородова Т. Г.* Историческое сознание Бенгальского Возрождения (историко-философский анализ) // Восток. 2009. № 1.
52. *Скорородова Т. Г.* Критика британской налоговой системы в трудах Раммохана Рая // Известия Пензенского гос. пед. ун-та. Науч. и учебно-методич. вопросы: Сектор молодых учёных. № 1, ч. 2. Пенза, 2005.
53. *Скорородова Т. Г.* Либерализм и консерватизм в философии Бенгальского Возрождения // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы науч. конф. С.-Петербург, 7—10 февраля 2008 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2009.
54. *Скорородова Т. Г.* Младобенгальцы: наследники Раммохана Рая // Вехи минувшего: Учён. зап. Липецкого гос. пед. ун-та. Вып. 4. Липецк, 2007.
55. *Скорородова Т. Г.* Общественные проблемы в ранней публицистике младобенгальцев // Известия Пензенского гос. пед. ун-та: Сектор молодых учёных. № 2. Пенза, 2006.
56. *Скорородова Т. Г.* Политическая философия младобенгальцев // Известия Пензенского гос. пед. ун-та: Обществ. науки. № 2. Пенза, 2006.
57. *Скорородова Т. Г.* Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2010. № 2.
58. *Скорородова Т. Г.* Раммохан Рой глазами его духовных наследников // Известия Пензенского гос. пед. ун-та: Гуманитарные науки. № 4. Пенза, 2007.
59. *Скорородова Т. Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (Опыт аналитической биографии). СПб., 2008.
60. *Скорородова Т. Г.* Семья Тагоров: живая история Бенгальского Возрождения // Тагор Дебендронатх. Автобиография. М., 2007.
61. *Скорородова Т. Г.* Социальное реформаторство Кешобчондро Сена: философия и практика // VIII Социологические чтения, посвящённые 135-летию со дня рождения С. Н. Булгакова: Межвуз. сб. науч. трудов. Пенза: ПГПУ, 2006.
62. *Скорородова Т. Г.* Упанишады в интерпретации Раммохана Рая и Дебендронатха Тагора // Asiatica. Труды по истории и культурам Востока. Вып. 2. СПб., 2008.
63. *Скорородова Т. Г.* Христология эпохи Бенгальского Возрождения // В Индию духа...: Сб. ст., посвящённый 70-летию Ростислава Борисовича Рыбакова. М., 2008.
64. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
65. *Тагор Дебендронатх.* Автобиография / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. Т. Г. Скорородовой. М., 2007.
66. *Тагор Рабиндранат.* Собрание сочинений: В 12 т. / Пер. с бенг. и англ. М., 1961—1965.
67. *Тагор Рабиндранат.* Сочинения: В 8 т. / Пер. с бенг. и англ. М., 1955—1957.
68. *Товстых И. А.* Бенгальская литература. М., 1965.
69. *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание за пределами. СПб., 2005.
70. Упанишады / Пер. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина: В 3 т. М., 1992.

71. Успенская Е. Н. Этнокастовые общности в контексте формирования и функционирования индийской традиционной социальной организации: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2010.
72. Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. М., 1994.
73. Фромм Э. Бегство от свободы: Пер. с англ. 2-е изд. М., 2008.
74. Хазанов О. В. Феномен религиозного историзма: некоторые подходы к пониманию еврейской и индийской традиций: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002.
75. Швейцер А. Мироззрение индийских мыслителей. Мистика и этика: Пер. с нем. М., 2002.
76. *Ali Mohammad Mohair*. The Bengali Reaction to Christian Missionary Activities 1833—1857. Chittagong, 1965.
77. *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents* / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta, 1965.
78. *Baago K.* Pioneers of Indigenous Christianity. Bangalore, 1969.
79. *Bandyopadhyay Asit*. History of Modern Bengali Literature. Nineteenth and Twentieth Century. Calcutta, 1986.
80. *Banerjea Krishna Mohun*. The Aryan Witness, or the Testimony of Arian Scriptures in Corroboration of Biblical History and the Rudiments of Christian Doctrine. Calcutta, 1875.
81. *Banerjea Krishna Mohun*. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.; Edinburgh, 1861.
82. *Banerjea Krishna Mohun*. The Two Essays as Supplements to the Aryan Witness. Calcutta, 1880.
83. *Banerjee Hiranmay*. Ishvarchandra Vidyasagar. New Delhi, 1968.
84. *Banerjee Surendranath*. A Nation in Making. Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life. Bombay, etc., 1963.
85. *Banerjee Surendranath*. The Study of Indian History // Nationalism in Asia and Africa. N. Y.; Cleavland; L., 1970.
86. *Bayly C. A.* Empire and Information. Cambridge, 1996.
87. *Bayly C. A.* Indian Society and the Making of the British Empire. Cambridge, 1988.
88. *Bellah R.* Beyond Belief. NY, 1970.
89. *Bengal: Early Nineteenth Century. Selected Documents* / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta, 1978.
90. *Bhattacharjee K. S.* The Bengal Renaissance: Social and Political Thought. New Delhi, 1986.
91. *Bhattacharya Bhabani*. Socio-Political Currents in Bengal: A Nineteenth Century Perspective. New Delhi, 1980.
92. *Borthwick Meredith*. Keshub Chunder Sen: A Search for Cultural Synthesis. Calcutta, 1977.
93. *Borthwick Meredith*. Young Bengal and the Waning of Its Radical Impact in the 1830s and 1840. Melbourne, 1972.
94. *Bose Nemai Sadhan*. The Indian Awakening and Bengal. Calcutta, 1960.
95. *Bradley-Birt F. B.* Poems of Henry Louis Vivian Derozio. A Forgotten Anglo-Indian Poet. L., 1923; 2nd. ed. Calcutta, 1980.

96. *Broomfield J. K.* Elite Conflict in a Plural Society: Twentieth Century Bengal. Berkeley; Los Angeles, 1968.
97. *Chatterjee Bankim Chandra.* Sociological Essays: Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta, 1986.
98. *Chaudhuri Nirad Ch.* The Continent of Circe. Being an Essay on the Peoples of India. L., 1965.
99. *Chaudhuri Nirad Ch.* The Intellectual in India. New Delhi, 1967.
100. *Chaudhuri Rosinka.* Gentleman Poets in Colonial Bengal. Emergent Nationalism and The Orientalist Project. Calcutta, 2002.
101. *Clarke Sathianathan.* The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology // Studies in World Christianity / Ed. by James P. Mackey. Edinburgh: University Press, 1999. Vol. 5, pt. I.
102. *Collet S. D. (and Stead F. H.).* The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3<sup>rd</sup>. ed. Calcutta, 1962.
103. *Das D. P.* In Defence of Rammohun Roy // Political Thinkers of Modern India / Ed. by V. Grover. New Delhi, 1990. Vol. I: Raja Rammohun Roy.
104. *Das Harihar.* Rev. Krishna Mohan Banerjea // Bengal: Past and Present. 1929. Vol. 37.
105. *Das Sisirkumar.* The Shadow of Cross. Christianity in the Colonial Situation. New Delhi, 1974.
106. *Das Gupta M.* Henry Louis Vivian Derozio: Anglo-Indian Patriot and Poet. A Memorial Volume. Calcutta, 1973.
107. *De Sushil Kumar.* Bengali Literature in the Nineteenth Century. Calcutta, 1962.
108. Derozio Bicentenary Album. 18th April 2008 / Ed by Chandi Bhattacharjee; Saktisadhana Mukhopadhyaya. Kolkata, 2009.
109. *Derozio Henry Louis Vivian.* Poetical Works / Ed. B. B. Ghosh. Calcutta, 1907.
110. *Derozio Henry Louis Vivian.* Unpublished Poems / Ed. by Saktisadhana Mukhopadhyaya; Adhira Kumara; Annadasankar Ray. Calcutta, 2000.
111. Derozio, Poet of India / Edited and with an Introduction by Rosinka Chaudhuri. New Delhi, 2008.
112. Derozio Remembered: Birth Bicentenary Celebration Commemoration Volume: Sources and Documents. Td. by Saktisadhana Mukhopadhyaya. Kolkata, 2008.
113. *Desai A. R.* Social Background of Indian Nationalism. Bombay, 1966.
114. *Dewanji M.* William Carey and Indian Renaissance. Delhi, 1996.
115. *Dhar K. N., Madge E. W.* Old Calcutta: Its Schoolmasters // The Calcutta Review. New Series. Vol. 1 [1913].
116. *Duroselle J.-B.* Tout Empire Périra. Une Vision Théoretique des Relations Internationales. P., 1982.
117. *Dutta S.* Ishvarchandra Vidyasagar. A Victim of Social and Class Constraints // The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhiren-dranath Sen / Ed. by A. K. Mukhopadhyay. Calcutta, 1979.
118. *Dwivedi A. N.* Indian Poetry in English. A Literary History and Anthology. New Delhi, 1983.
119. *Edwards T.* Henry Derozio, Eurasian Poet, Teacher, Journalist / Reprint. Introd. R. K. Dasgupta. Calcutta, 1980.

120. *Ghose Benoy*. Ishvar Chandra Vidyasagar. New Delhi, 1973.
121. *Ghose R. G.* Speeches and Pamphlet on the Black Act. Calcutta, [s. a.].
122. *Ghose Sankar*. The Renaissance to Militant Nationalism in India. Bombay etc., 1969.
123. *Halbfass W.* India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany, 1988.
124. *Haldar Gopal*. Vidyasagar. A Reassessment. New Delhi, 1972.
125. *Haldar M. K.* Introduction // Renaissance and Reaction in Nineteenth Century Bengal / Ed. by M. K. Haldar. Calcutta, 1977.
126. *Heber R.* Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India: In 2 vols. L., 1828.
127. *Heimsath Ch. H.* Indian Nationalism and Hindoo Social Reform. Princeton, 1964.
128. *Irshik Eugene*. Dialogue and History: Constructing South India. Delhi, 1994.
129. *Iyengar Srinivasa K. R.* Indian Writing in English. Bombay, 1962.
130. *Kar Samit*. The Legacy of Derozio, a Messiah of Bengal Renaissance // West Bengal. May 2008.
131. *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969.
132. *Kothari R.* Politics in India. Delhi, 1970.
133. *Kripalani Krishna*. Dwarkanath Tagore. An Forgotten Pioneer. A Life. New Delhi., 1981.
134. Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist / Ed. with Introd. by T. V. Philip. Bangalore, 1982.
135. *Mackichan D.* The Missionary Ideal in the Scottish Churches. L., 1927.
136. *Mukherjee S. N., Maddern M.* Introduction // Chatterjee B. Ch. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta, 1986.
137. *Madge Elliot Walter*. Henry Derozio: The Eurasian Poet and Reformer / Ed. by S. Ray Choudhury; Forew. S. Sarkar. Calcutta: Naya Prokash, 1982.
138. *Majumdar R. C.* Glimpses of Bengal in the Nineteenth Century. Calcutta, 1960.
139. *Mitra Dinabandhu*. Nil Darpan, or The Indigo Planting Mirror (A Drama) / Transl. from the Bengali by Michael Madhusudan Dutt / Ed. by S. Pradhan & S. Sen Gupta. Calcutta, [s. a.]
140. *Mitra Peary Chand*. A Biographical Sketch of David Hare. Reprint by Basumati. Calcutta, 1949.
141. *Mitra Peary Chand*. Life of Colesworthy Grant, founder and late honorary secretary of the Calcutta Society for the Prevention of Cruelty to Animals. Calcutta, 1881.
142. *Mitra Peary Chand*. Life of Dewan Ramcomul Sen. Calcutta, 1880.
143. *Mitra Peary Chand*. On the Soul: Its Nature and Development. Calcutta, 1881.
144. *Mitra Peary Chand*. The Spiritual Stray Leaves. Calcutta, 1879.
145. *Mukherji Sajni Kripalani*. The Hindu College: Henry Derozio and Michael Madhusudan Dutt // An Illustrated History of Indian Literature in English / Ed. by A. K. Mehrotra. Delhi, 2006.

146. *Mukherjee S.* Studies in the Bengalee Literature-I // Hindustan Review. May 1907.
147. *Nag Jamuna.* India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. New Delhi, 1972.
148. *Pantham T.* The Socio-Religious and Political Thought of Rammohun Roy // Political Thought in Modern India / Ed. by Thomas Pantham and Kennet L. Deutch. New Delhi, 1986.
149. *Paule Verghese C.* The First Indo-Anglian Poet // Thought. 30 August 1970.
150. *Poddar A.* Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800—1860. Simla, 1970.
151. *Pulugurtha Nishi.* Derozio. Kolkata, 2010.
152. Rammohun Roy and the Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. New Delhi, 1975.
153. Reflections on the Bengal Renaissance / Ed. by D. Kopf and S. Joarder. Rajshahi, 1977.
154. *Roy Raja Rammohun.* The English Works: In 4 vols / Ed. by J. C. Ghose. New Delhi, 1982.
155. *Roy Raja Rammohun.* Selected Works. New Delhi, 1977.
156. *Salahuddin Ahmed A. F.* Social Ideas and Social Change in Bengal 1818—1835. Leiden, 1965.
157. *Sarkar Susobhan.* Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc., 1970.
158. *Sastri Sivanath.* Ramtanu Lahiri: Brahman and Reformer: History of the Renaissance in Bengal. Calcutta, 1907.
159. *Sen Amiya Kumar.* Rammohun Roy: the Representative Man. Calcutta, 1967.
160. *Sen Priyaranjan.* Educational and Cultural Societies in Nineteenth Century Bengal // The Calcutta Review. 1926.
161. *Sen Sukumar.* Bengali Literature. New Delhi, 1960.
162. *Singh Iqbal.* Rammohun Roy. A Biographical Inquiry into the Making of Modern India. Vol. I. New Delhi, 1958.
163. *Sinha Nirmal.* Indian Nationalism: Rammohun and the Derozians // Political Thinkers of Modern India / Ed. by V. Grover. Vol. I: Raja Rammohun Roy. New Delhi, 1990.
164. *Sengupta Pallaba.* Derozio. New Delhi, 2000.
165. *Smith L.* Life of Alexander Duff. Vol. I. L., 1879.
166. Sources on Indian Tradition. Comp. by W. T. Bary & Others. Delhi, 1988.
167. Speeches and Documents on Indian Policy, 1750—1921: In 2 vols. / Ed. by B. Keith. L.; Oxford, 1922.
168. Studies in the Bengal Renaissance / Ed. by A. Gupta. Calcutta, 1958.
169. *Tagore Devendranath.* The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta., 1909.
170. *Toynbee A. J.* Study of History. Vol. IX. L.; Oxford, 1954.
171. *Vidyasagara Ishvarchandra.* Marriage of Hindu Widows / With an Introduction by A. Poddar. Calcutta, 1976.

172. Banglapedia. The National Encyclopedia of Bangladesh // <http://www.banglapedia.org/>
173. *Forrester D. B.* Reformation, Renaissance and Enlightenment: Scottish Ideas of Nationalism in Bengal Renaissance // [www.sociology.ed.ac.uk/sas/papers/panel32forrester.rtf](http://www.sociology.ed.ac.uk/sas/papers/panel32forrester.rtf) (дата обращения: 2006 год).
174. Henry Louis Vivian Derozio (1809—1831) / India // <http://www.poemhunter.com/henry-louis-vivian-derozio/poems/>
175. Selected Poetry of Henry Louis Vivian Derozio // <http://rpo.library.utoronto.ca/poet/392.html>
176. *Shadakshari T. K.* Hindu Fundamentalism and Christian Response in India // [www.http://didache.nts.edu/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=280&Itemid](http://www.didache.nts.edu/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=280&Itemid)
177. Poems by H. L. V. Derozio // <http://www.groups.msn.com/DerozioPoetryClub/>
178. Wikipedia. The Free Encyclopedia // <http://en.wikipedia.org/wiki/>
179. *Wright R. Dean* The Life and Times of Henry Louis Vivian Derozio: A Legend Among Anglo-Indians (Installment Number 2) // <http://home.alfalink.com.au/oagilbert/derozio1.html>.

Татьяна Григорьевна СКОРОХОДОВА

**МЛАДОБЕНГАЛЬЦЫ**

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ  
БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ  
(Первый период, 1815—1857)

*научное издание*

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*  
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Макет подготовлен в издательстве  
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111  
*e-mail*: pvcentre@mail.ru; *web-site*: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 03.10.2012  
Гарнитура основного текста типа «Times»  
Бумага офсетная. Печать офсетная  
Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Объем 20,8 уч.-изд. л.  
Тираж 800 экз. Заказ №

Первая академическая типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28