

Т. Г. СКОРОХОДОВА

МОРАЛИЗАТОРСТВО КАК ФЕНОМЕН МЫСЛИ И КУЛЬТУРЫ БЕНГАЛЬСКОГО РЕНЕССАНСА¹

Феномен морализаторства в мысли и культуре Бенгальского Возрождения XIX – первой трети XX в. описан как результат трансформации идеи морали, морального сознания и моральной жизни в религиозной философии и реформаторской практике Раммохана Рая, мыслителей Брахмо Самаджа (Дебендронатх Тагор, Кешобчондро Сен) и неиндуизма (Бонкимчондро Чоттопадххай, Свами Вивекананда). Процессы переосмысления традиционной морали индуизма и создания новой нормативной этики в общественной мысли и культуре Бенгалии рассматриваются с позиций концепции П. Рикёра, различающего этическое (благое) и моральное (обязательное). Показано, что возникновение феномена морализаторства во второй половине XIX в. вызвано этической революцией в сознании реформаторов и мыслителей первых поколений эпохи – представлением о моральной жизни как следовании обязанностям сообразно идее блага и ценностям. В морализаторстве различимы два вектора – создание и обоснование нормативной этики как неотъемлемой части индуизма и морализирование – оценка происходящего в обществе с позиций соответствия нормам должного и этическому идеалу. Первый больше выражен в публицистике и социальной мысли, второй – в культуре. С наибольшей силой воздействия на общество морализаторство воплощено в художественной литературе и драматургии и имеет гуманистический характер. Результатом описанных процессов стали формирование направления мышления о вопросах этики и морали и складывание общей модели морализирования в художественной культуре Индии.

Ключевые слова: Бенгальское Возрождение, морализаторство, религиозная мысль, «этическая революция», нормативная этика, морализирование в художественной литературе

Интеллектуалов-творцов культуры Бенгальского Ренессанса XIX – начала XX в. – национально-культурного возрождения в наиболее вовлечённом в модернизационные процессы регионе Британской Индии – отличало особое внимание к этике и морали² – это стало практически аксиомой и часто объясняется просветительским характером их целей и усилий, которые, в свою очередь, были инициированы влиянием западной философии эпохи Просвещения (особенно Шотландского) и европейской литературы и культуры в целом. Интеллектуалы Бенгалии – действительно моралисты, доказывающие современникам необходимость следования моральным принципам и нормам высокой религиозной этики *индуизма* ради усовершенствования как личности, так и об-

¹ Исследование поддержано грантом Российского научного фонда «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смысла», проект № 16–18–10427.

² Из последних работ об этой эпохе см.: Dasgupta 2011, Dasgupta 2012.

щества, ради решения его актуальных проблем. Но само возникновение морализирования как оценки явлений сообразно этическим идеалам, как и субьектов-моралистов для Индии – явление новое и нетрадиционное.

Нирад Чоудхури убеждён, что индуистскому сообществу всегда недоставало этических ценностей: «моральные заповеди составляют только часть во внушительной массе запретов, которые регулируют каждый аспект жизни индуса. Для него – если он верен своей религии – есть цыплёнка – не меньшее преступление, чем мошенничество, бесстыдное насилие над девушкой не более предосудительно, чем взгляд на лицо жены младшего брата, допустить гибель коровы из-за несчастного случая не менее пагубно, чем сбить человека во время быстрой езды. Если неумышленное убийство вовлечёт его в хитросплетения гражданского суда, то непредумышленное убийство быка опутает его сетями жреческого возмездия»³. Н. Чоудхури считает индуизм этически незрелым, что выражается в неразвитости морального сознания и чувства личной ответственности у его адептов. Причина тому – недостаточность самой идеи воздаяния и «всеобщее и неискоренимое допущение, что боги – подкупны (*venal*), что допускает и погрешимость божественного порядка, что позволяет людям в этом подражать богам»⁴. Подлинное моральное сознание в Индии, по мнению культуролога, создавали, хотя и без долговременного успеха, мыслители Индийского Ренессанса, а именно брахмоисты и неоиндуисты.

Мораль индуизма существует как освящённая вероучением система нравственных норм. Дхарма задаёт нормы поведения для человека, но всеобщий религиозный закон подробнейшим образом дифференцирован для каждого сообразно всему комплексу его социальных статусов и ролей, что законодательно закреплено в дхармаштрах. Представления о благом и дурном деянии и поведении и, соответственно, нормативной этики связаны с законом *кармы*, и хотя они указывают на идеал должного и смысл жизни, не утверждают прямой зависимости *мокиши* (освобождения) от добродетельного поведения человека.

Метафизическое основание этики связано с представлением о характере Абсолюта, и в индуизме, в отличие от христианства или ислама, нет строгого определения этического характера Брахмана – в Упанишадах он скорее сверхэтичен⁵; в Бхагавадгите появляется мотив этичности Бога; этика *бхакти* требует нравственного поведения на основе признания этичности личного Бога. Такая вариативность представлений сама по себе не способствовала распространению и культивированию универсальных для индуистов ценностей этики.

³ Chaudhuri 2003, P. 523.

⁴ Ibid. P. 529.

⁵ Швейцер 2002: С. 50.

В философских школах индуизма – шести *даршанах* – присутствуют этические компоненты, но особая дисциплина, анализирующая мораль, моральное сознание и поведение, в этой традиции не сложилась. Этика в традиционном обществе существовала как указание на должное, идеал и смысл жизни, как универсальное представление о дхарме человека, и потому была частью обоснования практики жизни, однако дхармашастры вывели в морали на первый план статусные правила (предписания и запреты), и брахманы позаботились о разветвлённой системе разнообразных санкций за их нарушение. Так был создан механизм торможения развития морального сознания ортодоксального индуиста, который держится за правила как основу своей праведности, но не видит особой беды в дурном обращении с ближними.

Традиционная мораль индуизма неоднократно оспаривалась неортодоксальными духовными движениями, однако проблема несоответствия морального поведения индуистов этическим идеалам священных текстов (в первую очередь Упанишад и Бхагавадгиты) была поднята в Новое время. Из осознания этой проблемы выросло два события. Первое – этическая революция в религиозной мысли родоначальника эпохи Раммохана Рая (1772–1833), которая способствовала появлению этической мысли как нового для индийской философии направления, а также воздействовала на сознание нескольких поколений интеллектуалов Бенгалии. Второе событие – появление феномена морализаторства в мысли и культуре.

Для описания этих событий методологически плодотворной представляется концепция Поля Рикёра, различающего этическое и моральное. К первому относится всё, что оценивается как благое, ко второму – всё, что навязывается в качестве обязательного. Рикёр называет этикой стремление к совершенной жизни, а моралью – соединение этого стремления с нормами, которым одновременно свойственно притязание на универсальность и принудительность. При этом этика включает в себя мораль, в которой превалирует деонтология – следование нравственным обязательствам – долгу. Долг же напрямую связан с целью этики, которую Рикёр формулирует как «цель благой жизни с другим и для другого в справедливых институтах»⁶.

Феномен морализаторства в бенгальской мысли и культуре стал следствием трансформации идеи морали, морального сознания и моральной жизни в трудах Раммохана Рая, по-новому истолковавшего метафизические основы индуизма. Это произошло под влиянием двух факторов – осмысления учения Христа и христианства и осмысления священных текстов индуизма. Наставления Христа Раммохан нашёл «наиболее соответствующими моральным принципам и наиболее при-

⁶ Рикёр 2008, С. 205, 207.

способленными для применения разумными существами, чем любые другие мне известные»⁷. Вместе с тем он убеждён в глубинном родстве всех религий и потому находил моральные принципы этического монотеизма в Упанишадах и Бхагавадгите и считал, что «Веды содержат те же уроки морали», что и заповеди Иисуса, но «в разрозненном виде»⁸.

На этический характер Абсолюта – Брахмана, единого Бога – Раммохан обращает внимание в первом теологическом трактате «Дар верующим в единого Бога» («Тухфат-ул-Мувахиддин», 1804)⁹ – Бог наделяет человека «интуитивной способностью отличать добро от зла»; ему угодна не только «чистая преданность», но и «союз сердец во взаимной любви и чувстве ко всем созданиям»¹⁰. В «Кратком изложении Веданты» появляется идея этического монотеизма: следование нравственным принципам – обуздание страстей и благие дела «объявлены в Веде совершенно необходимыми для приближения сознания к Богу»¹¹.

В интерпретации Упанишад Раммохан по-новому истолковывает этику индуизма, отсылая к авторитету священных текстов, а традиционную этику подвергает бескомпромиссной критике. Особенно хорошо это выражено в переводе «Иша-упанишады»¹² – Предисловии и Введении к нему. Иша, как и другие священные тексты, «проповедует не только просвещённое служение Богу, но и чистейшие принципы морали». Среди них первым является для Раммохана золотое правило: «великий и всеобщий принцип – “Поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой”»¹³. В переводе-пересказе упанишады установлена связь между почитанием Верховного духа и этикой благого поведения – отречения от эгоизма и зависти (1–3 шлоки), описаны этические характеристики Верховного Сущего, который «извечно определяет для всех созданий сообразные им цели»¹⁴ и требует от человека доброго отношения ко всем созданиям Творца (4–8 шлоки). В перевод «вживляется» золотое правило как должное, общечеловеческий смысл этики в родной традиции. Новая этика у Раммохана Рая подаётся как подлинная этика индуизма – естественное продолжение религии: следование высшим ценностям любви и милосердия, обуздание страстей для противодействия пороку. В метафизическом основании этики Раммохан противопоставляет этический монотеизм – возвышенную веру в Бога – политеизму, моральные изъяны которого разрушительны для

⁷ Collet 1962, 71.

⁸ Цит. по: Datta 1988, P. 97.

⁹ Рай 2010.

¹⁰ Там же, С. 167; Roy 1982 IV, 957.

¹¹ Рай 2014, 144.

¹² См.: Рай 2016.

¹³ Roy 1982, Vol. I, P. 74.

¹⁴ Ibid. P. 76.

общества и человека. Этика традиционного индуизма для Раммохана замещает добро злом, так как считает грехом отступление от ритуальных и кастовых правил. Коренной порок существующей в индуистской общине морали реформатор видит в попрании всех человеческих и социальных чувств из-за соблюдения многочисленных предписаний и жестоких обычаев – всё во имя чистоты касты. Эта система не считает злом действительно аморальными поступки против человека и допускает их искупление бессмысленными ритуалами. В этом Раммохан видит «моральное унижение расы» явно достойной лучшей доли¹⁵. В «Ишаупанишаде» он описывает следствия соблюдения ритуалов, которые отделяют верующего от постижения Бога, искупления греха и праведного пути. Единственный выход он видит в изменении морального сознания соотечественников – на совершенствование моральных качеств человека и поддержание гуманности в отношениях между людьми.

В социально-реформаторских трудах и деятельности Раммохана явно выражено этическое измерение – реализация «цели благой жизни» (П. Рикёр), которую философ связывает с «нашим утешением и счастьем»¹⁶ в трёх аспектах. 1) *Жизнь с другим*: «Истинная система религии ведёт... к дружественному отношению к своим ближним, воздействуя на их сердца одновременно со смирением и милосердием...»¹⁷. Это основа морального сознания – представление о счастье и интересах ближнего и возвышение над эгоизмом. 2) *Жизнь для другого* – следствие преодоления эгоизма и развития моральных качеств, которые в условиях Индии подавлены «моральным поощрением преступных отношений между полами, самоубийств, убийств женщин и человеческих жертвоприношений»¹⁸. Поэтому моральным императивом должно стать признание ценности земной жизни каждого человека и следующее из него сострадание и милосердие. В жизни самого Раммохана воплощением его моральных чувств стала борьба за запрет *сати* – саможжения индусских вдов. 3) *Жизнь в справедливых институтах* выступает у Раммохана как смысл его реформаторских трудов: моральная жизнь обеспечивается естественным сочувствием к страданиям и несчастьям ближних и сознанием долга – «сделать всё, что в моих силах, чтобы избавить их [соотечественников] от обмана и рабства и содействовать их утешению и счастью»¹⁹. Принципы человеколюбия обеспечивают совершенствование отношений в обществе благодаря их интеграции в нормах человеческого общежития и институтах.

¹⁵ Ibid. P. 74.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibid. P. 37.

¹⁸ Ibid. P. 21.

¹⁹ Ibid. P. 116.

Благодаря этической революции в сознании Раммохана Рая у него самого и у его духовных наследников появляется представление о моральном сознании, моральных чувствах и моральной жизни, которые подчинены идее долга – следования обязанностям сообразно идее блага.

Морализаторство как феномен появилось во II половине XIX века в виде вектора интеллектуальной деятельности значимых фигур общественной жизни Бенгалии. Субъекты морализаторства – интеллектуалы, принадлежащие либо к брахмоизму – реформированной версии индуизма, либо к неоиндуизму – течению мысли, предпринимающему попытки обосновать достоинство индуизма в его целостности и многообразии течений и культов. И те, и другие мотивированы желанием способствовать пробуждению, усовершенствованию и возрождению индийского социума, преодолению социальных пороков и решению насущных проблем, и считают развитие морального сознания соотечественников одним из ключевых условий движения и развития в современной ситуации. При этом среди бенгальских интеллектуалов нет «чистых» моралистов – их труды не ограничены рамками однообразной проповеди морали; напротив, идеи нормативной этики и оценка явлений реальности составляют только часть их размышлений и присутствуют в ненавязчивой форме, в т.ч. в беллетристическом дискурсе.

В феномене морализаторства мне видится два вектора – попытки создания и обоснования нормативной этики как неотъемлемой части индуизма (в разном его понимании) и морализирование – оценка реальных явлений и процессов в бенгальском обществе с позиций их соответствия нормам должного (дхармы) и этическому идеалу. Первый вектор больше выражен в публицистике или социально-философских трудах, второй – в культуре эпохи, прежде всего – художественной литературе и драматургии.

Феномен морализаторства начинается с осмысления и новой интерпретации морали индуизма, которая должна разбудить моральное сознание соотечественников. На первый план выводится представление о праведности как моральном поведении на благо других, не связанном с исполнением ритуалов и предписаний. Его целью было обоснование идеала моральной жизни, истолкованной преимущественно как следование долгу, который в свою очередь тесно связывался с религией. Ключевым методом формирования нормативной этики стала интерпретация священных текстов индуизма сквозь призму представления о Боге как источнике этики. Упанишады, Бхагавадгита и дхармашастры служат фундаментальным обоснованием этики (блага) и морали (долга). Этот метод впервые появился у Раммохана Рая, и его применяют и брахмоисты, и неоиндуистские мыслители. Раммохан Рай в трактатах против обычая сати («Беседы сторонника и противника сожжения вдов заживо») аргументировал необходимость отказа от ритуальной смерти,

ссылаясь на законы Ману и Яджнавалкьи, а также Бхагавадгиты. Он цитирует шлоки Бхагавадгиты, где осуждается приверженность «букве Вед», ритуализму и желание воздаяния за жертву, но поощряется социологически ценное действие без привязанности к результату. Согласно его трактовке, стяжание награды за обряд или ритуальное действие продиктовано эгоизмом, и только глупцы выбирают его в жажде наслаждений. Мудрый выбирает веру, и его задача – предотвратить несправедливые действия: «Зачем же тогда вы постоянно вводите в заблуждение женщин, ... чтобы они следовали низким путём, ищущая их будущим удовольствием ... и просто поощряете невежество?»²⁰.

В 1848 г., создавая «Книгу Брахмо Дхармы», лидер религиозно-реформаторского общества Брахмо Самадж Дебендронатх Тагор ориентировался на цель обоснования идеала, излагая главы «морального кодекса брахмоиста»: «Только те, чьи сердца очищены добрыми деяниями, могут стремиться к поклонению Брахману, и это самоочевидная истина. Что есть добродетель и каковы её заповеди? Несомненно, что брахмоистам необходимо знать их, чтобы исполнять свою ежедневную обязанность – совершенствовать свой характер в соответствии с этими заповедями»²¹. Сердцевиной этого вектора был этический подход к явлениям общественной жизни и бытию личности с позиций их соответствия благу, истолкованному как связь с Богом и отождествлённому с дхармой. Этот подход рельефно выражен в «Книге Брахмо Дхармы»: «Друзья отвернутся и уйдут, оставив мёртвое тело, словно спиленное дерево на земле. *Дхарма*, или добродетель, позволит ему пробудиться. Пусть привычно и постепенно возникнет изобилие добродетели во имя твоей пользы. С помощью дхармы человек способен преодолеть крошечную тьму этого мира»²². Почти по христианской модели здесь добродетель в земной жизни обуславливает посмертное пробуждением – хотя непосредственного влияния христианства на Д. Тагора не было.

Дебендронатх Тагор, составляя свод нормативных этических правил – поведения домохозяина, взаимоотношений и обязанностей в семье и моральных предписаний – соответствия слова и дела, свидетельства, добродетели, проявлений милосердия, самоконтроля, избегания злословия, контроля над чувствами, речью и разумом, отречения от греха – активно использовал смрити. Отчасти он описал свой метод: «Я продолжил чтение Махабхараты, Гиты, Манусмрити и других книг, и отбирал стихи из них, чтобы составить собрание предписаний. В этой работе огромную помощь мне оказала книга Манусмрити. В книге Брахмо Дхармы содержались стихи из других смрити – Тантры, Ма-

²⁰ Roy 1982, Vol. II. P. 327–328, 329, 341–342, 350; цит. – с. 340.

²¹ Тагор 2007. С. 188; Tagore 1909. P. 83.

²² Ibid. P. 84.

хабхараты и Гиты. Мне пришлось усердно потрудиться, чтобы написать эти заповеди»²³. Центральной идеей нормативной этики, созданной Д. Тагором из текстов традиции, стало отношение к каждому ближнему как к Богу – видение в человеке божественного создания и вытекающие отсюда терпимость, уважение, снисхождение к поведению ближних и неприятие насилия в человеческих отношениях.

Отклонение от правила этической экзегетики текста индуистской традиции совершил Кешобчондро Сена, находившийся под сильным влиянием личности и учения Христа. Исходя из идеи Бога как морального управителя вселенной, реформатор вводит в круг этических идей понятие греха, которое определяет как «ужасное проклятие, отвратительную и противную болезнь, укоренённую в глубинах человеческого существа» и «ужасно нечистую вещь»²⁴. Проблема моральной жизни заключена в том, что и человек, и общество заняты очищением её внешних проявлений и форм («надстройки» – *superstructure*), тогда как корни греха лежат в самом основании человеческого существа и в глубинах общества. Каждый грех – это оскорбление величия Небес, нарушение закона Бога – его заповедей, поэтому он не идентичен человеческим преступлениям, наказываемым в соответствии с правом; так как все грехи исходят из плотской природы человека; и в ней лежат корни преступлений. «Бог судит похоть и слабость сердца, а не внешние преступления. Он не выясняет, виновны ли мы в настоящем убийстве, лжесвидетельстве, подлоге, присвоении чужого или прелюбодеянии, но виновны ли в плотских желаниях и расположенности к этим преступлениям, страстях, из которых они происходят и присутствуют в сердце»²⁵. При этом человек появляется на свет безгрешным, однако добровольно и сознательно склоняется к дурному, следуя «животной», плотской природе. Главная идея нормативной этики Кешобчондро – самопожертвование ради усовершенствования и личности, и общества.

Если брахмоистские лидеры предложили новую интерпретацию морали в первую очередь своим единомышленникам в Брахмо самадже (хотя и с желанием распространять её в обществе как таковом), то неоиндуистские мыслители интерпретируют индуизм как религию, главное место в которой отведено этике и моральному поведению – прежде всего потому, что дхарма отождествляется с моралью. Бог/Абсолют определяется как «Моральный правитель вселенной, постоянно судящий нас по нашим деяниям», как «этичный Бог, который любит человечество и делает для него добро»²⁶.

²³ Ibid. P. 83; Тагор 2007, С. 188.

²⁴ Sen 1954, P. 272.

²⁵ Ibid. P. 274.

²⁶ Bankim's Hinduism 2011, P. 184; Vivekananda 1998–2000. Vol. II. P. 110.

Бонкимчондро Чоттопаддхай трактует этическое содержание индуизма в духе определения цели этики – «благая жизнь с другим и для другого», и поэтому из двух индусов – скрупулёзно следующего правилам и ритуалам и аморально действующего эгоиста и другого, нарушающего кастовые правила, но работающего на благо других и следующего добродетели, «истинным индусом» является второй, так как религия превыше обычаев и практик²⁷. Сущность индуизма, без которого его не может быть – *читташуддхи*, «моральное очищение души», т.е. следование моральным принципам – контроль над чувствами ради их правильного применения, отказ от эгоизма и забота о других – и почитание Бога²⁸.

Нормативная этика в публицистике Бонкимчондро выстроена вокруг идеи долга, вытекающего из понимания дхармы как морали, добродетели и соответствующего им действия²⁹. Дхарма как благо и должное связана у него с целостным развитием человека и его действиями в мире – в первую очередь морального характера. Бонкимчондро видит в единой дхарме императивную обязанность в двух аспектах: по отношению к себе и к другим людям. Она осуществляется в виде ответственного долга человека, личными усилиями содействующего прогрессу, который понимается как продвижение дхармы³⁰. Императивная обязанность исполняется как незаинтересованное действие, санкционированное священным авторитетом Бхагавадгиты. Моральные заповеди должного поведения Бонкимчондро выводит из объяснения дхармы. Они даны Кришной в Махабхарате – в «Гите» и других книгах.

Вкратце принципы нормативной этики выглядят следующим образом: 1) постоянное соотнесение с дхармой любого действия через понимание его как способствующего благополучию людей; 2) постоянное развитие (*онушилон*) физических (*шарирака-вритти*) и интеллектуальных (*manoшик-вритти*) способностей для наилучшего исполнения своих обязанностей³¹; 3) следование *свадхарме* – личному долгу сообразно своим общественным обязанностям (подобно Арджуне – кшатрию, исполнявшему *свадхарму*), ради поддержания морального порядка общества³². Пути *свадхармы* могут быть разными – *джняна*, *карма* и *бхакти*, но суть её остаётся неизменной; 4) всемерное поддержание справедливости: «обязанность каждого человека – защищать всё то, что справедливо», – говорит Бонкимчондро, приводя в пример Пан-

²⁷ Bankim's Hinduism 2011, P. 17.

²⁸ Ibid. P. 176–178.

²⁹ Ibid. P. 147–148.

³⁰ Ibid. P. 155–156, 194.

³¹ Ibid. P. 23, 169, 188.

³² Ibid. P. 238–239.

давов, которым ради этого пришлось вступить в войну³³. И хотя дхарма и дхармическое действие связаны с поддержанием жизни и ненасилием³⁴, ради справедливого порядка вполне моральным будет выбор в пользу насильственного действия (подобно битве на Курукшетре).

Бонкимчондро, отстаивая императивный характер этики индуизма, тем не менее, учитывает свободу выбора личности между дхармой и адхармой – и потому в словах главного для него учителя этики Кришны слышит «голос свободы», хотя он и советует выбирать образ действий сообразно истине (например, нарушить добродетель правдивости, если нужно сохранить чью-либо жизнь)³⁵.

Свами Вивекананда в интерпретации этики индуизма исходит из идеи развития кодексов любых религий, из отречения и отношения к Другому: «Этика всегда говорит: “Не я, но ты”. Её формула – “Не Я, но не-Я”. Тщетные идеи индивидуализма, за которые человек цепляется, пытаясь обрести Безграничную Власть или Безграничное Наслаждение, должны быть отброшены, – говорят законы этики. Вы должны ставить себя последним, а других – перед собой. Чувства говорят: “Мне – первому”. Этика говорит: “Я должен удержаться и быть последним”. Таким образом, все этические кодексы основаны на отречении... Совершенное освобождение от эгоизма – идеал этики»³⁶. Отречение (о котором Бонкимчондро и не упоминал) – *вайрагья* рассматривается как начало и этики, и религии: «Как может религия или мораль начаться без самоотречения? Альфа и Омега – это отречение. “Отрекись, – говорит Веда, – отрекись. Это единственный путь”. <...> “Не через богатство, не через потомство, но только через отречение достигается бессмертие”, – этому учат индийские книги»³⁷. Разумеется, отречение Вивекананда называет «знаменем Индии» и сутью индуизма, проявляющейся во всех сферах деятельности и указывающей на ответственное нравственное чувство и сознание субъекта. В жизни отречение выражается в видении Бога в каждом человеке и следовании его нуждам и требованиям как своим собственным. Мораль Вивекананда описывает через термин *ачара* – «чистота внутренняя и внешняя», как основу индуизма, при этом более значима для него внутренняя чистота, обеспечиваемая отказом от «произнесения лжи, пьянства, свершения аморальных деяний и – деланием добра другим»; это последнее – долг. На этом фоне предписания относительно пищи и питья, совместных трапез, общения между представителями разных каст и подобные обычаи

³³ Ibid. P. 236.

³⁴ Ibid. P. 151–152.

³⁵ Ibid. P. 165–166.

³⁶ Vivekananda 1998–2000. Vol. II. P. 62–63.

³⁷ Ibid. Vol. III. P. 343.

Вивекананда считает «несчастьем нашей страны», несмотря на их соотнесённость с предписаниями *шастр*. Внутреннее очищение – задача намного более серьёзная: она включает правдивость, служение бедным, помощь нуждающимся и т.д.³⁸

Вивекананда выстраивает нормативную этику индуизма, отчасти продолжая идеи Бонкимчондро: говоря о читташуддхи («будь чист и помогай любому, кто приходит к тебе, всем, чем только можешь. И это – блага карма. С её силой сердце станет чистым (*читташуддхи*)»³⁹), о следовании долгу через исполнение своих обязанностей – и потому карма как труд в миру ради труда без привязанности к результату понимается философом как первостепенно значимая в современной Индии⁴⁰, а также идея свободы, реализуемой через посвящение Богу всех своих действий. «Карма-йога – это обретение посредством незаинтересованного труда свободы (freedom), которая есть цель всей природы человека. ...Есть лишь одно определение того, что такое мораль: всё эгоистическое – аморально, всё бескорыстное – морально»⁴¹. Но у Вивекананды намного отчётливее выражен аспект этической жизни «в справедливых институтах», хотя он и говорит преимущественно о персональной этике в контексте идеи «мы помогаем себе, а не миру» (что восходит к идеям Рамакришны) и «каждый велик на своём месте»⁴². Этика индуизма в трактовке философа сакрализует социальные отношения: «устройство общества, институт брака, любовь к детям, наши добрые дела, мораль, этика есть различные формы отречения»⁴³. Нормативная этика Вивекананды включает такие требования, как любовь к ближним и альтруистическую им помощь⁴⁴, служение другим и противостояние злу, которое проявляется в разных формах в обществе, – для Индии это «вечное подчинение индивида обществу и насильственное самопожертвование посредством институтов и дисциплины»⁴⁵, предрассудки и обычаи, связанные с представлениями о кастовой иерархии и ритуальной нечистоте, неприкасаемость, угнетённое положение женщин и т. д.

В нормативной этике бенгальских интеллектуалов очевиден синтез трёх пластов – выборочно реинтерпретированных положений традиционных текстов, идей неортодоксальных средневековых движений внутри индуизма (и отчасти буддизма), а также усвоенных христиан-

³⁸ Ibid. P. 360–363.

³⁹ Ibid. P. 142.

⁴⁰ Ibid. Vol. I, P. 115.

⁴¹ Ibid. P. 110.

⁴² Ibid. P. 72, 38.

⁴³ Ibid. Vol. VI. P. 378.

⁴⁴ Ibid. Vol. III. P. 142–143.

⁴⁵ Ibid. Vol. IV. P. 488.

ских этических представлений. Нормативная этика, представленная в трудах брахмоистов и неоиндуистов как *подлинная этика* индуизма, существенно расходилась с традиционным представлением о должной жизни. На это позже указывал Р. Тагор: «Наше общество зиждилось на том, что Ману называл “праведной жизнью”. В сущности, это была система обычаев, которых в древности придерживались на очень небольшой территории, – писал Рабиндранат Тагор в конце жизни. – <...> Праведная жизнь плохо совмещалась со свободой духа (!). Постепенно идеалы этой “праведной жизни <...> стали олицетворять собой косность»⁴⁶. Новая этика строилась вокруг идеи человечности, человеческого отношения к людям и свободы личности, понятия блага как основания праведной жизни и соотнесённости с истиной.

На нормативных положениях этики, явно или скрыто присутствующих у реформаторов и деятелей культуры, строится морализирование – оценка явлений, процессов и проблем общества, которые с позиций ортодоксии никогда не были бы расценены как проблемы или пороки. Новое понятие о должном представляет в совершенно ином свете сущее – как поведение людей, так и общепринятые традиционные практики и институты. Оценки индийских реалий с позиции нового представления о должном встречаются в трактатах и памфлетах реформаторов и в художественной литературе. Ишшорчондро Биддешагор, доказывавший в памфлетах (1855) допустимость и необходимость вторичного замужества вдов, в первую очередь молодых, признаёт всеокупающую власть обычая над индусской общиной. Обычай оценивается как зло, которое не позволяет видеть подлинные добро и поощрять добродетель. «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»⁴⁷. Он заключает памфлет гневным указанием на пожизненное вдовство как причину того, что «Индия, бывшая когда-то землёй добродетели, захлёбывается в потоке прелюбодеяния и убийства неродившихся детей», чему потворствуют те, кто потерял честь и религию и неспособен сострадать несчастным юным вдовам. «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!»⁴⁸ Похожие моральные оценки Биддешагор даёт детским бракам и полигамии брахманов-кулинов, и главным основанием морализирования выступает не ссылка на шастры и священные

⁴⁶ Тагор 1965, 376.

⁴⁷ Vidyasagara 1976, P. 104–105.

⁴⁸ Ibid. P. 108–109.

тексты, которых у реформатора предостаточно, а сострадание к человеку – женщине, находящейся под гнётом традиционных предписаний.

Художественная литература Бенгалии XIX – начала XX в., возможно, воплощает феномен морализаторства с большей силой воздействия на общество, нежели даже деятельность реформаторов-брахмистов и неоиндуистов – по причине образного выражения идей новой этики и моральных императивов и стремления писателей воспитывать и просвещать читателей. На мой взгляд, бенгальская литература от Перичанда Митро и до Рабиндраната Тагора и далее стала живым олицетворением совершённой Раммоханом Раем этической революции, так как сознание творцов было пропитано представлениями новой гуманистической нормативной этики о должном поведении. К тому же они были убеждены в решающей силе просвещения, и всеми доступными средствами ему содействовали. Литература стала наилучшим из них.

Этот момент хорошо виден в эссе Бонкимчондро Чоттопаддхай «Полигамия», посвящённом реформаторской кампании И. Биддешагора. Писатель безусловно согласен с реформатором в том, что полигамия – «очень плохой обычай», противоречащий естественному праву, вредный для общества, и потому от неё следует отказаться. Однако, отрицательно оценив обычай, он отмечает, что Биддешагор и его противники избрали один и тот же метод – апелляцию к шастрам, в которых каждая сторона находит опору в противоречащих друг другу аргументах. Поскольку обычай в обществе сильнее шастр, ссылки на последние вряд ли будут способствовать отмене полигамии⁴⁹. Вместе с тем, благодаря распространению современного образования, европейским законам и общему прогрессу представители высших каст уже постепенно отказываются от полигамии. «Вероятно, что в короткое время это полностью исчезнет... – пишет Бонкимчондро. – Уверен, что это исчезновение произойдёт *в результате хорошего образования* (курсив мой. – Т.С.)»⁵⁰.

В социально-бытовых романах Бонкимчондро поднял те же проблемы, решить которые взялся Биддешагор. В «Ядовитом дереве» писатель показал сложность решения проблемы пожизненного вдовства через вторичное замужество – в семейной трагедии образованного заминдара Ногендро, который женился на юной вдове Кундондини при жизни первой жены Шурджомукхи. Разлад с женой и трагическая смерть Кундо в романе позволили писателю выразить базовые идеи его этики: невозможность счастья, если несчастен другой человек, и моральная небезупречность забвения долга ради личной выгоды⁵¹. При этом Бонкимчондро удаётся осудить и пожизненное вдовство, и поли-

⁴⁹ Chatterjee 1986, P. 77, 71–72.

⁵⁰ Ibid. P. 77.

⁵¹ Чоттопаддхай 1962, 111–112.

гамию, и одновременно пробудить в читателе *сострадание* к героям-жертвам несправедливого порядка. Похожая коллизия – в «Завещании Кришноканто», где героиня-вдова Рохини гибнет от руки любимого человека, оставившего ради неё свою жену. «Если благополучие общества зависит от вдовства женщин, то почему не существует закон о длительном вдовстве мужчин по смерти их жён?»⁵² – для Бонкимчондро это и нравственная, и социальная проблема.

Феномен морализаторства в художественной литературе Бенгалии XIX – начала XX в. представлен в литературе и драматургии такими известными именами, как Перичанд Митро, Калипрошонно Шинхо, Динобондху Митро, Рамнарайон Торкоротно, Умешчондро Митро, Майкл Модхушудон Дотто и Бонкимчондро Чоттопаддхай; в новом веке традицию морализирования продолжает Шоротчондро Чоттопаддхай. При всём несходстве и разнообразии сюжетов, тем и форм произведений, в них обнаруживаются ключевые характеристики феномена, общие для всех авторов и их творений. (См. таблицу на с. 92-93).

Наиболее ярко морализаторство воплощено в жанрах социально-бытового романа, сатирической драмы и комедии. Преобладающий объект морализирования (оценки) – индуистская община и её институты, прежде всего семья, а также молодое поколение; кроме того, это моральный облик простого народа, угнетаемого колонизаторами и местными заминдарами – здесь заведомо присутствует известная идеализация, обусловленная самим фактом сострадания автора к их положению (Д. Митро) и восходящая к высокой оценке Р. Раем нравственных качеств простых индийцев⁵³. Предметом морализирования в художественной форме являются прежде всего такие темы, как обычаи и традиции, связанные с заключением брака (кулинизм, полигамия, детские браки, пожизненное вдовство), положением женщины, кастовыми правилами, чуть позже (у Б. Чоттопаддхая) появляется тема любви, брака и семейного счастья. Особая тема – последствия восприятия западных идей в виде имитации английского образа жизни, а также стяжательство и угнетение народа. Тема традиционализма и стремления хранить незыблемыми обычаи прошлого не менее важна – как обратная сторона «вестернизации». На фоне обеих тенденций – имитации западного образа жизни и традиционализма поднимает тему достойного воспитания детей (П. Митро). Цель, так или иначе присутствующая в мысли авторов, – преобразование морального сознания индуистской общины, воспитание личности на примере нравственного поведения положительных героев, которым противостоят (или сопутствуют) герои отрицательные (в чём хорошо видно влияние традиционных канонов ин-

⁵² Товстых 1965, 188.

⁵³ См.: Roy 1982, Vol. II, P. 296.

дийской литературы), или же на показе сложных коллизий, через которые проходят герои, выбирая тот или иной путь морального действия.

Основанием для оценки событий и поведения героев становится нормативная этика в её брахмоистской или неоиндуистской трактовке, представляющаяся автору *подлинной* этикой индуизма. Так, в общей позиции П. Митро прочитываются заповеди «Брахмо Дхормо Гронтоха» в сопоставлении добродетельного Рамлала и беспутного Мотилала, а в сострадании и прощении Мринал к оступившейся героине «Сожжённого дома» Очоле у Шоротчондро очевидно воздействие неоиндуистской этики Свами Вивекананды.

Ориентиром для личности представляется (явно и скрыто) следование должному нормативной этики – долгу/дхарме, истине, справедливости, забота об интересах других людей и недопустимость эгоизма. Поэтому в любом из произведений писателей и драматургов решается проблема расхождения между должным и сущим – этическими нормами индуизма, заповеданными в Упанишадах, у Ману и в Бхагавадгите, и повседневным поведением людей в общине, предпочитающих держаться за обычаи, ритуалы и привычные образцы поведения, или же бросаться в другую крайность – отбрасывать традицию в целом вместе с этическими нормами и бездумно имитировать чужое. Эта проблемы описана на разном материале – от истории порочного сына богача у П. Митро и внутрисемейного конфликта и до историй женщин и мужчин в контекстах социальных обстоятельств; при этом варианты оценки – собственно морализирования – редко бывают однозначно позитивны или негативны, когда речь идёт о поведении героев.

Однозначно осуждается аморальное поведение, но герою автор может дать шанс раскаяться и получить прощение (П. Митро). Осуждаются обычаи и установления социальных институтов (в первую очередь семьи) – как безусловное зло с негативными последствиями и для личности, и для семьи, и для общества, хотя не всегда автор с уверенностью называет рецепт искоренения социального зла (Шоротчондро Чоттопаддхай). Оступившихся и/или «падших» героинь автор не осуждает, а скорее видит в них жертв общества и обстоятельств и сочувствует их попоранному достоинству. Более сурово оценивается поведение мужчин, особенно их эгоизм, лицемерие и пренебрежение интересами ближних. Однако, рисуя расхождение между требованиями морали и поведением людей, бенгальские писатели и драматурги понимают, насколько сложным для человека и общества оказывается решение нравственных коллизий и последствия выбора для человека.

Общим результатом морализирования для всех авторов является очевидная или подразумеваемая мысль, адресованная читателю: несмотря на всю сложность жизненных коллизий, люди должны вести себя человечно и придерживаться моральных заповедей индуизма.

Феномен морализаторства в Бенгальском Ренессансе имел результатом в первую очередь формирование направления мышления о вопросах этики и морали, а также складывание общей модели морализирования в художественной культуре, при этом второе есть продолжение первого. Бенгальские интеллектуалы определили для себя высокий образ этики индуизма и предложили её истолкование обществу – истолкование новое, но подкреплённое авторитетом священных текстов индуизма. Его сердцевиной стало характерное и для брахмоизма, и для неоиндуизма перенесение акцента с формы на содержание религии и «просвещённое» представление о Боге и о человеке. Желая возрождения общества, бенгальские деятели культуры сосредоточили внимание на средствах для этого; и одним из этих средств – наряду с реформаторством – оказалось просвещение, смыслом которого было воспитание нового человека, человека нравственного, ориентированного на «благую жизнь с другим и для другого в справедливых институтах».

Одним из путей воспитания личности и развития общества было образование, другим – литература и театр, и потому создатели бенгальской прозы и драм выступили в роли моралистов. Образ этики, созданный в трактатах и публицистике, задал основание общей модели морализирования через художественные образы и повествование. В литературе и драматургии, с одной стороны, продолжают традиции индийской классической драмы (и отчасти народного театра) – в чётком разграничении положительных и отрицательных героев, вознаграждении добродетели и наказании порока. С другой стороны, герои реализуют свободу нравственного выбора между достойным и недостойным поведением, ориентируясь не только на дхарму и долг, но также на интересы других людей и собственные представления о должном. Само морализаторство имеет гуманистический характер, поскольку и долг, и этические принципы, и нормы поведения рассматриваются не только с позиции исполнения религиозных заповедей, но и с позиции права человека на счастье.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Рай Раммохан. Дар верующим в единого Бога // Вопросы философии. 2010. № 11. [Raj Rammohan. Dar verujushhim v edinogo Boga // Voprosy filosofii. 2010. № 11]
- Рай Раммохан. Краткое изложение веданты // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 138–150. [Raj Rammohan. Kratkoe izlozhenie vedanty // Voprosy filosofii. 2014. № 9. S. 138–150]
- Рай Раммохан. Иша-упанишад // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 140–149. [Raj Rammohan. Isha-upanishada // Voprosy filosofii. 2016. № 4. S. 140–149]
- Рикёр П. Я-сам как Другой. М., 2008. [Rikjor P. Ja-sam kak Drugoj. M., 2008]
- Тагор Дебендронатх. Автобиография / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. Т. Г. Скороходовой. М.: ЦИИ ИВ РАН, 2007. 312 с. [Tagor Debendronath. Avtobiografija / Per. s angl., vstup. st. i primech. T. G. Skorohodovoj. M.: ЦИИ ИВ РАН, 2007. 312 s.]
- Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений в 12-ти тт. / Пер. с бенг. и англ. Т. IX. М.: Художественная литература, 1965. [Tagor Rabindranat. Sobranie sochinenij v 12-ti tt. / Per. s beng. i angl. T. IX. M.: Hudozhestvennaja literatura, 1965]

- Товстых И. А. Бенгальская литература. М.: Наука, 1965. 290 с. [Tovstyh I. A. Bengal'skaja literatura. M.: Nauka, 1965. 290 s.]
- Чоттопаддхай Бонкимчондро. Ядовитое дерево / Пер. с бенг. М.: Худож. лит., 1962. 430 с [Chottopaddhaj Bonkimchondro. Jadovitoe derevo / Per. s beng. M.: Hudozh. lit., 1962]
- Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Пер. с нем. М.: Алетейя, 2002. 288 с. [Shvejcer A. Mirovozzrenie indijskih myslitelej. Mistika i jetika / Per. s nem. M.: Aletejja, 2002. 288 s.]
- Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay. Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011.
- Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta, Wild Peony, 1986. 206 p.
- Chaudhuri Nirad C. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi: Jaico Publishing House, 2003. XIII, 610 p.
- Collet S.D. (and Stead F.H.) The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta: Sadharan Brahma Samaj, 1962. IX, 563 p.
- Datta Amlan. Religion and Rationalism: Road to Emancipation / Raja Rammohun Roy and the New Learning / Ed. by B.P. Barua. Calcutta: Orient Longman, 1988.
- Dasgupta Subrata. Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. L., Noida: Random House India, 2011. 484 p.
- Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.
- Sen Keshub Chunder. Lectures in India. Calcutta: Navavidhan Publ. Committee, 1954. XI, 551 p.
- Tagore Devendranath. The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S.C. Lahiri & Co., 1909. 195 p.
- Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. J.C. Ghose. New Delhi: Cosmo, 1982. 978 p.
- Vidyasagara Ishvarchandra. Marriage of Hindu Widows / With an Introduction by A. Poddar. Calcutta: Naya Prokash, 1976. XVI, 144 p.
- Vivekananda Swami. Complete Works. 12th ed. Mayavati-Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.

Скороходова Татьяна Григорьевна, доктор философских наук, профессор, Пензенский государственный университет; skorokhod71@mail.ru

Moralism as the phenomenon in the thought and culture of the Bengal Renaissance

The phenomenon of moralism in the thought and culture of the Bengal Renaissance (19th – early 20th cc.) is described as the result of transformation of an idea of morality, moral consciousness and moral life in religious philosophy and reformation practice by Rammohun Roy, thinkers of the Brajmo Samaj (Devendranath Tagore and Keshubchandra Sen) and of Neo-Hinduism (Bankimchandra Chattopadhyay, Swami Vivekananda). An appearance of the phenomenon of moralism in 2nd half of the 19th c. was determined by ethical revolution in consciousness of the reformers and thinkers of first generations of the epoch. The moralism has two vectors: 1) creation and grounding of normative ethics as main component of Hinduism and, 2) moralizing as an evaluation of social life in correspondence of right norms and ethical ideal. The first one was more pronounced in social thought and journalism, and second one – in the Bengal culture. Moralizing was embodied more strongly in fiction and drama and it had humanistic spirit. The result of described processes was the focus on ethical problems and the emergence the general model of moralizing in liberal arts of India.

Keywords: Moralism, The Bengal Renaissance, religious thought, ethical revolution, normative ethics, moralizing in fiction

Tatiana Skorokhodova, Dr.Sc. (Philosophy), PhD (History), Professor, Department of Theory and Practice of Social Work, Penza State University; skorokhod71@mail.ru