**ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**РЕФЕРАТ**

**По дисциплине: "Религиоведение"**

На тему: "Религиозный гуманизм Бенгальского Возрождения"

**2009**

В духовной истории Индии Нового времени особое место занимает национально-культурное возрождение XIX – начала XX в., которое в мировой науке называют Индийским Ренессансом[[1]](#footnote-1). Оно связано с переходом традиционного общества Индии в период британского колониального господства к обществу модернизированному. Этот переход был во многом противоречив и затрагивал, прежде всего, представителей новых элит, связанных с британской колониальной властью в экономической и образовательной сферах и вовлеченных в орбиту западного культурного влияния. Но именно в это время закладываются фундаментальные основы современной индийской культуры и социальности. Индийский Ренессанс складывается из множества региональных возрождений, и исторически первым, классическим и наиболее содержательным в их ряду становится Бенгальское Возрождение[[2]](#footnote-2). Европейски образованные интеллектуалы, начиная с родоначальника всех ренессансных процессов Раммохана Рая (1772–1833) и завершая Рабиндранатом Тагором (1861–1941), создавали философский проект синтеза индийского и западного в социокультурной жизни новой Индии и пытались реализовать его на практике. Цель синтеза заключалась в адекватном вхождении в мир современности при сохранении культурной идентичности и исторического своеобразия Индии.

Сущностью Бенгальского Возрождения стал гуманизм, который возник из антитрадиционализма – стремления освободить человека от ортодоксальности и догматизма, создать условия для его свободного и всестороннего развития. Это стремление связано с тем, что бенгальские мыслители, перед лицом западных ценностей и идей, во-первых, пришли к осознанию и критике морального упадка и социальной деградации индийского общества, а во-вторых, приняли на себя ответственность за преодоление этого упадка.

Индийское общество периода британского завоевания представляло собой, согласно характеристике А. Поддара, закрытую «интровертированную и мазохистскую» социальную систему. В ней культивировался конформизм, подчинение индивида коллективному интересу семьи и общины, подавлялась мобильность, поощрялась ксенофобия, пресекающая любые формы социального взаимодействия с чужаками из-за представления об их нечистоте и отсутствии благочестия. Как следствие, в этой системе царила коллективная агрессивность, разрушавшая мир человеческих чувств и мир духа, делавшая несчастными всех индивидов, обрекавшая общество на застой. В дегуманизированном обществе человек существовал, но не жил: «Институционализированная социальная ненависть и угнетение отказывались признать человеческое достоинство тех, кто находился внизу социальной иерархии или вне ее, жестокое обращение с детьми и тому подобные явления[[3]](#footnote-3). Несмотря на религиозные и социальные различия, сходные предпочтения и предубеждения характеризовали и общину индуистов, и общину мусульман.

Поэтому в отличие от европейских философов эпохи Возрождения, ориентировавшихся на идею человеческого счастья как на должное, бенгальские мыслители исходят из сущего – осознания страдания человеческих существ от разнообразных форм духовной, социальной, экономической и политико-правовой несвободы. В поисках выхода из ситуации бенгальские мыслители действуют подобно европейским гуманистам, возрождавшим идеалы античности: осмысливают и открывают собственную духовную традицию.

Поскольку социальное, политико-правовое и культурное возрождения вырастают из осмысления духовных проблем, основанием всех процессов Бенгальского Возрождения стал религиозный гуманизм. Сущность последнего адекватно отражает трактовка этого понятия у С.Л. Франка: «В суждении, что любовь к «небу» заставляет человека совершенно иначе относиться к «земле» и земным делам, содержится бесспорная и глубоко важная правда. Религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с нигилистическим и утилитаристическим поклонением жизненным благам»[[4]](#footnote-4). Этот гуманизм не тождествен абсолютизации человека и человеческого, но его идеи – это благорасположенность, милосердие и сострадание к человеку, обоснованные «сознанием космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей» и идеалами «добра, истины, красоты, Божества»[[5]](#footnote-5). В признании «ценности человека и мира как творений Божиих» (А. Мень) – ключ к пониманию источников по истории бенгальской мысли.

Однако суть эпохи несводима только к религиозному возрождению и принципиально отлична от «брахманского возрождения», представители которого отстаивали незыблемость ортодоксальной интерпретации индуизма, социальной жизни, образованности и культуры[[6]](#footnote-6). Напротив, все мыслители Бенгальского Ренессанса отчасти продолжают бенгальскую традицию неортодоксальной интерпретации *дхармы* (религиозного закона), но, с другой стороны, находятся под мощным влиянием европейской мысли, осваивая достижения эпох Возрождения, Реформации, Просвещения, романтизма, а также рационалистические методы западной научной мысли, особенно – позитивизма. На мой взгляд, наиболее корректно говорить о религиозном измерении эпохи, которое генетически связано с индуизмом. «Творческое меньшинство» (А. Бергсон) Бенгальского Возрождения – в большинстве своем индуисты по вере или происхождению (индуисты, принявшие христианство) – ответило на британский вызов в духовно-культурной сфере неортодоксальным переосмыслением индуизма.

Находясь на тонкой грани, отделяющей мир традиционного общества от мира модернизированного, прежнюю интеллектуальную традицию от рационально-научного мышления, бенгальские мыслители искали опору в сфере духа, религии. М.Ф. Альбедиль справедливо отмечает, что в традиционных обществах религия – это организующее начало человеческой жизни, задающее ей определяющие смыслы, обращенное к познанию мира и человека в нем[[7]](#footnote-7). Поэтому в религиозной философии Бенгальского Возрождения в качестве основополагающего смысла в первую очередь была выстроена вертикаль «Бог-человек», от которой производны измерения «Бог-общество», «человек-человек», «человек-общество». В сфере религии эта вертикаль принимает форму фундаментального представления о непосредственной связи человека с Богом, который пребывает в его сердце, исполнен любви к своему творению и требует особого отношения к ближним и миру. «Вера в одного-единственного Всемогущего Бога является фундаментальным принципом любой религии»[[8]](#footnote-8), – эта мысль Раммохана Рая неизменно присутствует в бенгальском интеллектуальном наследии. Представление о монотеизме как о подлинной сути любой религии приводит к восприятию актуального состояния индуизма как упадка, особенно в социальных отношениях в общине.

Живая картина этого нравственного и социального упадка в индуистской общине второй половины XIX в. воссоздана Р. Тагором в романе «Гора» (1910): всевластие обычая, ритуала и запретов, жесткий всеобъемлющий социальный контроль общины над личностью, духовная монополия брахманского священства, предрассудки и социальная разобщенность оборачиваются бесчеловечностью в отношении к ближнему, отсутствием сострадания, многочисленными социальными проблемами, нравственной и физической деградацией, невежеством. Слепая вера в незыблемость традиции не только не придает сил в борьбе с тяготами повседневности, но, по мнению героя романа, лишь все более затягивает народ в неукоснительное соблюдение законов индуизма и разорительные обряды, делает его жестоким и неспособным к состраданию: «Общество не помогало человеку в нужде, оно лишь угрожало ему, втаптывало в грязь и унижало его». В такой общине нет «и следа той религии, которая стремлением помочь, любовью, состраданием, самопожертвованием и уважением к человеку даровала бы людям силы, жизнь, счастье»[[9]](#footnote-9).

Эта дегуманизация религии, человека и общества побуждает бенгальских мыслителей предпринимать разнонаправленные усилия, которые я обозначу как попытки гуманизации индуизма в соответствии с потребностями Нового времени по четырем главным направлениям: 1) религиозное обоснование свободы и достоинства личности; 2) размышления о подлинном благе человека; 3) выявление социальной сути религии и ее роли в усовершенствовании человека и общества; 4) размышление об универсальных основах веры и возможностях взаимопонимания между представителями разных вероисповеданий.

В религиозно-философской мысли и практике Бенгальского Возрождения наблюдается подвижный адогматический синтез идей и ценностей разных религий, что во многом обусловлено инклюзивным характером индуизма[[10]](#footnote-10). В сознании бенгальского творческого меньшинства возникает и развивается диалог религий – индуизма, ислама и христианства. Ислам обостряет интерес к строгому монотеизму, а в социальном плане – к равенству, к жизни, достоинству и нуждам представителей мусульманской общины (и религиозных меньшинств вообще). Христианство поднимает вопросы о Едином Боге-Творце, о свободе и достоинстве личности, о солидарности и социальном служении. Общий контекст этого диалога задан философской проблемой понимания Другого (М. Хайдеггер, Э. Левинас), в данном случае – другого вероисповедания и его представителей, без которых духовная жизнь оказывается неполной и обедненной, а понимание самих себя – затрудненным. В пространстве диалога трех религий возникает проблемное поле, содержательно сходное с европейской Реформацией. Оно включает в себя три взаимосвязанные темы. Сердцевину первой составляет вопрос об истинной сути религии и о соотношении содержания и формы. Как и европейские реформаторы, бенгальцы были убеждены, что раскрывают и восстанавливают истинную, первозданную суть индуизма – такую, какой она, *по их мнению,* была изначально, следуя ее духу. Вторая тема – о связи человека с Богом; в ней решаются вопросы о роли священнослужителя и модели богослужения. Третья тема – социальное значение религии – связана с вопросами социальной солидарности, этики и социального служения. Философский анализ этих тем позволил Бенгалии и – шире – Индии обрести уникальный опыт интерпретации и осмысления своей религиозной традиции и создания (вернее, пересоздания) ее нового образа для себя и для всего мира.

Раммохан Рай, анализируя темы реформации индуизма, первым артикулировал ее важнейшие идеи: бескомпромиссный монотеизм, позволяющий обосновать свободу, достоинство и подлинное благо человека, рационально устранять из жизни верующих ритуализм, антигуманные обычаи и институты, плюс философское, не противоречащее науке обоснование веры, непосредственная связь человека с Богом, неприемлемость ортодоксии и социально-религиозной брахманской монополии в духовной жизни, религиозно-духовное единство и солидарность верующих, этическая суть индуизма, социальное служение как путь к Богу, и наконец, религиозный универсализм и толерантность. «Истинная система религии ведет своих приверженцев к знанию и любви к Богу, к дружественному отношению к своим ближним, воздействуя на их сердца одновременно со смирением и милосердием, в сочетании с независимостью ума и чистой искренностью», – утверждает Раммохан.

С 1815 г. в Калькутте Раммохан Рай начал социально-реформаторскую деятельность, поставив целью освободить соотечественников от религиозного догматизма и социальных ограничений. Гуманизм Раммохана развивался в контексте социально-реформаторской деятельности, изначально связанной с борьбой за права женщин, а также с другими социальными инициативами (содействие распространению образования и прессы на индийских языках и т.д.). Он радикально переосмыслил один из традиционных вопросов индийской философии – о страдании и его преодолении. Прежде преодоление страдания мыслилось как результат индивидуальных усилий человека и не связывалось с действиями социальной группы или общины. Воспринявший христианские идеи милосердия, сострадания и достоинства человека, Раммохан представил страдание человека *как социальное зло.* В своих трудах, посвященных реформам, Раммохан доказывал соотечественникам, что общество, равнодушное к судьбе личности, находится на принципиально ошибочных антигуманных позициях, и этим перевел тему страдания в социальную и историческую плоскость. Благодаря синтезу индийского и западного в мировоззрении Раммохана Рая и его личным наблюдениям за жизнью индийского общества в традиционной теме появляется непривычная для Индии идея *социального сострадания* и проистекающая из нее практика социального реформаторства. «Сострадание к несчастьям и бедствиям… ближних я осмеливаюсь считать естественным для каждого, кто не отягощен эгоизмом, – писал он в одном из полемических трудов. – Чувство долга, которое один человек испытывает к другому, побуждает меня прилагать все свои усилия для избавления их от обмана и порабощения, для содействия их утешению (comfort) и счастью.

Обличение социальных пороков, характерных для индуистской общины, позволило Р. Раю прийти к представлению о том, что оборотной стороной бесчеловечности в отношении к человеку становится социальный упадок. Поэтому его религиозно обоснованный гуманизм объективно стал выступлением против равнодушия общества к человеку. Революционный прорыв новой эпохи был в том, что Раммохан воззвал к *совести общества,* которое должно не поощрять страдание во имя посмертного воздаяния, а быть милосердно к страдающему человеку, так как он имеет право на избавление от страдания, счастье и блага при жизни. В отличие от светских гуманистов Европы, отстаивавших право человека на земное счастье, Раммохан Рай требует счастья для человека, но только после искоренения страдания. Благодаря его трудам в Индии фундаментом гуманизма стала идея сострадания к жертвам социального порядка, религиозных обычаев и предрассудков, экономической системы, политических ограничений.

Общий глубинный смысл религиозного гуманизма Раммохана заключен в том, что человек как творение Бога достоин гуманного и милосердного отношения к нему в обществе, поэтому религия (в частности, индуизм) обосновывает это отношение, ориентирует на преодоление человеческого страдания и социального зла не только индивидуальными, как прежде, но коллективными усилиями, позволяет достичь «утешения и счастья» в сложной и противоречивой земной жизни. Духовное наследие Раммохана Рая уже к середине XIX в. стало неотъемлемой частью «духа эпохи», и его идеи в дальнейшем развивали многие представители «творческого меньшинства».

Во всех ренессансных процессах в Бенгалии обнаруживаются два «настроения» – либерализм и консерватизм, которые, по меткому выражению историка Ш. Шоркара, ведут «битву в умах людей»[[11]](#footnote-11). Мыслители, более склонные к либерализму, – это лидеры брахмоистов Дебендронатх Тагор (1818–1905), Кешобчондро Сен (1838–1884), Шибонатх Шастри (1847–1919), которые пытаются реформировать индуизм в рамках основанного Раммоханом Раем в 1828 г. общества «Брахмо Самадж», а также мыслители, принявшие христианство, – Кришномохан Банерджи (Бондопаддхай, 1813–1885), Брахмобандхоб Упадхьяя (1861–1907). Консервативно настроенные мыслители – Бхудеб Мукхопаддхай (1827–1894), Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894), Свами Вивекананда (1863–1902) и другие – предлагают обновленную версию *дхармы,* неоиндуизм. Не останавливаясь на фактологической стороне этих направлений, отметим главные смыслы их религиозно-философского дискурса: они объединяют во многом несходные размышления об индуистской духовной традиции и – шире – о религии как таковой.

Элитарная попытка реформирования индуизма в Брахмо Самадже, не имевшая масштабного резонанса в народе, тем не менее, стала комплексным ответом на вопросы реформационного проблемного поля. Брахмоисты признают веру в Единого Бога-Творца единственной подлинной сутью индуизма, а его содержанием – нравственное, осмысленное отношение к Богу и миру. Религия мыслится как непротиворечивое единство веры и разума, поэтому философским обоснованием индуизма обычно оказывается веданта (правда, различно понимаемая – как завершение Вед или как философская школа). В трудах бенгальских гуманистов отсутствует четкая грань между религией и религиозной философией, что указывает на известное отождествление индуизма с неоведантизмом.

В неоведантизме бенгальских мыслителей происходит отказ от постулата нереальности мира – во многом благодаря выведению на первый план сотворенности мира Богом, Высшей Реальностью. Этот отказ повлек за собой утверждение ценности и смысла земного бытия человека – не только сотериологического и трансцендентного смысла, но и нравственного, культурного, социального и исторического. Творчество, которым человек наделен от Бога, позволяет ему не просто быть открытым новому и творить, но и соучаствовать в божественном Творении, совершенствовать окружающий социальный мир. Однако творчеству, согласно бенгальским гуманистам, предшествует познание и самопознание, следовательно, становление человека как самосознающей, познающей и нравственной личности первично по отношению к преобразованию социального мира; последнее начинается с преобразования каждой личности.

Новая концепция индуизма обязана не только теизму веданты, но и влиянию ислама, а именно: его монотеизму, отрицающему любые попытки представить образ Бога. Стойкая неприязнь к идолопоклонству, характерная для ислама, прослеживается в рационалистической критике ритуалистского культа. Так, Бипинчондро Пал (1858–1932) подчеркивает, что интерпретация Упанишад у Дебендронатха Тагора – это не что иное, как «исламское *бхакти,* которое не может выносить ни малейшего признака антропоморфизма в концепции Божества или малейшего символизма в реализации любви к нему». Поэтому внешние формы поклонения трактуются как производные от внутреннего духовного состояния верующего. Воспринятые из ислама идеи равенства и религиозного братства превратили религиозных реформаторов Бенгалии в реформаторов социальных, выступающих против института кастовой системы и тех индусских обычаев, которые делают социальную жизнь бесчеловечной (И. Биддешагор, К. Сен, Ш. Шастри и другие).

Потребность вывести на первый план в индуизме его гуманистическое содержание побуждала бенгальских реформаторов представить его как религию любви. Среди его многочисленных культов и в самом историческом развитии этой системы религий со времен Бхагавад Гиты присутствует тенденция представлять *бхакти* одним из путей к Богу, но проекция этого пути на социальные отношения почти не выражена. Средневековая традиция *бхакти* не отвечала в полной мере на религиозные и социальные вызовы Нового времени, и обращение к христианству было неизбежно. Именно осмысление христианства позволило вывести в религии на первый план любовь, сострадание, самопожертвование, уважение и милосердие к человеку.

Эволюция бенгальской христологии[[12]](#footnote-12) позволяет утверждать, что она содействовала теоретической гуманизации индуизма, насыщая его такими несвойственными ему в ортодоксальном варианте чертами, как социальная ориентированность (идея равенства всех перед Богом, борьба с социальным страданием), проповедь любви и милосердия, социального служения. Так, первыми заповедями Христа, обращенными к индийцам, Кешобчондро Сен считает прощение, самопожертвование, любовь к Богу и любовь к человеку: «Прощать врагов, молиться за гонителей, делать добро ближнему, став выше грубости и насилия, осуществлять в жизни смирение Христа – ведущая максима поведения человека». Христология по-своему способствовала формированию представления об индуизме как универсальном вероучении, в котором есть параллели со всеми известными религиями и которое обращено к совершенствованию и освобождению человека.

Однако значение христологических концепций разных мыслителей неодинаково. В социальной и религиозной ситуации взаимодействия-противостояния европейской и индийской культур этическая христология Раммохана Рая, акцентирующая любовь и сострадание как главную суть учения Христа[[13]](#footnote-13), и социальная христология Кешобчондро Сена[[14]](#footnote-14), который призвал к самопожертвованию по примеру Христа во имя улучшения социальной системы, а также акцент Свами Вивекананды на трех аспектах личности и проповеди Христа – историческом, социальном и религиозном – значили для развития религиозно-философского гуманизма больше, нежели философские трактовки Христа и христианства у К. Банерджи и Б. Упадхьяя[[15]](#footnote-15). Первые объективно стремились включить в индуизм недостающие социальные и этические компоненты и тем придать ему импульс развития по пути синтеза национального и универсального. Вторые же пытались «встроить» индуизм в христианство – практически таким, каким он был, отвлекаясь от порождаемых им социальных проблем. Так, у Б. Упадхьяя индуисты интегрированы в христианство, так как всех объединяет универсалистский «дух индуизма», и благодаря этому возможно понять дух христианства: «По рождению мы *индусы,* и останемся индусами до самой смерти. Но как *двиджа* (дваждырожденные), благодаря нашему священному второму рождению, мы *католики…*».[[16]](#footnote-16) По сути, он исключает из универсальной веры «христианства / индуизма» всех низкокастовых индусов и неприкасаемых.

Заявляя о непосредственной связи человека с Богом, брахмоисты стремились преодолеть социальное отчуждение, порождаемое традиционным индуизмом с его посредничеством брахманов и индивидуальным характером богослужения, которое ограничено рамками семейно-кланового круга. Так, по словам Кешобчондро Сена, дело «истинной теистической реформации» состоит в том, чтобы создать «истинную монотеистическую церковь, осуществляющую универсальное братство людей в любви к Единому Богу независимо от социальных и религиозных различий»[[17]](#footnote-17). Такая церковь отвергает идолопоклонство, политеизм и кастовую систему, ведет борьбу за социальные реформы, а не просто возрождает индуизм. Поэтому со времен Раммохана Рая богослужение в Брахмо Самадже строится по христианской модели прихода.

Социальное значение религии брахмоисты раскрывают через обоснование главенствующей роли этики в индуизме. Он предстает как этическое вероучение, в котором обоснованы идеи милосердия и социального служения в смысле служения людям, а не только исполнения своей кастовой *дхармы.* На первый план выходит нравственное служение человека обществу, а человек понимается как творец своей судьбы. Из трех путей к Богу – *джняны* (познания), *бхакти* (любви) и *кармы* (ритуала, труда, служения), бенгальские реформаторы на первый план выдвигают мирскую деятельность и любовь.

Более того, активное социальное реформаторство Раммохана Рая, который боролся за запрет самосожжения вдов (сати), Ишшорчондро Биддешагора (1820–1891), который вел кампании за вторичное замужество индусских вдов, за запрет полигамии и детских браков, борьба Кешобчондро Сена за межкастовые браки и преодоление института кастовой системы, борьба брахмоистов за повышение социального статуса женщин и распространение образования, деятельность по улучшению положения неприкасаемых в Шадхарон Брахмо Самадже и т.д. обоснованы христианскими ценностями, поскольку в ортодоксальном индуизме названные обычаи не считались ни бесчеловечными, ни безнравственными.

Импульс развитию консервативных интерпретаций индуизма придал бенгальский проповедник Рамакришна (1836–1886). Он, с одной стороны, одобрил социально-реформаторские устремления брахмоистов и подчеркнул религиозную ориентированность социальной деятельности. «Вы даете бесплатное воспитание и образование детям и делаете добрые дела, это хорошо, – говорил Рамакришна просветителю и реформатору И. Биддешагору. – Тот, кто делает добрые дела из любви, не ища результатов, достигает Бога»[[18]](#footnote-18). С другой стороны, Рамакришна говорил о ценности многообразных религиозных опытов и путей к Богу.

Приверженцы консерватизма в религиозной сфере решают те же самые проблемы гуманизации индуизма, что и либеральные мыслители, но с этнофильских позиций. Это направление часто называют неоиндуизмом, хотя есть тенденция включать в него и деятельность брахмоистов. Неоиндуизм я понимаю как направление мысли, целью которого было гуманистическое обоснование ценностей индуизма как религии и социальной организации перед лицом иных религий и социокультурных ценностей, прежде всего западных. Этнофильское уважение к традиции нередко опирается на идеализированное представление о ней. Однако здесь есть два важных момента. Идеализация индуизма, с одной стороны, призвана показать соотечественникам его должное состояние, превратить религиозные идеалы в ориентир социального развития, что не исключает критики социально-религиозных институтов. У Бонкимчондро Чоттопаддхая индуизм потому оказывается совершенной религией, что касается жизни всех людей, всех созданий и всего мира, и потому является всеобъемлющей и «производящей для всех счастье». Он пишет: «Если религия – истинное средство достижения счастья, то все сферы человеческой жизни должны управляться религией. Это – истинная суть индуизма»[[19]](#footnote-19). С другой стороны – в случае презентации индуизма за пределами Индии (в Европе и Америке) – идеализация служит иной цели – пробудить уважение к нему как одной из великих мировых религий. Руководствуясь таким мотивом, Свами Вивекананда говорит об индуизме как о «матери религий», объединяющей самые разные культы, секты, идеи и формы вокруг идеи вечного Единого Духа, которая дана в откровении Вед[[20]](#footnote-20).

Позитивная интерпретация ценностей традиционного индуизма как фактора развития личности и общества, достаточно лояльное отношение к многообразию внешних форм религии и институтам индуизма, обоснование приоритета религиозного измерения человеческой и социальной жизни на первый взгляд характеризуют неоиндуистских мыслителей как консерваторов в религиозных вопросах. Но «битва в умах» не позволяет этим философам стать традиционалистами и проповедовать ревайвализм[[21]](#footnote-21). Поэтому Вивекананда объявляет, что индуизм принципиально монотеистичен, несмотря на кажущийся внешнему наблюдателю политеизм, или генотеизм (Макс Мюллер), и все соответствующие проявления, включая идолопоклонство. «Идолопоклонство в Индии – это вовсе не нечто ужасное. Это не мать всех пороков. Напротив, это попытка недостаточно развитых умов постичь высшие духовные ценности»[[22]](#footnote-22). В свое время на крайне низкий уровень религиозного сознания индусов указывал Раммохан Рай, но Вивекананда в отличие от него рассматривает индусское идолопоклонство как «духовное детство», после которого необходимо движение вперед. Тем не менее, мыслитель не идеализирует индуизм; его главные проблемы он видит в сектантстве и фанатизме. Сект, по его мнению, может быть сколько угодно, но сектантство ведет к растрате духовной энергии впустую[[23]](#footnote-23), а фанатики – это «люди, стоящие на примитивном уровне бхакти»[[24]](#footnote-24).

Мыслители, склонные к консерватизму, говорят о монотеизме, человечности, стремлении к счастью и свободе как истинной сути индуизма, о том, что он призван способствовать социальному единству, солидарности и прогрессу благодаря своей высокой этике. Философы трактуют индуизм как религию любви: нет такой любви, которая не была бы любовью к Богу, пребывающему во всем. Характерно в этом плане высказывание Бонкимчондро: «Любовь к Богу, имманентному миру, подразумевает и любовь к себе, и любовь к людям, и любовь к своей стране, и любовь ко всему миру»[[25]](#footnote-25). Консерваторы наследуют идеи Раммохана Рая, когда говорят о социально-преобразующем содержании религии, когда настаивают на рациональном соотнесении духовной сути и внешних форм религии, когда сохраняют критический настрой в отношении форм и институтов ортодоксального индуизма, выступают против фанатизма и сектантства.

В отличие от своих либеральных предшественников и современников, считавших *социальное* возрождение Индии главным приоритетом деятельности, консерваторы отдают первенство духовному и культурному возрождению. Но они намного настойчивее говорят о необходимости борьбы с бедностью, о распространении всеобщего образования, однако возможность искоренения таких индуистских установлений, как детские браки, полигамия и т.п. посредством социальных реформ оказывается для них менее важной. Бонкимчондро Чоттопаддхай подчеркивает, что законодательные запреты и разрешения еще не решают проблем, так как на сознание и поведение людей воздействуют обычаи и, следовательно, необходимо изменение общественного сознания, чтобы они исчезли. «Уверен, что это исчезновение произойдет в результате хорошего образования», – завершает мыслитель. По мнению консервативно настроенных мыслителей, распространение просвещения со временем приведет к изживанию большинства социальных зол, и оно предстает как главный метод преобразований в отличие от предложенных Раммоханом Раем и брахмоистами целенаправленных реформаторских действий и правового регулирования социальной жизни.

Помимо этого, у всех бенгальских мыслителей – за небольшими исключениями – четко прослеживается идея универсальной религии: религий и форм поклонения много, однако Бог един, и каждый человек абсолютно свободен в выборе религиозного пути. Универсальная религия – это в первую очередь обращение сознания к высшей Истине, внутренняя и нравственная чистота, служение человеку во имя Бога, и это возможно в любой конфессии. Согласно Раммохану Раю, поклонение Богу путем сосредоточения на Нем чувств и разума – это универсальная форма богослужения, но у разных народов существуют разнообразные частные формы богослужения, как и специальные места поклонения Богу. Мыслитель предлагал не ограничиваться частными формами и местами поклонения, так как в этом заложена возможность взаимного непонимания: «Те, кто поклоняется Богу в любой частной форме, противопоставляют себя тем, кто поклоняется другим образом». Истинная религия зовет к созиданию, а не к ненависти и нетерпимости. Из этой идеи проистекает мысль о возможности и необходимости диалога религий, уважения к инаковерующим и свободы совести.

Религиозные искания брахмоистов и неоиндуистов, преследовавшие единую цель гуманизации духовной традиции индуизма и – шире – обоснование гуманистического содержания религии как таковой, проецировались в нерелигиозные сферы социальной жизни – социальное реформаторство, политику, культуру. При этом идеи брахмоистов, в целом придерживавшихся либерализма, оказались более продуктивными в секулярной сфере в силу их более критического настроя в отношении религиозных институтов и социальных проблем. Брахмоизм не оборачивался ревайвалистскими тенденциями насыщения социальной жизни и политики религиозной символикой и содержанием в поликонфессиональном обществе, как это происходило с идеями Бонкимчондро Чоттопаддхая и Вивекананды. В период движения свадеши широкое использование революционными группами идей и символов неоиндуизма и рост религиозного национализма показали, что некритическая попытка реализации консервативных идей оборачивается общинной нетерпимостью, столкновениями и ростом разобщения – результатами, прямо противоположными чаемым.

Завершением религиозных исканий эпохи стали, на мой взгляд, идеи Рабиндраната Тагора. В романах «Гора» и «Дом и мир» (1916) он критикует оба направления мысли. Тагор показал, что высокие идеалы лидеров Брахмо Самадж недоступны не только народу, но даже большинству брахмоистов, демонстрирующих ту же нетерпимость, что и индуисты-ортодоксы. С другой стороны, неоиндуистское отождествление индусского с индийским, идеализация своей религии, безответственное перенесение религиозной символики в политику, обожествление родины чреваты ненавистью к иноверцам, другим народам и странам. Тагор увидел опасность извращения высоких идеалов «творческого меньшинства» так называемыми «последователями» и заявил о приоритете истины, справедливости и добра, интересов человека и истинной веры, предоставляющей ему полную свободу: «Настоящее – это сам человек, а все то, что заставляет людей делиться на разные лагери и ссориться – надуманно и ложно. Какая в конце концов разница, правоверный ты, или индуист, или брахмоист, или еще кто-нибудь? Человеческое сердце стоит вне касты. Всевышний затем и дал его людям, что только оно помогает им соединиться воедино, затем, что только сердцем можно познать Его». Приоритет интересов человека над интересами общества, общины, секты обоснован его связью с Богом, который видит в первую очередь человека, а не общество или религию. Отсюда проистекают две идеи Тагора – религии, веры как внутреннего личного дела человека и приоритета истинной веры, которая не позволяет религии превратиться в предмет тщеславия и позволяет оставаться самим собой, не порывая со своей общиной. По мысли Тагора, только благодаря свободе, полученной от Бога, происходит общение свободных личностей, решающих вопрос о том, «где вечная истина, а где преходящая фантазия». Смысл подхода Тагора к религиозному измерению жизни заключен в том, чтобы, хорошо представляя себе его противоречия и неприглядные стороны, не утрачивать высоких представлений о Духе, Истине и руководствоваться ими в попытках гуманизации реальности, преодоления религиозного и социального отчуждения. Поэтому прав Е.Б. Рашковский, отметивший, что в «Доме и мире» у Тагора «Дух, заведомо противостоящий поверхностной грязи мира, не может оставить мир, не может обделить его любовью. Он очеловечивает мир изнутри». Философ видит в этом предвосхищение темы гандистской сатьяграхи – упорства в том, что истинно и свято.

Религиозное возрождение в Бенгалии стало уникальной попыткой религиозного синтеза, в результате которого был создан гуманистический образ индийской духовной традиции, построенный на универсальном основании связи человека с Богом, обращенности к свободе и достоинству личности, ее духовным и социальным интересам. Эти принципы призваны одухотворять и гуманизировать действительность. Представленный бенгальцами как религия любви, индуизм оказывается средоточием ценностей гуманного отношения к человеку, обретения счастья, борьбы со страданием и социальным злом, социальной солидарности, социального служения, самоотречения во имя блага других. Смысл обращения к монотеизму как универсальной ценности заключался в обосновании человечности и высоких социальных ценностей для противостояния ортодоксии и традиционализму, на которых вырастает духовное и социальное отчуждение. В модернизирующемся обществе Индии было немало иных факторов отчуждения – экономических, политических и правовых. И общим знаменателем религиозного гуманизма Бенгальского Возрождения мне видится протест против отчуждения и дегуманизации не только в индуизме, но и во всех сферах жизни.

Новый образ индуизма и индийской духовной традиции успешно распространился в мире. Многие общие представления об индийской духовности в разных странах мира восходят не столько к ее первоисточникам или классическим интерпретациям, сколько к трактовкам представителей Бенгальского Ренессанса. Во многом благодаря им индуизм и – шире – индуистское сообщество стереотипно воспринимается людьми во всем мире скорее как гуманная и толерантная религия, нежели как религия инклюзивизма (П. Хакер), обладающая необыкновенной способностью осваивать и присваивать, казалось бы, совершенно чуждые ей элементы. Но смыслы, явленные бенгальскими гуманистами, перерастают их изначальное стремление обосновать достойное место индуизма в ряду великих мировых религий. Бенгальские идеи религиозного универсализма как всеобщности духовной жизни человечества, равенства всех религий, диалога и понимания между представителями разных вер, религиозной толерантности, обмена духовным опытом предстают как духовное противоядие сектантству, ортодоксальной ограниченности, фанатизму и нетерпимости, которые рассматриваются как препятствие для свободного развития личности и общества.

Список использованной литературы

1. Серебряный С.Д. Роман в индийской культуре Нового времени. М., 2003. С. 89–96
2. PoddarA. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. С 3.
3. Франк С.Л. Сочинения. Минск‑М., 2000. С. 107.
4. Bayly C.A. Indian Society and the Making of the British Empire. Cambridge, 1988. P. 157 – 158.
5. Альбедиль М.Ф. Зеркало традиций: человек в духовных традициях Востока. СПб., 2003. С. 33.
6. Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J.С. Ghose. New Delhi, 1982. Vol. IV. P. 927.
7. Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. М., 1961–1964. Т. 5. С. 453–454.
8. Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 153.
9. Naravane V.S. Modern Indian Thought. N.Y., 1964. P. 36.
10. Sen Keshub Chunder. Lectures in India. Calcutta, 1954. P. 30-31.
11. Скороходова Т.Г. Христианство глазами индийца: полемика Раммохана Рая с миссионерами / Азиатский Восток в Новое и Новейшее время. Сборник статей межрегиональной научной конференции (г. Липецк). Липецк, 2004
12. Parry J. The Christ of the Bengal Renaissance: the Beginnings of Indian Christology / Reflections on the Bengal Renaissance. Ed. by D. Kopf and S. Joarder. Rajshahi, 1977.
13. Clarke Sathianathan. The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology / Studies in World Christianity. Ed. by James P. Mackey. Edinburgh, 1999. Vol. 5. Pt. I.
14. Sources on Indian Tradition. Сотр. by W.T. Bary & Others. Delhi, 1988. P. 735.
15. Keshub Chunder Sen in England. Diary, Sermons, Addresses and Epistles. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938. P. 162.
16. The Gospel of Sri Ramakrishna. Transl. into English with an Introduction by Nikhilananda. NY, 1988. P. 150 – 151.
17. Chatterjee B.C. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal. Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddem. Calcutta, 1986. P. 170.
18. Vivekananda S. Complete Works. 12th ed. Mayavati-Almora, 1998–2002. Vol. I.P. 3, 6, 11.
19. Vivekananda S. Complete Works. Vol. I.P. 18. Ibid. Vol. III. P. 371 – 372.
20. Chatterjee B.C. Sociological Essays. P. 186.
21. Roy Raja Rammohun. The English Works. Vol. I.P. 137.
22. Тагор Р. Собрание сочинений, Т. 5. С. 242 – 243.
23. Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М., 1990. С. 126.

1. Серебряный С.Д. Роман в индийской культуре Нового времени. М., 2003. С. 89-96; Ahlu-walia Sh. Raja Rammohun Roy and the Indian Renaissance. New Delhi, 1991 [↑](#footnote-ref-1)
2. Dasgupta S. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. New Delhi, 2007; Ray Sibnarayan. The Bengal Renaissance: the First Phase. Calcutta: Minerva Associate, 2000 [↑](#footnote-ref-2)
3. Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. С 3 [↑](#footnote-ref-3)
4. Франк С.Л. Сочинения. Минск-М., 2000. С. 107 [↑](#footnote-ref-4)
5. Там же. С. 106, 104 [↑](#footnote-ref-5)
6. Bayly C.A. Indian Society and the Making of the British Empire. Cambridge, 1988. P. 157-158 [↑](#footnote-ref-6)
7. Альбедиль М.Ф. Зеркало традиций: человек в духовных традициях Востока. СПб., 2003. С. 33 [↑](#footnote-ref-7)
8. Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J.С. Ghose. New Delhi, 1982. Vol. IV. P. 927 [↑](#footnote-ref-8)
9. Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. М., 1961 - 1964. Т. 5. С. 453-454. [↑](#footnote-ref-9)
10. Понятие "инклюзивизм" ввел в научный оборот немецкий индолог Пауль Хакер для обозначения способности индуизма присваивать на первый взгляд чуждые элементы настолько органично, что они начинают восприниматься как исконная принадлежность индуистской традиции. См. Hacker P. Inklusivismus / Oberhammer G. (Hrsg.). Inklusivismus. Eine Indische Denkform. Wien, 1983; Зонтхаймер Г.-Д. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие / Древо индуизма. М., 1999. С. 268. bid. Vol. LP. 46. [↑](#footnote-ref-10)
11. Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 153 [↑](#footnote-ref-11)
12. Бенгальская христология - религиозно-философская и научная рационалистическая интерпретация личности и учения Христа в универсальном контексте и поиск глубинной сути христианства как вероучения, при абстрагировании от его конфессионального содержания. Учение Христа осмысливают и мыслители, входившие в основанное Раммоханом Раем в 1828 г. религиозно-просветительское общество "Брахмо Самадж" (и сам Раммохан, и религиозный и социальный реформатор Кешобчондро Сен), и обращенные в христианство индусы (Кришномохан Банерджи, Брахмобандхоб Упадхьяя), и представители неоиндуизма (Свами Вивекананда). [↑](#footnote-ref-12)
13. Скороходова Т.Г. Христианство глазами индийца: полемика Раммохана Рая с миссионерами / Азиатский Восток в Новое и Новейшее время. Сборник статей межрегиональной научной конференции (г. Липецк). Липецк, 2004; Ее же. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб., 2008. С. 125-166, 213-220. [↑](#footnote-ref-13)
14. Parry J. The Christ of the Bengal Renaissance: the Beginnings of Indian Christology / Reflections on the Bengal Renaissance. Ed. by D. Kopf and S. Joarder. Rajshahi, 1977. [↑](#footnote-ref-14)
15. Clarke Sathianathan. The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology / Studies in World Christianity. Ed. by James P. Mackey. Edinburgh, 1999. Vol. 5. Pt. I. [↑](#footnote-ref-15)
16. Sources on Indian Tradition. Сотр. by W.T. Bary & Others. Delhi, 1988. P. 735. [↑](#footnote-ref-16)
17. Keshub Chunder Sen in England. Diary, Sermons, Addresses and Epistles. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938. P. 162. [↑](#footnote-ref-17)
18. The Gospel of Sri Ramakrishna. Transl. into English with an Introduction by Nikhilananda. NY, 1988. P. 150- 151 [↑](#footnote-ref-18)
19. Chatterjee B.C. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal. Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddem. Calcutta, 1986. P. 170. [↑](#footnote-ref-19)
20. Vivekananda S. Complete Works. 12th ed. Mayavati-Almora, 1998-2002. Vol. I. P. 3, 6, 11. [↑](#footnote-ref-20)
21. Возрождение веры", в данном случае - веры индуизма во всей его полноте. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vivekananda S. Complete Works. Vol. I. P. 18. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid. Vol. III. P. 371-372 [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibid. P. 32 [↑](#footnote-ref-24)
25. Chatterjee B.C. Sociological Essays. P. 186 [↑](#footnote-ref-25)