



Т а т ь я н а С к о р о х о д о в а

Раммохан
Рай

РОДОНАЧАЛЬНИК
БЕНГАЛЬСКОГО
ВОЗРОЖДЕНИЯ

ПЕНЗЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. В. Г. БЕЛИНСКОГО

Татьяна
Скороходова

Раммохан Рай

РОДОНАЧАЛЬНИК
БЕНГАЛЬСКОГО
ВОЗРОЖДЕНИЯ

опыт аналитической биографии

Научный редактор
доктор исторических наук, профессор *Е. Б. Рашковский*

Рецензенты:
доктор философских наук *А. Е. Величенко*,
доктор исторических наук *М. Ф. Альбедиль*

Скороходова Т. Г.

С44 Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии) / Татьяна Скороходова. — СПб. : Алетей, 2008. — 372 с. — (Серия «Востоковедение: Учебные пособия и материалы»).

ISBN 978-5-91419-063-4

Предлагаемая читателю биография — первая в России попытка исследования идей, деятельности и наследия Раммохана Рая (1772–1833), философа-гуманиста, просветителя, религиозного и социального реформатора, «Отца современной Индии». Автор стремился не только создать биографию на основе документов и достижений историографии, но рассмотреть судьбу страны, оказавшейся после британского завоевания перед необходимостью ответа на вызов модернизированной цивилизации Запада. Таким ответом, наиболее адекватным исторической ситуации, явилась эпоха Индийского Возрождения, начало которой в Бенгалии положил Раммохан Рай.

Раммохан Рай — ключевая фигура индийской модернизации, он первым из индийцев предложил синтезировать достижения Запада в интеллектуальной, политической, социальной и культурной сферах с индийским наследием, переосмыслив его в соответствии с требованиями исторического момента. Труды реформатора предоставляют богатый материал для проникновения в сущность цивилизационных, политических, социальных и культурных процессов, происходивших в Новое время и продолжающихся в настоящий момент.

Книга обращена к широкому кругу читателей, интересующихся историей и культурой стран Востока, проблемами диалога культур и религий, а также проблемами индийской философии Нового времени.

ISBN 978-5-91419-063-4



9 785914 190634

© Т. Г. Скороходова, 2008
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2008
© «Алетейя. Историческая книга», 2008

*Светлой памяти Надежды Александровны
и Григория Ивановича Скороходовых
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

Личность и труды индийского философа и общественного деятеля Раммохана Рая (1772–1833) стали предметом пристального внимания его соотечественников и иностранцев с того времени, когда он начал свой путь в качестве религиозного и социального реформатора, просветителя, правозащитника. Ортодоксальные индуисты третировали его как вероотступника, посягнувшего на священные основы традиций индуизма, различные неортодоксальные секты считали его своим, мусульмане ценили его как знатока исламского вероучения, западные миссионеры жёстко критиковали его взгляды на христианство, протестанты-унитаристы видели в нём единомышленника, а у британских властей в Индии и правительственных кругов в Лондоне он имел репутацию эксперта по индийским проблемам. Деятельность Раммохана Рая, вызвавшая широкий спектр общественных реакций — от жёсткого неприятия до сочувствия и поддержки, — стали тщательно изучать после его кончины.

Современники и духовные наследники, учёные, писатели и философы — все стремились осмыслить роль Раммохана Рая в истории Индии и представляли его личность и наследие с разной степенью объективности и субъективности, порой пристрастно. Одни оценивали его историческую роль отрицательно, считая, что своим приятием западных идей он расшатал основы традиции. Другие восторженно говорили о нём как о человеке, возродившем забытые древние идеалы, или как о пророке европеизации и христианизации Индии. Третьи избегали этих крайностей и видели в деятельности Раммохана Рая попытку объединения традиции с западными достижениями.

Индийские учёные, а вслед за ними и западные специалисты рассматривают деятельность и наследие Раммохана Рая с точки зрения его вклада в так называемое Индийское Возрождение (Индийский Ренессанс), которое отразило социокультурную модернизацию Индии Нового времени. Индийское Возрождение складывается из региональных ренессансов-вариантов подобно Европейскому Ренессансу. И если последний обычно изучается в его итальянском варианте, то Индийское Возрождение — на примере Бенгальского Возрождения, поскольку именно Бенгалия в силу

ряда исторических причин стала сердцевиной возрожденческих процессов. В большинстве исследований история Бенгальского (и Индийского) Возрождения начинается с Раммохана Рая, и для этого есть все основания, поскольку в его трудах и наследии складываются сквозные идеи и направления, целостный фундамент эпохи.

В отечественной науке о Раммохане Рае впервые написал выдающийся российский индолог И. П. Минаев в своих «Очерках Цейлона и Индии». После этого внимание учёных переключилось на идеи Рамакришны, Вивекананды, творчество Рабиндраната Тагора, затем — на учение и деятельность М. К. Ганди. В СССР с марксистских позиций деятельность Раммохана Рая изучали Е. В. Паевская, Э. Н. Комаров, В. В. Бродов, Р. Б. Рыбаков, сделавшие выводы о её просветительском характере, о буржуазном характере его религиозного реформаторства, о предвосхищении им национально-освободительных идей и предвидении грядущего освобождения Индии от колониальной зависимости. Вопрос об Индийском Ренессансе, равно как и о восточном ренессансе в целом, в советской историографии был дискуссионным, поэтому сторонников обозначения XIX в. в истории Индии как «ренессанса» было немного. Соответственно и подход к анализу философии, идей и трудов Раммохана Рая в этом контексте был намечен лишь в 1970–80-х гг. в работах В. С. Костюченко, И. И. Шептуновой, Н. А. Вишневской, С. Д. Серебряного.

В монографии Е. Б. Рашковского «Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX века», вышедшей в свет в 1990 г., была обоснована необходимость подхода к анализу социальной трансформации в странах незападного ареала с точки зрения западно-восточного социокультурного синтеза, проявившегося в коллизии европогенной традиции рационализма («западничества») и традиционализма («почвенничества»). Яркий пример такого синтеза учёный видит в Индийском Ренессансе XIX в. и на его фактологическом материале анализирует коллизии западно-восточного синтеза. Ключевой фигурой эпохи для Е. Б. Рашковского выступает Раммохан Рай, в деятельности которого диалектически сочетаются компоненты западничества и почвенничества.

Необходимость преодоления ряда догматических и идеологических моментов в исследовании истории общественной мысли и практики Индии Нового времени была обозначена в отечественном востоковедении и в дискуссии о «восточном возрождении», и в интересе учёных к цивилизационному подходу, и в методологических дискуссиях конца 1980-х – начала 1990-х гг. Всё это стало предпосылкой возникшего у нас интереса к исследованию Бенгальского Возрождения как особой синтетической

эпохи. Подобно Данте, стоявшему у истоков Возрождения в Европе, Раммохан Рай явился родоначальником Индийского Возрождения, стоявшим у истоков Новой Индии, и без подробного исследования его биографии, деятельности и трудов невозможно понять ключевые идеи, сферы практики и сущность эпохи, невозможно проникнуть в основополагающие человеческие, духовные и социокультурные смыслы её наследия.

Нетривиальный, адогматический духовный и культурный опыт Раммохана, воплощённый в его трудах, особенно интересен и актуален не только в индийских условиях, но и в современной российской ситуации, поскольку он предлагает позитивную модель полноценной интеграции в современный мир, в которой нет необходимости отрекаться от собственной истории, культуры и идентичности, бездумно подражать Западу, но в которой есть императив сохранения и возрождения всего ценного и гуманного в собственном наследии, императив восприятия позитивных достижений других культур и народов, императив целенаправленного социального реформаторства, имеющего целью устранение антигуманных аспектов социальной жизни. Наследие Раммохана Рая, равно как и Бенгальского Возрождения, многому может научить общество, находящееся в ситуации кризиса, связанного с трансформацией экономической и социальной структуры.

Раммохан Рай не менее интересен и привлекателен в историческом, культурном и личностном плане, нежели хорошо известные в России Вивекананда, Рабиндранат Тагор, Мохандас Карамчанд Ганди и Джавахарлал Неру. Однако в России Раммохан Рай не удостоился отдельной монографии, поэтому мы предприняли попытку подробного исследования его жизни и деятельности, опираясь на достижения отечественной, индийской и зарубежной историографии и источники, из которых первостепенными явились его религиозно-философские, социально-реформаторские, социально-экономические, просветительские, правозащитные, политические труды, а также его личная переписка. В качестве источника выступила и классическая биография Раммохана Рая, принадлежащая Софии Добсон Коллет и Ф. Стеду, снабжённая комментариями Д. К. Бисваса и П. Ч. Гангули. Пришло время не только исправить ряд неточностей, касающихся фактологической основы биографии Раммохана Рая (хотя работа эта учёными ещё не завершена), но и развеять некоторые стереотипные утверждения о нём.

Труды Раммохана Рая — благодатный материал для проникновения в сущность цивилизационных, политических, социальных и культурных процессов, происходивших в колониальной Индии и продолжающихся в наше время. Эти процессы связаны со стремлением обрести гуманисти-

ческие основания и нормы человеческого общежития в поликонфессиональном и полиэтническом социуме, не утрачивая собственного культурного своеобразия.

В предлагаемом исследовании мы придерживались культурологической методологии, учитывая принципы философии истории К. Ясперса и цивилизационной теории А. Дж. Тойнби. Важную роль в исследовании сыграли методологические положения и принципы, которыми руководствовались в своих трудах М. Ф. Альбедиль, Н. А. Вишневская, Н. И. Конрад, В. С. Костюченко, А. В. Пименов, Л. Р. Полонская, Е. Б. Рашковский, Р. Б. Рыбаков, С. Д. Серебряный, В. Г. Хорос, И. И. Шептунова.

Основную часть биографии Раммохана Рая составили семь глав, посвящённых его жизненному пути, интеллектуальной и практической деятельности. В заключительной, восьмой, главе говорится об исторической роли Раммохана Рая как родоначальника Бенгальского Ренессанса, анализируется значение его наследия для современной Индии.

Необходимо сделать пояснение, касающееся написания бенгальских имён и названий. Мы сознательно стремились в большинстве случаев передать бенгальское произношение, следуя традиции, сложившейся у Е. К. Бросалиной, В. Я. Ивбулиса, В. А. Новиковой, Е. В. Паевской, И. А. Товстых. И в бенгальской, и в английской, и в русской транслитерации существует двойное написание родового имени: Рай — Рой, и в биографии избран первый вариант, менее англизированный, но и менее привычный в западной историографии. В русском языке существует три варианта написания имени: Рам Мохан, Раммохон (И. А. Товстых, Е. В. Паевская), Раммохан; на последнем варианте остановлен наш выбор.

* * *

Автор выражает глубокую признательность и сердечную благодарность своему учителю Евгению Борисовичу Рашковскому, который с самого начала поддержал идею написания биографии Раммохана Рая и своими ценными советами и замечаниями, а также моральной поддержкой способствовал созданию книги.

Автор искренне благодарит Маргариту Фёдоровну Альбедиль и Александра Евгеньевича Величенко, взявших на себя труд прочтения и рецензирования рукописи и высказавших свои замечания и пожелания, а также Е. К. Бросалину, Я. В. Василькова, Р. Б. Рыбакова, Т. П. Селиванову и В. Г. Хороса, беседы с которыми позволили нам уточнить и прояснить ряд важных моментов в общей концепции Бенгальского Возрождения.

ПРОЛОГ

Эта гигантская личность, имя которой, к стыду нашему, не вошло в Пантеон Европы и не стало тем, чем оно является для Азии, глубоко погрузила свой плуг в почву Индии.

Шестьдесят лет его упорного труда преобразили её.

...Он щедро сеял вокруг семена своей мысли и пламенной веры.

И собирал с Бенгальской земли обильную жатву — дел и людей.

Ромен Роллан. Жизнь Рамакришны

Сентябрьским днём 1833 года в одном из домов Стэплтон-Гроув, предместья английского портового города Бристоля, от злокачественной лихорадки умирал шестидесятилетний человек. Он приехал в Англию из Индии с особой миссией; многие выдающиеся европейцы почитали за особую честь встретиться и побеседовать с этим необыкновенным индусом.

Он умирал в полном сознании, и перед его внутренним взором проходила прожитая им жизнь — яркая, полная борьбы за социальные реформы и просвещение в Индии, за очищение религии индуизма от ритуализма и изуверских обычаев, против невежества, суеверий и отсталости. В своей борьбе он сознательно опирался на завоевателей и владык Индии — англичан, стремясь направить их энергию в русло преобразования его родины. Вместо того чтобы обогащаться за счёт Индии и её народа, англичане-завоеватели, по его мысли, должны были содействовать её выходу на уровень европейской цивилизации, способствовать просвещению и прогрессу. Если же его надеждам не суждено сбыться, то его последователи поймут, что с английским колониальным владычеством следует покончить во имя будущего Индии...

У себя на родине, в Бенгалии, он привлекал на свою сторону всех, кто разделял его взгляды и веру в необходимость возрождения Индии, в её грядущее предназначение. Индия, просвещённая и преображённая, в будущем сможет вести за собою всю Азию: будет распространять европейское просвещение и поднимет её на уровень цивилизации стран Запада; поднимет с помощью науки, разума и религии, устремлённой к Вечному Творцу. Народы Востока и Запада осознают своё единство и вместе будут идти по пути совершенствования общества и человека.

Родоначальник целой эпохи, этот человек стоял на тонком рубеже, отделяющем индийское средневековье от Нового времени, доколониальный

период от британского Раджа, поэтому о нём, словно о средневековом святом или поэте, сохранились легенды, а как о деятеле новой эпохи о нём свидетельствуют исторические документы и его собственные произведения. Уже при жизни его личность и труды стали обрастать мифами и легендарными фактами. Биографы и историки говорят о нём как о человеке-мифе, человеке-легенде. Поэтому лучше всего о нём рассказывают его сочинения, его идеи, его деятельность.

У этого удивительного человека в начале 30-х годов XIX века в Бенгалии было не так много единомышленников. Но они оказались достойными продолжателями дела своего учителя. И те, кто не был в числе его друзей и соратников, стали духовными наследниками и продолжателями его дел. Они восприняли и стали развивать его идеи и наследие.

Деятельность первого реформатора Индии Нового времени стала началом новой эпохи — Индийского Возрождения. Все направления и области созидательной работы этой эпохи связаны с трудами этого человека. Печать его гения лежит на философии, религии, просвещении, общественном движении, социальном реформаторстве, литературе, языкознании и музыкально-поэтическом творчестве. Его называют Отцом современной Индии. Его духовный наследник Рабиндранат Тагор, воплотивший в своих трудах всю многогранность Бенгальского Возрождения, говорил о реформаторе, что «из всех людей, индийцев и иностранцев, он один до конца понял дух нового века, он один услышал призыв к великому единению; его душа была душою Индии, в нём воплотилась истинная сущность нашей страны».

Имя этого человека — Раммохан Рай.

Глава I ОТ ДЕТСТВА К ЗРЕЛОСТИ

Мир — суровый наставник,
Он испытует сердца.
Все мы учимся в школе
Мира — отца.

*Рабиндранат Тагор. Сказка и явь
(Поэтический перевод Ю. Александрова)*

I

Родиной Раммохана Рая была Бенгалия — «северный индийский рай», богатейшее и ценное владение Империи Великих Моголов в начале XVIII в. Выращиваемые бенгальскими крестьянами рис, хлопок, индиго, джут и сахарный тростник находили сбыт в других странах, шёлковые и хлопчатобумажные ткани тончайшей работы, производимые ремесленниками городов и сёл, пользовались спросом в далёкой Европе. Благодаря водным артериям дельты Ганга активно развивалась внутренняя и внешняя торговля, находившаяся в руках крупных торговцев. Возникали и росли банкирские дома, где сосредоточивался крупный торгово-ростовщический капитал. Большая часть торговцев и ростовщиков Бенгалии были индусами, равно как и значительная часть землевладельцев (*заминдаров*). Более половины населения Бенгалии исповедовала ислам. Наваб (правитель) Бенгалии и большая часть его придворных, а также заминдары были мусульманами от рождения или принимали эту веру из карьерных соображений. Принял ислам и бывший обедневший брахман наваб Муршид Кули Хан (Джафар Хан). Мусульмане-крестьяне и ремесленники представляли коренное население Бенгалии, предки которых когда-то исповедовали буддизм, были шудрами или неприкасаемыми, но в Средние века приняли ислам, чтобы избежать жёстких социальных ограничений индуизма.

После смерти могольского императора Аурангзеба (1618–1707) наваб Муршид Кули Хан стал практически независим от Дели, перенёс свою столицу из Дакки в Муршидабад и распространил свою власть на Ориссу. Его сын Шуджа-уд-Даула Хан присоединил к Бенгалии Бихар. Ему помогал Аливарди Хан, который впоследствии, при поддержке Дели разбил сына Шуджи в сражении при Гирии и правил Бенгалией с 1740 по 1756 г. Тем временем Империя Великих Моголов распадалась, шли междоусобные

войны, бесчинствовали шайки разбойников из Афганистана, на Индийском субконтиненте соперничали между собой европейские торговые компании, стремившиеся утвердить свою власть над различными территориями. Британская Ост-Индская компания начала вытеснять из Индии французов и, искусно играя на противоречиях между враждующими государствами, покоряла их одно за другим.

В 1690 г. представитель Британской Ост-Индской компании Джоб Чарнок приобрел у наместника Великого Могола в Бенгалии заминдарские (помещичьи) права на Шутанати, Каликотта и Гобиндопур — три деревушки в устье реки Хугли. С 1696 г. в жаркой, болотистой местности на равнине Каликшетра («Поле богини Кали») англичане начали возводить укрепления вокруг своей фактории. Джоб Чарнок создавал плацдарм для британской торговли и влияния в Индии. Факторию в честь тогдашнего британского монарха называли Форт-Уильям. Так возник знаменитый город Калькутта, в 1702 г. ставший столицей британских владений в Индии.

Британцы создали в Бенгалии разветвлённую сеть факторий, складов и торговых агентств, которые вели коммерческие дела, опираясь на торговый капитал состоятельных индусов. Для нужд Компании бенгальские *сетхи* (ростовщики) щедро давали ссуды под проценты, зная свою выгоду. Для укрепления своих позиций служащие Компании принимали местных жителей на военную службу, не в последнюю очередь для защиты бенгальских земель от набегов маратхов с запада. Наваб Аливарди Хан до поры до времени наблюдал за действиями британцев и их борьбой с французами. А местное население Бенгалии относилось к британцам без особого беспокойства.

До 1757 г. Бенгалия находилась в стороне от сражений и войн. После смерти Аливарди Хана, не имевшего наследника, его внуки Сирадж-уд-Даула и Шаукат Джанг стали оспаривать престол друг у друга. Сирадж-уд-Даула захватил престол Муршидабада и предпринял энергичные меры против усиления позиций европейцев в Бенгалии. В ответ Ост-Индская компания вмешалась в борьбу за престолонаследие, и 23 июня 1757 г. произошла знаменитая битва при местечке Палаши (или, на английский манер, Плесси), в которой капитан Клайв и адмирал Уотсон с трёхтысячным войском разбили 68-тысячную армию наваба. Причиной победы была главным образом измена военачальника наваба Мир Джафара, которого британцы обещали посадить на бенгальский престол.

Ост-Индская компания захватила три самых богатых района Бенгалии — Бурдван, Миднапур и Читтагонг, а к 1760 г. распространила своё

влияние на всю территорию Бенгалии. Мир Джафар признал Ост-Индскую компанию своим вассалом и отдал ей во владение не только Бенгалию, но и Бихар и Ориссу. Компания превратилась крупнейшего землевладельца Бенгалии и получила реальную экономическую власть — от основания фактории до чеканки золотых и серебряных монет. Вскоре после битвы при Буксаре в 1764 г. Компания захватила и политическую власть. С этого времени начинается долгая история британского Раджа (правления) в Индии.

Новые хозяева во главе с губернатором Бенгалии Робертом Клайвом прибрали к рукам финансовое управление Компании. Каждый британский служащий Компании законно и незаконно обогащался, возвращался в Англию, где его называли *набобом* (искаж. «наваб»), и начинал претендовать на политическую власть. В 1772 г. на место генерал-губернатора назначили Уоррена Хейстингса, который был алчен, решителен, смел, жесток и расчётлив. Он окончательно закрепил за Компанией Бенгалию, Бихар и Ориссу и упорядочил управление, повсеместно назначив британских сборщиков налогов (коллекторов).

Британское завоевание Индии было крупномасштабным столкновением Запада и Востока, настоящим ударом европейской цивилизации по цивилизации индийской. Британцы умело воспользовались историческим моментом политического противостояния на субконтиненте и сделали Бенгалию плацдармом для завоевания всей Индии, где окончательно утвердились к середине XIX в.

Если применять терминологию А. Дж. Тойнби, британский Радж стал реальным Вызовом традиционному индийскому обществу во всех отношениях. В сфере экономики метрополия находилась на стадии промышленного переворота и нуждалась в рынках сбыта для своих товаров, и таким рынком и одновременно источником сырья стала Индия. Её традиционные экономические структуры британцы приспособили к нуждам развивающейся капиталистической экономики. Покорённое население сразу ощутило на себе силу новой власти.

В 1793 г. маркиз Корнуоллис ввёл в Бенгалии закон о Постоянном землеустройстве. Если в прежней Индии системы сбора налогов были довольно гибкими, налоги снижались при неурожае или стихийных бедствиях, то новые хозяева законодательно закрепили фиксированный налог, неуклонно собираемый с крестьян. Индийских заминдаров признали наследственными владельцами «на вечные времена», то есть частными собственниками, но обязали вносить в казну 9/10 суммы налога, собранного ими в 1790 г. В случае задолженности заминдарское имение продавалось с молотка.

Закон уничтожил права крестьян на землю, сельской общине был нанесён огромный урон, а сельское хозяйство стало приходить в упадок. Помимо постоянного землеустройства британцы ввели на юге Индии другую налоговую систему — *райятвари*, по которой общинники становились собственниками земель, но платили не менее разорительные налоги, чем их собратья из Бенгальского президентства. Так Ост-Индская компания заставила индийцев платить за завоевание своей страны.

Бенгалия была разорена непомерными поборами британской налоговой системы. Население вымирало от голода, а создать нечто подобное британскому лендлордизму не удалось. Заминдарам было невыгодно переходить к новым, рыночным формам и методам ведения хозяйства и вкладывать в это капиталы, так как налоги были непомерно высоки. Крестьяне соглашались на любые условия заминдара, чтобы не умереть с голоду. Средства, полученные заминдарами, не вкладывались в экономику страны. Британские чиновники сообщали, что деньги тратятся «на содержание бездельников и прихлебателей: на слуг и стражников, певиц и танцовщиц, на многолюдные обеды окрестным заминдарам и угощения брахманам, — всё на потребление, ничто не идёт на производство. Едва ли найдётся хоть одна деревня, в которой заминдар или откупщик тратит деньги на усовершенствования. Наоборот, водоёмы и колодцы находятся в состоянии постепенного разрушения, так как о них никто не заботится. Там же, где райяты затрачивают взятые в долг деньги в надежде, что усовершенствования повысят производительности их земли, там с них немедленно взимают дополнительную арендную плату»¹. Однако главным результатом британских аграрных реформ стало появление в Индии частной собственности на землю.

Не меньший ущерб был причинён индийским ремесленникам, попавшим в кабальную зависимость к ростовщикам и торговцам. В доколониальный период в Индии существовала практически полная занятость населения благодаря отсутствию безземельных крестьян и домашним ремёслам в каждой крестьянской семье. Политика новых владык была ориентирована на увеличение экспорта английских товаров в Индию и уменьшение индийского экспорта в Англию. Производство лучших в мире тканей почти полностью прекратилось, ремесленники разорились. Рынок наводнили английские промышленные товары.

Вызов британского Раджа затронул и сферу политики. Метрополия обладала парламентской системой и рядом демократических институтов, неизвестных традиционному обществу Индии, — свободой прессы,

¹ Цит. по: Антонова К. А. Английское завоевание Индии в XVIII веке. М., 1958. С. 255.

формальным равенством прав и т. д., и эти институты стали проникать в Индию благодаря утверждению системы колониального управления и обслуживавших её структур. Согласно парламентскому Акту об управлении Индией, Ост-Индская компания стала правительством на индийской территории. Губернатору Бенгалии предоставлялся пост генерал-губернатора (формально его назначал король). Все вопросы генерал-губернатор должен был решать в Калькуттском совете, состоявшем из четырёх человек. Первым генерал-губернатором стал Уоррен Хейстингс¹. Созданные управленческие системы колониальной администрации в разной степени качественно отличались от институтов, существовавших в Индии, несмотря на выборные традиции систем деревенских *панчаятов* — общинного самоуправления.

При Хейстингсе в 1773 г. Калькутта стала столицей британских владений в Индии. В городе разместились правительственные учреждения, он стала центром британской колониальной экономики, первым городом, где привилось и стало развиваться европейское образование и наука. Впоследствии из калькуттских колледжей и университета выходили не только чиновники-исполнители, но и выдающиеся деятели науки и культуры.

Британский Вызов представил Индии модель общества, в котором личности гарантирована свобода, равные гражданские, социальные, культурные и политические права. Индийскому обществу это было незнакомо. Основная масса населения исповедовала индуизм, который ориентировал человека на строгое следование *дхарме* — моральному долгу, предначертанному свыше для представителей разных *варн* (социально-структурных слоёв) и *джати* (каст). Существующий социальный порядок — кастовая (варново-джатная) система — рассматривался как неотъемлемая часть мироздания, в которой каждый человек занимает строго определённое кастовым статусом место и по своей воле в этой жизни не может изменить его. Но в *дхармашастрах* уделялось большое внимание воспитанию личности, поскольку «только от подготовленной соответствующим воспитанием личности, понимающей свой долг перед коллективом и обществом, можно ожидать осознанного обуздания своих инстинктов и желаний»². В доколониальной Индии такая система прекрасно сохраняла стабильность общества, невзирая на любые потрясения в государственно-политических институтах. Но в новых условиях требовалась не групповая, а личная предприимчивость, умение делать личный выбор, не оглядываясь на

¹ См. подробнее о деятельности Хейстингса: Антонова К. А. Английское завоевание Индии. С. 107–122.

² Куценков А. А. Социальный индуизм // Дерево индуизма. М., 1999. С. 432.

мнение общины, выбирать занятие, не соответствующее предписаниям варновой *дхармы* и иерархии... Всё это было чуждо и встречало противодействие ортодоксальных индусов.

Установление британского Раджа в Индии создало ситуацию, в которой обществу необходимо было ответить на вопросы, возникающие в критических ситуациях перед каждым человеком и любым обществом, — «быть или не быть» и «что делать», чтобы сохранить себя.

Попытки ответить на Вызов Раджа были с самого начала. Первый Ответ на Вызов дал народ Индии — многократными выступлениями против британских властей и местных землевладельцев, собирающих налоги. С XVIII в. начинаются стихийные и локальные крестьянские восстания. Сравнение своего положения с прежними временами заставляло крестьян ориентироваться на прошлое и искать поддержки своим чаяниям в учениях различных религиозных движений, по характеру средневековых. Примечательно восстание *саньяси* (одна из сект отшельников) и факиров, охватившее все северные районы Бенгалии в конце XVIII в.: в нём участвовали и индусы и мусульмане, что опровергало традиционное убеждение британцев о непримиримой вражде между этими общинами. Только с помощью войск Хейстингс сумел разбить и отбросить *саньяси* за пределы Бенгалии. Закрепившись в Индии политически, британцы постоянно сталкивались внутри колонии с сопротивлением ограбленного народа. «Непрерывный поток крестьянских восстаний... — как отмечал историк Н. Кабирадж, — указывает на тот факт, что проблемы крестьянства составляли один из главных вопросов дня. Они ясно показали, что слабость крестьянства замедляет рост производства и является корнем кризиса, который подтачивает жизнь всей нации»¹. Но ответ, данный народом Индии британцам, был неверен: историю нельзя повернуть вспять, и разрозненными восстаниями не изгнать британцев из страны, как не вернуть *Сатья-югу* — мифический «золотой век».

Сходный Ответ попытались дать привилегированные круги; потеря политической власти и экономических позиций вызвала острое недовольство аристократов. Нередко землевладельцы и князья возглавляли крестьянские движения протеста. Во многих завоёванных областях Индии землевладельцами нередко были мусульмане. Но британский Радж предпочитал опираться на торгово-ростовщический капитал индусов, и позиции в экономике быстро перераспределялись в пользу формирующейся индусской компрадорской буржуазии. Поэтому аристократы-мусульмане

¹ Studies in the Bengal Renaissance / Ed. by A. Gupta. Calcutta, 1958. P. 523.

ответили изоляцией от новой власти: избегали учить английский язык и получать европейское образование, опасаясь насильственного обращения в христианство и навязывания британского образа жизни.

Индусские аристократические (в первую очередь брахманские) круги ответили активной поддержкой традиций индуизма и санскритской учёности, защитой их от любой критики и нападков со стороны христианских миссионеров. Они шли на компромиссное сотрудничество с британцами в экономической и культурной сферах, поддерживали их мероприятия в сфере образования, но занимали самые непримиримые позиции в отношении попыток поколебать традиции индуизма или статус брахманов.

Все три хронологически совпадающие варианта Ответа, по сути, не отвечали на запросы эпохи, поскольку не пытались воспринимать новое и видели выход в возврате к прошлому и консервации традиции, не понимая, что традиция уже окостенела. С прихода в Индию Британии начался трудный и медленный процесс модернизации индийского общества. Требовался прорыв к модернизации, но каким образом сделать его, не порывая с традиционными основами своей цивилизации? Как синтезировать их с тем новым, что предлагают (или, скорее, навязывают) европейцы? Наконец, как возродить Индию?

Настоящий Ответ на британский Вызов ещё предстояло дать в XIX в. представителям нового социального слоя — интеллигенции. И первым человеком, предложившим целую программу действий и на практике реализовавший ряд своих идей, стал Раммохан Рай.

II

Через пятнадцать лет после битвы при Плесси, 22 мая 1772 г. (в месяце *джойштво* 1179 г. эры Викара), у второй из трёх жён брахмана Рамканто Рая родился младший сын Раммохан.

По отцовской линии Раммохан Рай происходил из древнего бенгальского рода. Генеалогию рода, по преданию, возводят к потомку одного из пяти брахманов, которых в VIII или IX в. н. э. раджа Адишура из династии Шенов привёз в Бенгалию из западноиндийского царства Канаудж. В те далёкие времена после длительного господства буддизма в Бенгалии возникло сильное царство, в котором ведущую роль в духовной и социальной жизни стал играть индуизм. Пять брахманов из Канауджа как представители высшей *варны*, хранители религии, знания и кастовых устоев должны были содействовать укреплению кастовой системы, поколебленной

буддизмом. К этим пяти брахманам по сей день возводят своё происхождение их многочисленные бенгальские потомки. К тому же наследники этих брахманов относились к высшей касте брахманов-*кулинов* — родовитых семей, обладающих, по легенде, девятью добродетелями и стоящими выше остальных каст брахманов.

Предком Раммохана Рая считается учёный брахман Бхаттанарайон из клана Шандилья. В Средние века среди представителей рода были преданные ученики Кришнодеба Чойтонно (Чайтаньи, 1485–1534) — религиозного реформатора, проповедовавшего во имя спасения безграничную любовь (*бхакти*) к богу Кришне, независимо от кастовой и даже религиозной принадлежности верующего.

Прадед Раммохана, Кришночондро Бондопаддхай, рассудительный и способный человек, последователь Чойтонно, в царствование Аурангзеба служил навабу Бенгалии. Наваб даровал ему титул «Райя Райян», сокращённый до «Рай» и превратившийся в фамилию. Позже, при британцах, «Рай» превратилось в англизированное «Рой». Три поколения Раев занимали ответственные посты при дворе мусульманских правителей Муршидабада. За службу Кришночондро получил в деревне Радханагор округа Бурдван обширные земли, которые были в его ведении, когда он отвечал за сбор налогов в казну наваба. Получив во владение Радханагор и уйдя на покой, Кришночондро прожил остаток жизни как уважаемый состоятельный землевладелец. Особенно ему нравилось соседство Радханагора с местечком Кханакул — Кришнанагор, расположенным на берегу реки Даракешор, малого притока Хугли. Здесь находился большой вишнуитский храм, бывший важнейшим центром индусской культуры.

У Кришночондро было три сына — Хорипрошад, Амарчондро и Броджобинод. Последний — дед Раммохана — служил при дворе наваба Аливарди Хана, непосредственного предшественника Сирадж-уд-Даулы, а также оказал полезные услуги могольскому императору Шаху Аламу II (1759–1806) во время пребывания последнего в Восточных провинциях в качестве престолонаследника. Броджобинод ушёл в отставку, как только муршидабадский престол занял Сирадж-уд-Даула.

Дед Раммохана со стороны матери Шьям Бхоттачарджо принадлежал ко второму мощному течению в индуизме — шиваизму и был священнослужителем Чхатара (неподалёку от Шрирампура, или, на английский манер, Серампура). Как и все его предки, он поклонялся богине Шакти, олицетворяющей силу бога Шивы.

Семейное предание гласит, что Шьям Бхоттачарджо однажды пришёл на берег священной для индусов реки Ганги, где умирал Броджобинод Рай.

Шьям попросил Броджобинода о милости, и умирающий поклялся Гангой исполнить его просьбу. Река Ганга отождествляется с богиней Гангой, и такую клятву нарушить невозможно. Шьям Бхоттачарджо был брахманом-*кулином*, но каста его была осквернена (т. наз. *бханга-кулин*). Несмотря на это, он просил позволения у Броджобинода выдать свою дочь Тарини за одного из его семерых сыновей. Умирающему ничего не оставалось, как послать за сыновьями. От брака с дочерью *бханга-кулина* отказались все, кроме пятого сына Рамканто. В положенное благоприятное время состоялось бракосочетание Рамканто и Тарини¹. Интересно, что набожный почитатель Вишну Рамканто согласился на брак с девушкой-шиваиткой. Вероятно, он поступил так из уважения к воле умирающего отца. Согласно преданию, у Тарини впоследствии были разногласия с её отцом, поскольку она приняла верования своего мужа и искренне их придерживалась².

Рамканто Рай сначала служил *шоркаром* (чиновником) при дворе наваба Сираджа-уд-Даулы в Муршидабаде, но скоро вышел в отставку. Возвратившись в Радханагор, он стал вести хозяйство в наследственном поместье, а также стал управлять имениями, принадлежащими Бишнукумари — матери бурдванского махараджи Теджчанда, одного из влиятельных князей Бенгалии. Рамканто был честен, набожен и отличался достойным поведением. Он не мог предвидеть бесконечных тяжб, которые впоследствии ему пришлось вести с раджей Бурдвана из-за арендованных поместий.

Семья, в которой родился Раммохан Рай, не была традиционной патриархальной семьёй брахмана, основанной на авторитете старейшего члена семьи. Большая индусская семья была крупной общественной единицей, состоящей из трёх-четырёх поколений, объединяющей семьи старших членов и семьи сыновей с их жёнами и детьми. Такая семья была основой экономической, правовой и социальной стабильности для каждого члена общества, обеспечивала человеку психологическую защиту, но одновременно предъявляла к нему множество требований, ограничивающих его самостоятельность и личную волю. Сыновья Броджобинода Рая после его смерти разделили имущество и не жили под одной крышей; у каждого был собственный дом и поместья и, следовательно, большая свобода действий и самовыражения. Рамканто Раю, таким образом, приходилось обеспечивать благосостояние семьи собственными силами, не надеясь на помощь

¹ Collet S. D. (and Stead F.H.) The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. — 3rd. ed. Calcutta, 1962. P. 2–3.

² Ibid. P. 4.

родственников. До конца дней он не прекращал попыток повышения благосостояния своей семьи, несмотря на неудачи, преследовавшие его начинания. Мирской прагматизм сочетался у Рамканто Рая с религиозностью — он стремился служить Богу, как этого требует *дхарма* индуса. Он любил сидеть в саду своего дома под деревьями *тулси* и предаваться размышлениям, повторяя имена Вишну. Словно пребывая меж двух миров — земным и духовным — Рамканто, судя по всему, не уделял своим детям большого внимания, их воспитывали матери.

В те времена обычным было многожёнство в высших кастах, к тому же оно демонстрировало окружающим высокий социальный статус и благородное происхождение главы семьи. Не был исключением и Рамканто — у него было три жены. У старшей, Субхадры Деви, детей не было, второй была Тарини Деви, третьей — Раммони Деви, имевшая сына Рамлочона. Статус женщины в семье напрямую зависел от её способности дарить мужу сыновей. Поэтому наибольшим влиянием в семье пользовалась Тарини Деви, или *пхултахакурани* (жена пятого сына).

Если верить предположению А. Шопенгауэра о том, что интеллект и характер ребёнка наследует в основном от матери, то сильный характер, проницательность и умение доказывать людям свою правоту передались Раммохану от Тарини Деви. Некоторые биографы, восхищаясь личностью и делами Раммохана Рая, писали о Тарини как об «идеальной жене и идеальной матери», оказавшей на сына необыкновенно сильное воздействие. Тарини Деви действительно была незаурядной женщиной, обладала волевым характером, и это позволило ей иметь в семье реальную власть¹. Целеустремлённая, эмоциональная и набожная Тарини Деви, к сожалению, редко проявляла сочувствие к ближним и уважение к мнению других людей. Её несговорчивость, доходившая иной раз до безжалостности, оборачивалась не только против окружающих, но и против неё самой. Может показаться удивительным, что, по преданию, она с готовностью приняла вишнунитскую веру своего мужа, но это объяснимо либо её возрастом (по традиции, дочерей выдавали замуж в детстве, до наступления половой зрелости), либо попыткой самовыражения. К тому же вишнуизм даёт больше простора для эмоциональных натур, нежели шиваизм с его ритуалами. Характер второй жены проявился и в том, что она ведала не только домашним хозяйством, но и делами, находившимися вне круга интересов женщин.

Тарини Деви скрупулёзно следила за отправлением всех домашних религиозных обрядов, с детства приучала сыновей к чтению молитв, пению

¹ Singh I. *Rammohun Roy. A Biographical Inquiry into the Making of Modern India*. New Delhi, 1958. Vol. I. P. 22.

гимнов и, что вполне естественно, поощряла религиозную экзальтацию детей. Религиозная эмоциональность вишнуизма в доме Рамканто Рая соединялась с церемонностью шиваитов, к которой была приучена Тарини Деви. Ритуализм был превращён в способ мышления и образ жизни. Поэтому предания о необычайной религиозности маленького Раммохана, по всей видимости, достоверны.

С детства мальчик рос в атмосфере религиозной экзальтации, создаваемой регулярными богослужениями и пением *намкиртанов* (песен, воспевающих имена божества). По данным С. Д. Коллет, Раммохан практиковал созерцание, тантрические упражнения, давал обеты молчания и т. д. Его поклонение Вишну было настолько велико, что он не делал глотка воды без прочтения наизусть главы из «Бхагавата-пураны». Впечатлительность его доходила до того, что он не мог смотреть представления бенгальского народного театра (*джатры*), где бог Кришна по сюжету плачет и унижается перед земной красавицей Радхой, обнимая её ноги. В другой раз «для достижения знания и мудрости» Раммохан потратил большие средства на 22-кратное повторение церемонии *пурашарана* — сожжения жертв, сопровождающееся повторением имени Бога¹. Он сосредоточивался на имени или атрибуте божества и повторял его имя до тех пор, пока не ощущал божественного присутствия.

В соответствии с традиционными социальными установками индуизма Рамканто Рай женил своего сына в раннем возрасте, когда тот ещё не осознавал, что происходит. Девочка-супруга, которая была моложе своего мужа-мальчика, вскоре умерла, и фактически брак не состоялся. Но отец не собирався отступать от традиции, предписывающей брахману брать в жёны девочек не старше десяти лет, чтобы не утратить касту и не подвергнуться остракизму со стороны религиозной общины. В 1781 или 1782 г., когда сыну было девять лет, Рамканто устроил вторую свадьбу сына. С. Д. Коллет, опираясь на свидетельство У. Адама, пишет, что Раммохана женили дважды, с интервалом менее года. Первая из жён Раммохана впоследствии стала матерью его детей и скончалась в 1824 г., вторая была бездетна и пережила своего мужа². Однако Броджендронатх Банерджи, другой биограф Раммохана, изучивший архивные документы, отстаивает мнение, что второй брак был заключён после достижения Раммоханом совершеннолетия — не позже 1799 г. Рамканто, как и его соотечественники, не видел ничего дурного в детских браках. Трудно сказать, какой след в душе Раммохана оставили его ранние женитьбы, тем более в возрасте

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 5.

² Ibid. P. 6.

девяти лет он не принимал самостоятельных решений. Основанное впоследствии Раммоханом общество «Брахмо Самадж» в своей деятельности отводило одно из первых мест борьбе против детских браков. Не было ли связано происхождение этой борьбы со слишком ранним семейным опытом основателя «Самаджа»? Известно, что Раммохан с юности с презрением смотрел на детские браки¹.

Интеллектуальные способности Раммохана проявились очень рано. Он обладал необыкновенной памятью; услышав о чём-то однажды, он никогда этого не забывал. На образование сына Рамканто не жалел средств. По традиции, мальчик прошёл церемонию посвящения, начинающую жизненный период ученичества (*брахмачария*). Домашний учитель научил его счёту и письму на бенгали и санскрите. Овладеть языками ему помогал старший брат Джагомохан. Возможно, Раммохана посещал деревенскую школу. *Моулави* (богослов) местной Радханагорской мечети учил Раммохана основам *фарси* (персидского языка). Владение фарси было необходимой частью образования индусов высших каст, поскольку судопроизводство шло на фарси как при прежних мусульманских владыках, так и при новых британских хозяевах, оставивших прежнюю систему.

Рамканто Рай хорошо понимал, что найти хорошую службу без знания языков невозможно, а для его любознательного и не по годам серьёзного сына элементарного образования слишком мало. Он видел, как меняется жизнь вокруг, — британцы при введении своих порядков предпочитают опираться на богатых индусов-торговцев и ростовщиков, на индусскую аристократию, недовольную былыми порядками мусульманских правителей. К тому же у индусов было больше возможностей делать карьеру и укреплять своё положение и состояние в условиях, когда англичане пытались расширить социальную основу своего правления за счёт привилегированной части индусов. Поэтому отец решает дать сыну углублённое и всестороннее образование, которое предоставит ему возможности сделать успешную карьеру, возможно, в самой Калькутте. Для начала Рамканто решает отправить сына в город Патну, чтобы он получил традиционное мусульманское образование. Раммохану было тогда около девяти лет, и он впервые надолго покинул родительский дом. Конечно, отцу нелегко далось это решение — центр мусульманской образованности находился в трёхстах милях от Радханагора, а путешествия по бенгальским дорогам были небезопасны. Нетрудно предположить, что обучение вдали от дома способствовало развитию самостоятельности Раммохана.

¹ Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy New Delhi, 1972. P. 7.

Город Патна находится на территории Бихара. В древние времена, около 300 г. до н. э. Чандрагупта Маурья построил здесь город Паталипутру, который, по преданию, благословил Будда и предсказал городу на берегу Ганга большое будущее. За несколько столетий город сменил несколько названий, пока не стал Патной. Политическую славу Паталипутры затмила её роль центра образования и учёности. В древности Паталипутру прославили астроном Ариабхатта, поэт Ашвагхоша, грамматик Панини и «индийский Макиавелли», автор «Артхашастры» Чанакья. Стихийные бедствия и завоевания опустошили город к VI в. н. э., но через тысячу лет, в XVI в. он снова стал возрождаться, на этот раз благодаря Великим Моголам. Патна стала центром ремесла и торговли, в ней жили учёные и поэты. Здесь свершался удивительный синтез индусской и мусульманской культуры и образованности: мусульмане изучали санскрит, индусы — арабский и санскритский языки в исламских медресе. В городе царил дух творчества и религиозной терпимости. Во времена Могольской империи Патна перешла под власть навабов Бенгалии. С XVII в. город становится крупным центром торговли европейских компаний, а с 1760-х гг. переходит во владение Ост-Индской компании, но управляется *навабом-диваном* — раджей Шитабом Роем, честность и лояльность которого высоко ценил У. Хейстингс.

Патна не утратила своей славы центра образования и к концу XVIII в., когда туда приехал десятилетний Раммохан. Традиции исламской науки были здесь много более прочными, нежели в близкой к Радханагору Калькутте. Классическое мусульманское образование начиналось с изучения персидского языка, затем ученики должны были овладеть арабским языком, на котором преподавались философия, геометрия и алгебра. Существенной частью такого образования был курс исламского богословия.

Раммохан провёл в Патне около четырёх лет. История не сохранила имён его учителей-*моулави*, однако известно, что это были люди, непохожие на традиционных учителей, которые видели цель образования в том, чтобы наполнить головы учеников грузом мёртвых формул. Они развивали мышление и восприимчивость Раммохана¹. Способный отрок быстро схватывал суть предметов благодаря отличной памяти и стремлению к знаниям. Биографы нередко утверждают, что Раммохан изучал в арабских переводах Эвклида и Аристотеля², однако, учитывая его возраст — от 10 до 14 лет — это, скорее, маловероятно. Если же так и было на самом деле, то объяснить изучение аристотелевской философии можно ранним

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 30–31.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 5.

развитием подростка¹. Знакомство с математикой и геометрией, а также с арабской и персидской литературой вполне достоверно; вопрос только в том, насколько обширным было знакомство с поэзией: её повсеместно использовали в процессе обучения. Ученики привыкали говорить стихами, приводить цитаты, но это могла быть не высокая мистическая поэзия суфиев Хафиза, Руми и других, а дидактические стихи и нравоучительные фрагменты из Саади или второстепенных поэтов.

Прекрасная персидская поэзия была открытием для юного Раммохана; она поразила его воображение, пробудила интерес к дальним странам и путешествиям. По собственной инициативе он читал, вероятно, уже в Патне, суфийскую поэзию. Позже, в зрелом возрасте, он любил цитировать Руми и Хафиза в различных жизненных ситуациях. Известно, что возвышенная мистическая философия суфиев, иносказания и прозрения суфийской поэзии оказали на Раммохана серьёзное влияние. Так, Дхирендронатх Чоудхури говорит о богатстве интуиции, разнообразных и глубоких эмоциях и мощных мистических прозрениях нашего героя². Известно, что позже Раммохан практиковал мистические упражнения суфизма, который привлекал его гораздо больше, чем вишнуитское *бхакти*, которому следовали в его семье. Последнее он считал чрезмерно сентиментальным³.

Обучение у *моулави* не могло не вызвать у юного Раммохана интереса к исламу — религии, столь непохожей на веру его матери и отца. Простота богослужения резко контрастировала с настойчивым желанием его матери сделать ритуалы и церемонии главным проявлением горячего религиозного чувства. Внимание к неформальной, духовной сущности веры было сходно с эмоциональностью вишнуизма, но исламская духовность была строже, серьёзнее, возвышеннее, нежели доходящее до фамильярности почитание Кришны. Исламский принцип «Нет бога, кроме Аллаха» противоречил множеству богов, почитаемых индусами. Наконец, отсутствие иерархии посредников между верующим и Богом, равенство людей перед Богом противостояло всевластию брахманов-священнослужителей и кастовой иерархии. Возможно, Раммохан не сразу осознал эти различия, не сразу задумался о них, но, как известно, впечатления детства, отрочества и юности всегда ярки и незабываемы, так что в душе нашего героя со времён обучения в Патне были посеяны семена сомнения

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 31.

² См.: Chowdhuri D. Ram Mohun Roy. The Devotee // Modern Review. October, 1928.

³ Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. М., 1991. С. 64.

в истинности одного-единственного религиозного пути, но восходы они дали позже.

Видимо, уже с отрочества будущий реформатор начал сравнивать две религии, и сравнение не всегда выходило в пользу индуизма. Возвратившись из Патны в Радханагар, Раммохан порадовал отца живым интересом к теологическим вопросам. Но Рамканто Рай считал, что одного исламского образования для сына недостаточно; если его карьера на службе новой власти по каким-либо причинам не удастся, сын будет заниматься традиционным для брахмана делом — толкованием священных текстов и обучением учеников Ведам. Для этого нужно владеть знанием санскритской литературы и религиозной философии, к тому же Раммохан всё схватывает на лету. А Тарини Деви была обеспокоена тем, что сын так долго находился под влиянием учителей, исповедующих иную веру, и втайне опасалась, что он примет ислам. Мать настояла, чтобы для получения классического санскритского образования Раммохан отправился в Бенарес. Рамканто согласился, поскольку город славился как центр санскритской учёности, философии и наук.

И снова юноша покинул родительский дом. Путь его лежал на север, в священный город на западном берегу Ганги — Каши, или Бенарес (искажённое Варанаси), который, так же как и Рим, называли «Вечным городом». Древнее поверье гласит, что если случится новый всемирный потоп, только Каши останется источником Вечного света на земле. Поэтому в глазах Тарини Деви ореол вечной святости города должен был способствовать укреплению сына в вере.

Бенарес — древний город, олицетворивший в сознании верующих место, где человек освобождается от цепи бесконечных перерождений и познаёт смысл Вечности. По преданию, сохранившемуся в эпосе «Махабхарате», город создал бог Шива, и до нашего времени он остаётся одним из главных мест паломничества (*тирты*). Неподалёку от Бенареса, в Сарнатхе, Будда проповедовал после своего просветления (постижения *нирваны*). Город Бенарес в разное время посещали императоры Ашока и Харшавардхана, Великие Моголы — Акбар, Джахангир и Аурангзеб. Правоверные индусы почитают за великую честь смерть на берегу Ганги в Варанаси, так как их душа сразу сливается с Вечным Абсолютом (Богом). На знаменитых спусках к реке (*гхатах*) непрерывно звучат молитвы и ведические *мантры*, совершают ритуальные омовения и обряды *пуджа* на восходе солнца бесчисленные паломники.

В Бенаресе конца XVIII в. было много крупных специалистов-учёных, которые сохраняли традицию обучения студентов, приходивших сюда со

всех концов Индии. Роль Бенареса как санскритского научного центра оценили и британцы: в 1791 г. резидент Ост-Индской компании Джонатан Дункан и генерал-губернатор лорд Корнуоллис открыли здесь финансируемый правительством центр изучения санскрита, где преподавали философию *веданты*, логику *ньяя*, литературу, астрологию, теологию и *аюрведу* (традиционную медицину).

До 18 лет Раммохан углублённо изучает санскрит и древние священные книги — Веды, Упанишады, а также эпические поэмы «Махабхарату» и «Рамаяну», знакомится с индийскими философскими школами (*даршанами*), которые признают Веды как высший авторитет. Система старой средневековой схоластики повсеместно уходила в прошлое, но обучение у живых носителей энциклопедического знания дало Раммохану очень много, хотя преподавание велось в старомодной манере. Юноша читал религиозные трактаты, изучал индусское право, сочинения средневековых философов и неизбежно сталкивался с противоречиями в самых авторитетных текстах. В характере Раммохана преобладавшая в детстве и ранней юности эмоциональность постепенно сменялась подчинением чувств разуму. Христианский священник и друг Раммохана У. Адам свидетельствует, что однажды, лишь уступив мольбам матери, юноша не отрёкся от мира как аскет-*саньяси*¹. Однако, изучая и сравнивая религии, Раммохан всё больше склоняется к их рациональному переосмыслению.

Многообразие интерпретаций древних и средневековых идей вместе с усвоенными традициями индийской диалектики будили в Раммохане дух сомнения и исканий Истины. Его не по годам развитый ум находил противоречия не только в священных текстах и трудах философов, но и в окружающем мире, благо Бенарес был зримым воплощением противоречий жизни. Подлинная святость мудрецов и искреннее стремление паломников обрести спасение сочетались здесь с показным благочестием жрецов, торгующих спасением на гхатах для собственной наживы, с откровенной жадностью брахманов, совершающих бесчисленные церемонии и ритуалы и читающих священные мантры. Вспоминая строгость и простоту веры и богослужения у мусульман, которую он наблюдал в Патне, юный Раммохан задавался вопросом: есть ли в индусской вере и писаниях что-либо подобное — вера в Единого Бога и поклонение Ему, не отягощённое детально расписанными ритуалами? И он нашёл ответ в Упанишадах.

Упанишады — это заключительная часть Вед, древнейшего памятника индийской культуры, целого литературного комплекса. Каждая из

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 5.

четырёх Вед — Ригведа, Яджурведа, Самаведа и Атхарваведа — состоит из трёх частей: сборника гимнов (*самхита*), сборника правил и ритуалов (*брахмана*) и философских сочинений (*араньяки* и упанишады). По словам С. Радхакришнана, гимны богам были творением поэтов, брахманы — произведениями жрецов, а упанишады — размышлениями философов¹. Разные учёные предлагали различную датировку ведийских гимнов — от VI до III тысячелетия до нашей эры, С. Радхакришнан относит их к XV в. до н. э. Упанишады, завершающие каждую самхиту, датируются обычно 1-й половиной I тысячелетия до н. э. Традиция насчитывает свыше 108 (священное число в индуизме) Упанишад, которые создавались вплоть до XV в. нашей эры.

Слово «упанишада» трактуется обычно как «*упа ни шад*» — «сидеть у ног [учителя]» и слушать его наставления в знании. Содержание Упанишад весьма разнообразно. Они сочинены разными авторами, которые излагали свою точку зрения на философские вопросы об окружающем мире и его происхождении. Большинство философских систем и религий Индии берут начало в Упанишадах. «Цель Упанишад заключается не столько в достижении философской истины, сколько в том, чтобы принести умиротворение и свободу мятущемуся человеческому духу, — писал С. Радхакришнан. — ...Упанишады, по существу, являются поэтическими декларациями философски настроенных умов перед лицом явлений жизни. Они выражают беспокойство человеческого ума и его стремление понять истинную природу реальности»². В Упанишадах монистическая концепция всеобъемлющей реальности — Брахмана (Бога) — отчасти напоминала исламский монотеизм, поэтому первоначально она стала исходной точкой в размышлениях Раммохана о том, что есть Истина, Бог и религия.

Двойное (исламское и индусское) классическое образование, которое получил Раммохан Рай, не только обусловили широту и неортодоксальность его мировоззрения, но и заложили необходимую традиционную основу для его будущей реформаторской деятельности. Свободно ориентируясь и в индуизме, и в исламе, Раммохан имел все возможности для сравнения, сопоставления вероучений, для критики и реформирования собственной религии. Испытав влияние строгого исламского монотеизма, он стремился впоследствии выявить этот монотеизм в индуизме, критикуя идолопоклонство и ритуализм.

Вернувшись домой, любознательный юноша часто беседует с отцом на религиозно-философские темы. Друг Раммохана Рая священник Уильям

¹ Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. М., 1993. Т. 1 С. 51.

² Там же. С. 113.

Адам в «Памятной записке» сообщает, что Рамканто Рай выбирал тему беседы и приводил свои аргументы, а затем терпеливо выслушивал ответ Раммохана. «Ответ сына ...обычно начинался с противительного союза "но" (kintu)»: «Но, несмотря на всё это, ортодоксальное заключение, к которому вы стремитесь, из этого не последует», — передаёт У. Адам слова Раммохана. Однажды терпеливый отец даже запротестовал, почувствовав себя уязвлённым: «Какой бы аргумент я бы ни привёл, ты всегда своим kintu, своим контраргументом, своим контрзаявлением противоречишь мне!»¹ Можно заключить, что стремление всё проверять с помощью логики и рациональных объяснений проявляется у Раммохана с юности, а не в результате влияния на него в более зрелом возрасте европейской мысли².

Пришёл день, когда на вопрос сына о том, почему он верит в богов индуизма, Рамканто Рай не смог дать ему удовлетворительного ответа. Отца тревожили изменения во взглядах сына: Раммохан стал выражать равнодушие к семейным ритуалам и божествам, критиковать традиционные страхи и предрассудки, унаследованные от предков, открыто излагать свои аргументы и отказываться от участия в пышных индусских празднествах. Рамканто и Тарини Деви были потрясены. Младший сын, источник надежд, не по годам умный и серьёзный, прежде с такой эмоциональностью поклонявшийся семейным божествам, с таким мягким характером, на глазах превращался в бунтаря. Отцу не удалось прекратить выступления сына против поклонения изображениям богов. По преданию, даже соседи заминдара Рамканто Рая, ортодоксальные индусы, всполошились, ожидая больших бедствий из-за того, что младший Рай подверг сомнению самые основы богослужения.

В так называемом «Автобиографическом письме», приписываемом Раммохану Раю³, упоминается сочинённая им в возрасте 16 лет рукопись,

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 7.

² Singh I. Rammohun Roy. P. 39.

³ Вскоре после смерти Раммохана Рая, 5 октября 1833 г. в журнале «Атенеум» его бывший секретарь Сэндфорд Арнот (который, между прочим, уже при жизни Р. Рая оспаривал авторство его трудов, написанных в Англии) опубликовал письмо, адресованное Раммоханом своему другу мистеру Гордону в Калькутту. Подлинность письма сразу опроверг м-р Джон Хейр в газете «Таймс» 28 октября 1833 г. 23 ноября С. Арнот вновь подтвердил подлинность письма в «Атенеуме». Л. Карпентер считает письмо «ценным и интересным документом» (*Carpenter L. A Review of the Labours, Opinions and Character of Raja Rammohun Roy. London, 1833. P. 52.*), М. Карпентер придерживается того же мнения (*Carpenter M. Last Days in England of Raja Rammohun Roy. London, 1866. P. 22*). С. Д. Коллет опровергает подлинность письма без объ-

где подвергается сомнению ценность индуcской системы идолопоклонства¹. Как бы то ни было, противоречия между Раммоханом и родителями достигли высшей точки. По преданию, мать безапелляционно объявила, что не желает больше видеть «лицо сына, который не поклоняется моему божеству», а отец не желал видеть в доме сына, не уважающего его религию². Около 1790–1791 г. (по другой версии, 1787–1788) юный Раммохан принял решение покинуть семью и отправиться странствовать, чтобы изучить другие формы религиозной веры. Версия, согласно которой отец выгнал сына из дома, скорее всего, маловероятна. Впрочем, это касается многих фактов, относящихся к ранним периодам биографии Раммохана. Более убедительной нам представляется мысль о том, что на странствия его вдохновило стремление разрешить возникшие вопросы, достичь истины — то есть жажда новых знаний и впечатлений.

Точный маршрут и продолжительность путешествий Раммохана остались неизвестны. За три или четыре года³ он побывал в прилегающих к Бенгалии областях. Все версии относительно его странствий исходят из «Автобиографического письма» и воспоминаний современников. Согласно «Письму», он «прошёл через разные местности, главным образом в границах Индостана и некоторые — вне его границ с чувством огромного отвращения к установлению британской власти в Индии»⁴.

«Страной вне границ Индостана» был упоминаемый во многих трудах о Раммохане Тибет. Д-р У. Бал отмечает, что Раммохан побывал в Гималаях, возможно, в районах, священных для индусов, — у озера Манасаровар и горы Кайласа, затем попал в Тибет⁵. Д-р Л. Карпентер дважды упоминает

яснений (*Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 7.*) Проф. М. Мюллер, вероятно, недалёк от истины, считая, что «написал ли его Раджа или полностью продиктовал его, — можно сомневаться, но отвергнуть его как фальшивку означало бы зайти слишком далеко» (*Muller M. Biographical Essays. L., 1884. P. 45.*). Р. Роллан, Дж. Наг сообщают факты из этого письма, не подвергая его сомнению, но это объяснимо популярным характером их работ. По нашему мнению, отсутствие сведений о подлиннике этого письма даёт одинаковые основания как для того, чтобы считать его фальшивкой, так и для того, чтобы верить в его подлинность.

¹ См: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Appendix VII. P. 497.*

² *Nag J. Rammohun Roy. P. 7.*

³ Либо с 1788 г. (*Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 8.*), либо с 1790 по 1794 гг. (*Singh Iqbal. Rammohun Roy. P. 40.*)

⁴ *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Appendix VII. P. 497.*

⁵ *Singh I. Rammohun Roy P. 40.*

о том, что сам Раммохан говорил ему, что побывал в этой стране. «Он провёл в этой стране два или три года и часто вызывал недовольство священников и ламы своим отрицанием доктрины о том, что живой человек (Лама. — Т. С.) претендует на божественность и является творцом и хранителем мира», — писал Карпентер¹. Раммохан был поражён грубостью форм и примитивностью ритуалов, которые ламы навязывали невежественным жителям Тибета. Тибетские ламы в штыки восприняли философствование Раммохана, который, словно Сократ, искал истину через противопоставление суждений и выявление противоречий. Пришелец подверг сомнению священную традицию, и этому в глазах тибетских лам не было прощения (хотя Будда и учил в своё время милосердию!). За вольномыслие и критику Раммохан едва не заплатил жизнью. Юношу, однако, взяли под покровительство некие добросердечные женщины, которых он впоследствии вспоминал всю жизнь².

Раммохана считают одним из немногих в современной ему Индии знатоков тибетского буддизма. Однако труды его не содержат ссылок на учение Будды или реминисценций его идей; этого нельзя сказать о христианстве, иудаизме, джайнизме и исламе, с которыми Раммохан был хорошо знаком. У него вызывало равное неприятие как индуское идолопоклонство, так и поклонение божествам ламаистского пантеона.

К. М. Макдоналд писал, что Раммохан ещё в Патне много слышал о буддизме, а также о религиозной практике племён, населяющих горные районы Центральной и Южной Индии и склоны Гималаев³. Путешествуя, он своими глазами увидел многообразие вер и служений. Вероятно также, что он посетил Южную и Центральную Индию.

Раммохан открыл для себя мир вне узких границ ортодоксального Радханагора. Новые впечатления стимулировали страстные религиозные искания. Он встречался с паломниками и посвящёнными, прошедшими тот же путь к истине, которым шёл сейчас сам. Отшельники-*садху* познакомили его с концепцией Бога-Абсолюта и универсального братства людей. Нетрудно представить, какое воздействие на впечатлительного юношу оказала эта идея, какое вдохновение он ощутил.

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 8.*

² *Nag Jamuna. Rammohun Roy. P. 8; Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 7–8.*

³ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Supplementary Notes to Chapter I by D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli, P. 12.*

III

Путешествие Раммохана было прервано письмом отца, огорчённого отсутствием сына, — один из аргументов против версии об изгнании Раммохана из дома. По другой версии, Рамканто Рай отправил верных людей найти сына и уговорить вернуться¹. Молодой путешественник возвращается домой, и на первый взгляд в семье воцаряется мир. Отец приказал надлежащим образом отпраздновать возвращение «блудного» сына и простил ему долгое отсутствие. Но скоро выяснилось, что сын повзрослел ещё более, нежели после приезда из Бенареса. Его взгляд на религию стал как никогда критичен, чего нельзя было сказать о вере его родителей.

Не находя понимания своим исканиям в семье, Раммохан недолго оставался в родительском доме. По его собственным словам, он ещё при жизни отца отделился от семьи своего отца вследствие того, что отказался от обычаев их жизни и изменил свои принципы, и это не позволяло им проживать совместно². Он решает уехать из Радханагора вместе со своими двумя жёнами. Каковы бы ни были причины отделения Раммохана от семьи отца, это желание вполне объяснимо обычным для молодого человека стремлением обрести независимость, к тому же привычка к самостоятельности сформировалась за годы обучения вдали от дома и странствий.

Несколько лет Раммохан, вероятно, жил в Бенаресе. Известно, что в то время там жил его дед со стороны матери Шьям Бхоттачарджо, поэтому версия, что десять и более лет Раммохан жил вдали от родственников и друзей и содержал семью переписыванием рукописей, по крайней мере, неточна. Для внука вполне естественно посещать деда, живущего в Бенаресе³.

В 1791 г. Рамканто Рай, хорошо улавливавший новые веяния в экономике, значительно увеличивает свои заминдарские владения и переселяется с семьёй в новый просторный дом в Лангурпаре. Благополучие Раев, связанное со складыванием частной собственности на землю, увеличивается, и Рамканто привлекает к управлению поместьями не только старшего сына Джагомохана, но и Раммохана.

Джагомохан Рай был к тому времени типичным бенгальским землевладельцем-рантье, представителем нового формирующегося класса частных собственников, экономически и политически связанных с британской

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 41.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 8.

³ Singh I. Rammohun Roy. P. 44.

властью и колониальной экономикой. В отличие от бенгальского крестьянства, разорённого налогами и едва не уничтоженного небывалым голодом 1769–1770 гг., этот класс нисколько не пострадал от политических перипетий. Владельцы больших и малых поместий старались разными способами преумножить свои имения. В землевладельцев превращались и предприимчивые индусы-горожане, сделавшие состояние на ростовщичестве и посреднической торговле с английскими факториями.

Помогая отцу в управлении поместьями с 1792 г., Раммохан регулярно приезжал в Калькутту, которая с 1773 г. стала столицей британских владений в Индии. Сюда стекались европейцы и предприимчивые индийцы, стремившиеся найти применение своим способностям, попробовать себя в предпринимательстве, заработать такие же баснословные суммы, которыми владеют новые «набобы». В Калькутте была резиденция генерал-губернатора, размещались правительственные учреждения и Верховный суд, а также коммерческие организации, акционерные общества и банки. Здесь было достаточно возможностей «делать деньги» — служить Компании и «продавать справедливость» (т. е. брать взятки), ссужать европейцам деньги под проценты, быть посредником в торговле, открыть собственное дело, стать посредником между тяжущимися в суде сторонами, стать агентом или партнёром английских торговых домов и так далее. Одним словом, в Бенгалии начинал формироваться средний класс, так называемые «*бходролок*» — «уважаемые, образованные люди», и торговцы, рантье и предприниматели 1771–1790 гг. составили его основу.

Молодой Раммохан Рай начал вести дела в Калькутте во время острого финансового кризиса 1791–1793 гг., но острый ум и умение предвидеть последствия своих действий позволили ему довольно успешно зарабатывать на ростовщических операциях. В партнёры он взял Нондокумара Бидделонкора — друга детства, который был на несколько лет старше Раммохана. Нондокумар был предприимчивым молодым человеком, не чуждым, однако, духовных исканий. Сочетание способностей к предпринимательству с глубоким интересом к религии и философии произвели большое впечатление на Раммохана — религиозное не обязательно противоречит мирскому, и их сочетание возможно.

Помимо традиционного ростовщичества Раммохан вёл операции с ценными бумагами Ост-Индской компании. Его доходы росли достаточно быстро, чтобы дать ему возможность приобретать имения старой разоряющейся земельной аристократии. 12 июля 1799 г. Раммохан приобрёл два *талука* (имения) — Гобиндопур и Рамешшорпур, находящихся в Джаханбаде и Чандракроне (Бурдван), которые обеспечили ему годовой доход

в 5 500 рупий. В последующие годы он приобретал другие имения в Бурдванском дистрикте, которые вместе с прежними владениями обеспечили ему к 1810 г. ежегодный доход до 10 тысяч рупий. Раммохан к тому же стал со временем пользоваться репутацией честного предпринимателя в мире фондовых бирж и бизнеса, так что впоследствии его избрали членом Комитета менеджмента и хранителем казны «Коммерческой и патриотической ассоциации», основанной европейскими предпринимателями Калькутты¹.

Во время частых визитов в Калькутту Раммохан знакомился со многими образованными мусульманами. Одни служили юристами-экспертами в Садар Дивани Адалате (Верховном Гражданском суде), другие работали преподавателями и переводчиками в колледже Форты Уильяма — учебном заведении, основанном британцами для обучения служащих Ост-Индской компании индийским языкам. Главный судья (*кази-ул-каззат*) Верховного Гражданского суда и *маулави* Форты Уильяма были очень дружны с Раммоханом и высоко ценили его ум и способности. Благодаря общению с мусульманами Раммохан не только нашёл новых друзей, но и завершил своё мусульманское образование, начатое в Патне. Впоследствии Раммохан сохранял дружеские отношения с мусульманами, всегда положительно отзывался об их профессиональных качествах, за что индусская ортодоксия считала его вероотступником.

В эти же годы Раммохан знакомится со служащими Ост-Индской компании — Эндрю Рамсэем, Томасом Вудфордом и Джоном Дигби. Первые два были его клиентами. Томас Вудфорд, коллектор (чиновник, отвечавший за сбор налогов и контролировавший местные гражданские суды) округа Дакка — Джаллалпур (ныне — Фаридпур в Бангладеш) в 1803 г. предложил ему должность *дивана* — своего помощника. Однако Раммохан был *диваном* недолго, с марта по май, так как Вудфорд по болезни оставил свой пост. В августе 1803 г. Вудфорда назначили чиновником-регистратором в Апелляционный суд округа Муршидабад. Вскоре в качестве личного помощника (*кхас-мунши*) к нему присоединился Раммохан. В Муршидабаде он прослужил до лета 1805 г., пока Вудфорд не вернулся в Лондон.

Джон Дигби, другой английский друг Раммохана, приехал в Индию в 1800 г., некоторое время изучал восточные языки в колледже Форты Уильяма, где, вероятно, и познакомился с Раммоханом. Затем Дигби назначили регистратором в городской суд Дакки. Благодаря общению с европейскими

¹ См.: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Supplementary Notes to Chapter II by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. P. 56–57.

друзьями, особенно с Вудфордом и Дигби, Раммохан более интенсивно овладевает английским языком, вероятно, начинает читать труды европейских мыслителей, однако доминирующим в этот период остаётся влияние ислама.

Но обретение материальных благ и богатства не были жизненной целью Раммохана; он по-прежнему стремится приобретать новые знания — продолжает изучать санскритские тексты вместе со своим другом и компаньоном Нондокумаром. Ведение дел в Калькутте с европейцами побудило Раммохана начать самостоятельное изучение английского языка. Он понимал, что стремительно изменяющаяся ситуация в Индии, связанная с укреплением британской власти, требует владения европейскими языками, знания не только собственной, но и европейской философии и литературы. За короткий период времени он овладел грамматикой английского и мог поддерживать беседы на общие темы. Для более углублённого изучения языка времени было недостаточно.

В 1796 г. Рамканто Рай решил разделить своё имущество. Младшие сыновья Раммохан и Рамлочон получили относительно равные доли, Джагомохан — более крупную часть имущества отца. У самого Рамканто осталась часть имений. Раздел имущества не был в те времена рядовым событием. Некоторые биографы вслед за С. Д. Коллет объясняют это стремлением Рамканто на склоне лет посвятить себя религии, однако документы подтверждают необоснованность этой точки зрения. Рамканто продолжал вести дела в имениях, арендованных у вдовствующей махарани Бурдвана, и своих собственных, продолжал контролировать сыновей, ведущих дела, и вообще проявлял живой интерес к различным начинаниям¹. Наиболее вероятна версия о том, что Рамканто хотел защитить своих сыновей и себя от утраты земельных владений, так как большая часть их была арендована у махарани Бурдвана на условиях «неконтролируемого управления». И Рамканто оказался прав: сын махарани Раджа Теджчанд недолюбливал Рамканто и его семью, как представитель крупной аристократии не любит преуспевающих землевладельцев, связанных с ростовщическим и торговым капиталом. После смерти махарани Теджчанд, за несколько лет до этого уже пытавшийся возбудить дело против Рамканто Рая, снова подал в суд, требуя взыскания долгов по ренте. Тяжба длилась очень долго, и в конце концов Рамканто и Джагомохан проиграли дело и оказались разорены. Теджчанд был одним из крупнейших землевладельцев Бенгалии, и в условиях оформления и перерас-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 51–52.

предела частной собственности на землю на рубеже XVIII–XIX вв. он выиграл процесс. Долги семейства Раев росли, и в середине 1799 г. Рамканто и Джагомохан попытались бежать от долгов и исполнения судебных предписаний. Попытка окончилась провалом, и в мае 1800 г. отца и сына заключили в тюрьму Хугли. По требованию главного их кредитора Теджчанда их перевели в «гражданскую тюрьму» Бурдвана, которая «гражданской» была только по названию¹.

По замечанию Икбала Сингха, неоспорим факт, что Раммохан избежал несчастий, которые обрушились на его отца и старшего брата и экономически, психологически и физически сломили их². Трудно точно установить, отчего Раммохан Рай, дела которого в Калькутте шли довольно хорошо, не предпринимал попыток помочь отцу и брату во время процесса. По одним свидетельствам, он к тому времени жил обособленно и своим трудом зарабатывал на жизнь³. Самое распространённое объяснение его позиции — всё более и более растущая отчуждённость между Раммоханом и его семьёй из-за неортодоксальности его религиозных убеждений. Можно это объяснить стремлением защитить от подобных потрясений своё имущество — то есть вполне прагматично, с «западной» позиции. В пользу такого объяснения говорит передача Раммоханом в декабре 1799 г. своих имений в доверительную собственность другу, влиятельному бурдванскому землевладельцу Раджиблочону Раю. Наконец, поведение Раммохана во время процесса вполне объяснимо с позиций здравого смысла: он считал, что попытка помочь отцу и брату вряд ли будет удачна, поскольку их долги намного превышали его собственные доходы, и донкихотские жесты здесь бесполезны⁴. Ослабление связей внутри традиционной большой семьи, которое началось в семействе Раев после смерти его главы Броджобинода (когда все семь сыновей разделили имущество), продолжилось: Раммохан был самостоятелен, независим и понимал, что надеяться в этом нестабильном мире нужно в первую очередь на самого себя. За самостоятельность он заплатил неприязненным отношением матери: Тарини Деви затаила обиду на сына за то, что он не помог отцу и брату, за безразличие к делам семьи после их ареста.

К 1799 г. относится свидетельство Нондокумара Бидделонкора о заключении нового брака Раммохана из-за того, что у жены его не было детей. Неизвестно, было ли это решением самого Раммохана, желавшего рождения

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 54.

² Ibid. P. 55.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 9–10.

⁴ Singh I. Rammohun Roy. P. 55.

наследника, или же влиянием семьи. Ирония судьбы была жестока: около 1800 или в 1801 г., в июле, у его якобы бесплодной жены родился первый сын Радхапрошад, а новая жена осталась бездетной. Было о чём задуматься молодому человеку, вступившему в тридцатый год своей жизни.

В октябре 1801 г. после пятнадцатимесячного заключения Рамканто Рай был освобождён из тюрьмы. Свидетельства о роли Раммохана в этом освобождении отсутствуют. Долги Рамканто были выплачены принудительной распродажей земель, принадлежащих Джагомохану, и личными. Джагомохан продолжал находиться в тюрьме до 1805 г.¹ После освобождения Раджа Теджчанд неожиданно предложил Рамканто Раю управление своими имениями на правах аренды, чтобы в течение одиннадцати лет он выплатил долг — огромную по тем временам сумму в 80 000 рупий². Смерть освободила Рамканто Рая от долгов: он скончался в мае 1803 г.

Существует две версии о пребывании Раммохана Рая у смертного одра отца. Первая традиционно отмечает примирение отца и сына и восходит к свидетельству У. Адама, приведённому в труде С. Д. Коллет. Согласно ей, У. Адам вспоминал, как Раммохан с волнением рассказывал ему о том, как он стоял у смертного одра отца, который «с прерывающимся дыханием продолжал звать к Богу — “Рам, Рам!” — с силой веры и горячностью благочестивой преданности, которую нельзя было не уважать, хотя его сын утратил всякое религиозное благоговение к семейному божеству»³. Другая версия согласуется с историей отчуждения Раммохана от семьи. На одном из судебных процессов, связанных с имуществом семьи, он говорил, что в момент смерти отца он находился не в Радханагоре, а в другом месте. Рядом с умирающим был только Рамлочон Рай; Раммохан был в Калькутте, Джагомохан — в бурдванской тюрьме. Полагающиеся после смерти отца поминальные церемонии (*шраддха*) братья также совершили отдельно: Раммохан — в Калькутте, довольно скромно, Рамлочон — в Лангурпаре, с подобающей пышностью. Несмотря на отсутствие средств, Тарини Деви продала (или заложила) фамильные украшения⁴.

Смерть отца становится определённым рубежом в жизни Раммохана. В свои тридцать с небольшим он владеет несколькими языками, обладает серьёзным интеллектуальным и культурным капиталом. О себе он говорит как о сыне, «отделившемся от своего отца при его жизни и

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 60.

² Ibid.

³ Цит по: Collet S.D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 10.

⁴ Singh I. Rammohun Roy. P. 62.

собственными стараниями приобретающем имущество, с отцовским не связанное, и после смерти отца не получившем никакой доли отцовского наследства»¹. У Раммохана уже есть опыт ведения коммерческих операций и чиновничьей службы.

Биограф Раммохана И. Сингх отмечал, что, несмотря на природную одарённость, молодой человек довольно медленно продвигался к зрелости, и больше был занят бизнесом, нежели совершенствованием своих человеческих и моральных качеств². Раммохан был одним из новых бенгальских «бизнесменов», подходивших под определение «человек, сделавший сам себя». Как известно, человек, не связанный ограничениями, которые налагает на него большая семья, или успешно противостоящий попыткам направить его действия в «нужное» русло, обладающий сильным характером, молодой энергией и необходимыми навыками самостоятельного ведения дел, становится индивидуалистом. Однако к тридцати трём годам у Раммохана был накоплен серьёзный духовный, культурный и социальный опыт, который стал серьёзной пищей для размышлений и одновременно основой для его дальнейшей жизни. В чём заключался этот опыт?

Духовный мир Раммохана изначально развивался под воздействием индуизма, в котором, для того чтобы найти дух и сущность религии, требовалось пробиться через толщу многочисленных ритуалов, церемоний, предписаний, обычаев и правил поведения. Разительный контраст с его родной верой явил ислам, его монотеизм и предельная простота богослужения. Не последнюю роль в стремлении найти духовную суть религии сыграло общение с друзьями-мусульманами. Сравнивая религии индуизма и ислама, Раммохан отметил для себя коллизию духа и буквы религии — её содержания и формы, сущности и проявлений. К тому же сама жизнь предоставила ему возможность приобрести собственный опыт сочетания материального, мирского, и духовного, религиозного, в жизни. Знание духа религии избавляет от необходимости соблюдать ритуалы, отнимающие, с точки зрения деятельного человека, и время и средства.

Раммохан воспринял и унаследовал традиции двух восточных культур — индийской и исламской — благодаря своему двойному образованию. Затем последовало изучение других восточных и западных языков — древнееврейского, греческого, латыни, английского. Оно открыло ему пути к познанию иных народов и культур, к Священному Писанию иудеев и христиан, к сравнению и оценке их достижений.

¹ *Singh Iqbal*. Rammohun Roy. P. 62.

² *Ibid*. P. 63.

Не менее важным, если не определяющим, был социальный опыт Раммохана. Сомнения относительно «разумности» социальных установлений индуизма поселились в душе Раммохана под воздействием раннего детского брака (и не одного) и личного опыта полигамии, указавшего ему на необоснованность такого шага. Наблюдения за жизнью людей в городской и сельской Индии без слов говорило о том, что, с одной стороны, простой народ ведёт борьбу за выживание перед лицом разорения и голода, пришедших вместе с новыми хозяевами-британцами, с другой — находится в тисках суеверий, предрассудков, религиозных ограничений и невежества.

История отчуждения Раммохана от семьи (произошедшая по религиозным или экономическим причинам), продолжившаяся и после смерти отца, стала его личной трагедией, которая омрачала его жизнь. Его преследовала враждебность матери, вызванная религиозными убеждениями сына, его открыто заявленной независимостью и самостоятельностью, его поведением во время тяжбы с раджей Бурдвана. Был ли это эгоизм молодого человека, чувствующего свои силы и надеющегося только на себя, или же Раммохан, подобно многим, приобретал жизненный опыт методом проб и ошибок — трудно сказать. Можно предположить, что в этом отчуждении не последнюю роль сыграл властный характер Тарини Деви, пытавшейся диктовать своим детям образцы поведения и, по всей вероятности, подавлявшей их. Раммохан, унаследовавший материнский твёрдый характер, по-своему противодействовал своей волевой матери, стремясь к независимости. Так или иначе, отрицательный опыт не менее чем положительный повлиял на то, что Раммохан, так и не сумевший примириться с матерью и семьёй, осознал простую истину: следует думать не только о себе, но и о других. Медленно, но верно он шёл к истине, которую впоследствии будет отстаивать в своих произведениях: «Поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой».

В его личном опыте сложился конфликт личного и общественного (как общинного), и общину изначально представляла семья его родителей. Он понимал, что за самостоятельность, независимость суждений, инициативу и инновацию — особенно в традиционном обществе — приходится платить одиночеством, непониманием и враждебностью окружающих, внутренней борьбой. Но он был готов к этому.

Раммохан поступает на службу Ост-Индской компании и в следующем, 1804 г. обнаруживает свой первый религиозный труд, первый итог своих исканий — «Тухфат-ул-Мувахиддин», или «Дар верующим в Единого Бога». Начинается новый период в жизни Раммохана.

Глава II ВЫБОР ПУТИ

В тех, кто шли ордой с песней боевой,
Битв катя волну,
Чей безумный крик, исступлён и дик,
Оглушал страну, —
Я ни в ком из них не признал чужих,
Все во мне царят!
Жар вражды забыт, кровь мою живит
Их напевов лад.

Рабиндранат Тагор. Из Гитанджали
(Перевод В. Рогова)

I

Скромный бенгалец-чиновник гражданской службы Ост-Индской компании, работающий в прежней могольской столице Бенгалии Муршидабаде, неожиданно заявляет о себе как о неортодоксальном мыслителе. В 1804 г. в свет вышел трактат Раммохана Рая «Тухфат-ул-Мувахиддин», или «Дар верующим в Единого Бога», написанный на персидском языке, с предисловием на арабском¹.

Первый значительный труд Раммохана стал итогом его духовного и социального становления и одновременно истоком его реформаторской и общественной деятельности. Итогом, поскольку он усвоил и переосмыслил индийскую и — шире — восточную культурно-философскую традицию, основанную на глубоком проникновении сознания в священные литературные тексты — Веды и Упанишады, Авесту, Коран, Библию. Истоком, поскольку во всей последующей жизни и трудах Раммохана ориентальные основания и не исчезают, а служат важнейшим средством доказательства реформаторских идей, той почвой, на которой он воздвиг их, а затем опирался, разъясняя новое своим соотечественникам.

Идея монотеизма не была чем-то новым для Индии — в индуизме её истоки прослеживаются от гимнов Ригведы и бесед Упанишад, продолжаясь

¹ Раммохан Рай не переводил «Дар» на английский язык. Перевод выполнил мусульманский учёный Обейдулла-ул-Обейд, суперинтендант Даккского правительственного медресе, а издало общество Ади Брахмо Самадж в Калькутте в 1884 г. В XX в. подлинник и перевод «Дара» были переизданы обществом «Садхаран Брахмо Самадж».

затем в философских школах (*даршанах*), средневековых религиозно-реформаторских движениях, в творчестве поэтов Даду, Кабира, Нанака и многих других. Интерес религиозных мыслителей Средневековья к идее Единого Бога возрастал и под влиянием исламской культуры, особенно суфийской мистической традиции. Немалое воздействие на индийских мыслителей оказало возникшее в VIII в. учение мутазилитов, которые обосновывали свободу мысли, главенствующую роль разума в жизни, подвергали сомнению предвечность Корана и рассматривали Бога как единство, в котором неразличимы личные атрибуты.

Фарсиязычное образование и философствование в Индии XVII–XVIII вв. находилось в поле напряжения различных рационалистических тенденций и конфликта идей. Раджат К. Рай подчёркивает, что прежде чем Раммохан вступил в контакт с Западом, он интеллектуально созрел в мире мыслей персоязычной образованности Индии XVIII в.¹ С. Ахмед подчёркивает, что Раммохан унаследовал дух исламского рационализма, не принимая исламские религиозные аксиомы². Р. К. Раю и С. Ахмеду вторит Сумит Саркар: «было бы совершенно неисторично... относить рационализм Раммохана всецело к знанию им прогрессивной западной культуры». Во время создания трактата он ещё весьма несовершенно владел английским языком³.

Исследователи находят сходство идей «Дара» с известным фарсиязычным трактатом «Дабиستان-и-Мазахиб» («Школа нравов») Мухсина Фани XVII в. Автор «Дабистана» — иранский зороастриец, которого обстоятельства вынудили эмигрировать в Индию. Мухсин Фани сравнивает древний иранский магизм, индуизм, христианство и ислам и описывает их философские школы. Судя по всему, Раммохан был знаком и с идеями, и со сравнительным методом автора «Дабистана»⁴.

Раммохан выступил наследником идеи монотеизма, но интерпретировал её с позиций гуманизма Нового времени, хотя по форме «Дар» был выдержан в традиционном жанре исламского теологического трактата. Монотеизм предстаёт у Раммохана как религия, в которой едины вера и разум, и отделить одно от другого невозможно. Слепая вера без разума

¹ Ray R. K. Introduction // Rammohun Roy and Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. Delhi, etc. 1975. P. 8.

² Ahmed Salahuddin A. F. Rammohun Roy and His Contemporaries // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 90.

³ Sarkar Sumit Rammohun Roy and Break with Past // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 49.

⁴ Ray R. K. Introduction. P. 8.

порождает в человеке и в обществе заблуждения, ошибки и зло, а разум — великий дар человеку от Бога, поэтому нельзя пренебрегать этим даром. Мыслящий человек способен совершенствовать не только свою жизнь, но и окружающий его социальный мир. Религия, освобождённая от суеверий и обрядности, идолопоклонства и формализма, служит благу человека и благу общества.

«Я странствовал в дальних краях этого мира, и на равнинных, и в горных местностях, и благодаря этому обнаружил, что в большинстве их жители согласны верить в Единого Сущего, который является источником всего, что существует, его владыкой, но они не согласны с тем, что можно определить личные качества этого Сущего; и придерживаются мнения, что в разных верах присутствуют доктрины и заповеди *харам* (запретного) и *халал* (дозволенного).

Благодаря этому индуктивному методу мне стало ясно, что обращение к Единому Вечному Сущему является естественной склонностью человеческого существа и одинаково свойственно всем представителям рода человеческого»¹.

Так начинается предисловие Раммохана к «Дару». Все отклонения от почитания Единого Бога, так же как и почитание множества богов, объясняются устоявшимися обычаями и воспитанием, но отсюда происходят многочисленные секты, заявляющие об истинности заповеданного предками, но забывающие об их ошибках и грехах. По этой причине любую религию можно объявить неистинной.

Убеждённый в различии между естественной верой человека в Единого Бога («природой») и верой в исключительную истинность своей религии (обычаем), Раммохан доказывает, что монотеизм — это естественная сущность религий, а обряды, идолопоклонство, всевозможные ограничения и догмы созданы людьми искусственно. Следует различать абсолютную веру в существование Истока Творения и относительную веру, которая является результатом особого воспитания и обычая².

Люди, способные анализировать религии с позиций здравого смысла, выяснять истинность или ошибочность их принципов, по мнению Раммохана, — самые счастливые из людей. Но, к сожалению, приверженцы разных религий не приветствуют такую склонность к поиску истины, считая её «происками Сатаны», разрушительными для мирского и религиозного порядка. Любую попытку беспристрастно исследовать ту или иную религию община немедленно пресекает, а большинство религиозных наставников «ради увековечения своих имён и повышения репутации заявляют, что некоторые отдельные веры, основанные на чудесах или внушениях,

¹ Roy R. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. New Delhi, 1982. V. IV. P. 943.

² Ibid. P. 948.

являются формой чистой истины¹. Основная масса верующих скована повиновением и зависимостью от этих религиозных наставников, безоговорочной верой в их авторитет и непогрешимость, поэтому люди «считают греховным различать реальное благо и кажущийся грех в исполнении указаний своих наставников и, сообразно своей вере и ради своей секты, считают убийство и мучения других высоко похвальным деянием, невзирая на то, что они все едины и, по сути, являются ветвями одного дерева»².

Вера во всевозможные чудеса и не согласующиеся со здравым смыслом принципы, слепая вера в религиозных наставников оборачивается у простого народа убеждением в единственной истинности исповедуемой им религии и превосходстве над другими вероучениями, которые представляются ложными.

«Если случайно, из-за недостатка благоразумия, кто-то скажет слово или задаст вопрос, ставящий под сомнение положения этой веры, его единоверцы, обладающие властью, принесут этого неопытного собрата в жертву на острие копья (например, убьют его), а в случае, если у них нет такой возможности, принесут его в жертву на острие языка (т. е. покроют клеветой и позором)»³.

Такое поведение Раммохан объясняет огромным авторитетом религиозных лидеров, которые устанавливают соответствующие порядки в отправлении богослужения и в организации жизни верующих. Жизнь в обществе, безусловно, требует, чтобы у людей были постоянные правила общежития, однако нельзя следовать им бездумно, не сознавая их содержания и значимости. Так же и с верой: представления о душе и об ином мире, существующие во всех вероучениях, становятся основой для создания правил, касающихся совершения добрых поступков и воздержания от незаконных деяний. Беда в том, что к вере в две основные доктрины — душу и иной мир — «добавляются сотни бесполезных ограничений и лишений, относящихся к еде и питью, чистоте и нечистоте, благоприятному и неблагоприятному и т. д., и, таким образом, они становятся причиной ущерба и вреда для общественной жизни и источником трудностей и лишений для людей, вместо того, чтобы способствовать улучшению состояния общества»⁴.

В «Даре» Раммохан стремится доказать свою главную мысль: «Вера в одного-единственного Всемогущего Бога является фундаментальным

¹ Roy R. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. New Delhi, 1982. V. IV. P. 945.

² Ibid.

³ Ibid. P. 946.

⁴ Ibid. P. 947.

принципом любой религии»¹. Единый Бог — «источник гармонического устройства Вселенной», но в мире, к сожалению, не так много монотеистов, верующих в Него как безличного Творца². Монотеисты, по мнению Раммохана, — это люди, руководствующиеся в вере и в жизни здравым смыслом, приверженцы справедливости и истины; им чужда слепая вера. За всеми тайнами природы и формами жизни с помощью острого взгляда и всестороннего рассмотрения монотеисты видят существование мудрого Бога, который правит Вселенной. Единый Бог всеведущ — ему известно прошлое, настоящее и будущее, он направляет все действия людей и является причиной всех вещей³.

Но большинство верующих подчёркивают особенности и отличия своей веры, форм богослужения и практик, что ведёт к отделению одной религии от другой. Между строк «Дара» читается мысль Раммохана о том, что догмы, сектантство и ограничения разделяют людей на узкие группы и превращают их жизнь в конфликтное существование, полное вражды.

«... Последователи каждой религии заявляют, что истинный Создатель сотворил человечество для исполнения обязанностей, связанных с благосостоянием в настоящей и будущей жизни, благодаря осуществлению принципов каждой отдельной религии, и что последователи других религий, которые отличаются от них по положениям веры, подлежат наказаниям и мучениям в будущей жизни, и поскольку члены каждой частной группы полагаются на хорошие результаты их собственных действий и на плохие результаты действий последователей других религий в жизни после смерти, то ни один из них не может опровергнуть догмы других в этой жизни. Следовательно, они сеют предубеждения и разобщение вместо чистоты и искренности и считают, что другие лишены преимуществ вечного блаженства»⁴.

Поставив на первое место универсальный принцип Единого Бога и рационализм как главное средство достижения истины и сравнительного изучения религий, Раммохан стремится доказать единство религий по своей сути, а затем единство людей. Ему вполне очевидно, что все они живут, в равной мере наслаждаясь блаженством неба, так же как и светом звёзд, красотой весны, падающим дождём, здоровьем тела, внешними и внутренними благами, красотой тела и души, так же как всем равно приходится страдать от мрачной тьмы, сурового холода, душевных болезней, стеснённых обстоятельств и другого видимого и невидимого зла, безо всякого различия, несмотря на то, что они следуют разным религиям⁵.

¹ Roy R. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. New Delhi, 1982. V. IV. P. 957.

² Ibid. P. 947.

³ Ibid. P. 948, 951.

⁴ Ibid. P. 948.

⁵ Ibid.

С первого своего труда Раммохан поднимается до выражения общечеловеческих, вневременных ценностей. Важно не то, что разделяет людей, а то, что их объединяет, — жизнь во всех проявлениях, источник этой жизни — Бог и стремление к Нему. Но люди веками воздвигали между собой перегородки и таким путём препятствовали искоренению невежества и прочих социальных зол.

Для решения вопроса об истинности и ложности разных религий Раммохан проанализировал компоненты религий, основанных на обычае, то есть относительной вере. Люди верят, во-первых, в воздействие различных объектов окружающего мира (камня, деревьев, рек и т. п.) на жизнь человека, и, во-вторых, в могущество жрецов, вольных прощать и наказывать за проступки. Но ни объекты природы, ни жрецы никоим образом не воздействуют на тех, кто не верит в их силы. «Если бы и было некое реальное воздействие этих воображаемых вещей, то оно было бы общим для всех наций, придерживающихся различных убеждений, и не ограничивалось бы верой и обычаями отдельной нации»¹, — заключает Раммохан. Люди также склонны приписывать различные явления и события, превосходящие их понимание, воздействию чуда:

«В настоящее время в Индии вера в сверхъестественные и чудесные вещи возросла в такой степени, что народ, обнаруживая вещи, происхождение которых можно приписать своим героям прошлого или современным святым, сразу делают это и, хотя есть очевидно существующие причины этих вещей, пренебрегают ими»².

Чтобы доказать, что всё нужно проверять разумом и не верить слепо, Раммохан атаковал всевозможные чудеса, причины которых неизвестны. Лучшее средство проверки истинности событий — обращение к здравому смыслу. Здравомыслящий человек принимает во внимание непосредственные и опосредованные причины событий, но видеть их людям мешают недостаток опыта и ограниченность познания. Приверженности здравому смыслу стоит поучиться у народов Европы. Вместо этого люди, по примеру своих религиозных наставников, ухитряются находить причинно-следственные связи между абсолютно не зависящими друг от друга вещами и объяснять всё верой и божественным вмешательством. Но это, по мнению Раммохана, неверно: Творец не создаёт невозможных вещей, поэтому не стоит верить в вещи, не согласующиеся с законами чувственного восприятия. Верящий в невозможное пытается поставить себя на

¹ Roy R. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. New Delhi, 1982. V. IV. P. 949.

² Ibid. P. 949–950.

место Бога, становясь Его «сотворцом» и таким образом упраздняя Его¹. Иными словами, вера в чудеса, противоречащие разуму, оборачивается забвением истинной веры в Единого Бога.

Впервые в Индии Нового времени Раммохан стал рассматривать различные религии с исторической точки зрения, стремясь отделить в них истинное от ложного. Все события и явления в жизни вероучителей и их последователей отделены от настоящего времени столетиями, и доказать ценность их утверждений с помощью опыта и чувственного восприятия невозможно. Поэтому доказать их истинность с помощью авторитета традиции оказывается легче всего. Получается, что люди верят не в Бога, а в традицию. Между тем и вер и традиций много, и они противоречат друг другу. Раммохан подчёркивает, что традиции претерпевают изменения во времени, свидетельства очевидцев событий обрастают вариантами и дополнениями представителей последующих поколений, и заявлять об абсолютной истинности традиции нельзя. Так же противоречат друг другу свидетельства о событиях в жизни вероучителей и пророков. К тому же религии претерпевают изменения в истории: религиозные установления и формы на различных стадиях развития общества меняются, как меняются старые законы при воцарении новых правителей. Но из-за авторитета традиции, религии и власти люди считают истинным и старое и новое.

В каждой религии существует противоречие между верой в Бога и верой в то, что установлено людьми. Для примера Раммохан сравнивает индуизм и ислам, исходя из своей концепции, что, согласно логике, истинность не может быть одновременно приписана находящимся в конфликте верам и религиям. Так, индусские брахманы всерьёз убеждены, что соблюдение церемоний способствует сохранению веры.

«Я... был рождён среди них... и выучил все предписания наизусть, и это сообщество не могло от них отказаться, хотя они и подверглись многим бедам и преследованиям, и им угрожали смертью последователи ислама»².

Подобным образом исповедующие ислам ссылаются на авторитет Корана в том, что убийство и преследование идолопоклонников (среди которых худшими представляются брахманы) обязательны по Божьему повелению. Они преследуют всех, кто не верит в пророческую миссию Мухаммеда. «Совместимы ли эти противоречащие друг другу проповеди и приказы с мудростью и милостью великого, щедрого и бескорыстного Творца, или же все они являются вымыслами последователей этих религий? — спрашивает Раммохан и отвечает: — Я думаю, что здравый ум,

¹ Roy R. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. New Delhi, 1982. V. IV. P. 951

² Ibid. P. 954.

не колеблясь, предпочтёт последнее утверждение»¹. Симпатии автора «Дара» совершенно не исключали разумной критики негативных сторон ислама как религии.

На каждом шагу в Индии — от индуистских храмов до тибетских монастырей — встречается фальшь и обман невежественного народа, и, зная это, Раммохан беспощадно критиковал формы религиозного поклонения и ограничений в первом своём трактате, считая, что они культивируются самими людьми. За внешними формами богослужения исчезает сущность религии. Различные «вероучители» изобретают догмы, поддерживают их сверхъестественными теориями, выдвигают в их поддержку бессмысленные и абсурдные аргументы, приемлемые для большинства, но они не в состоянии опровергнуть чужие догмы. «Бедный народ, который следует этим толкователям религии, принимает сказанное за решающий аргумент... — негодует Раммохан. — Обычаи и воспитание сделали людей слепыми и глухими, несмотря на то, что у них есть собственные глаза и уши»². Из-за привычки к догмам, привитой воспитанием, человек не в состоянии понять, что реально превосходства одной религии над другой не существует. Утверждение об истинности той или иной религии таит в себе огромную опасность. Слепая, не проверенная разумом вера делается, по мнению Раммохана, «источником различных зол и безнравственных поступков, вследствие чего возникает грубое невежество, недостаток знания, обман, изуверство и т. д.»³. Возможные аргументы в пользу слепой веры Раммохан опровергает. Отвержение традиционной религии считается «оскорблением предков», но человек должен проявлять собственные интеллектуальные способности, данные ему от Бога. Выступление против веры своей общины осуждается, но «истина сказанного не зависит от количества говорящих», а обращение к большинству — это «бедствие всех религий»⁴. Поэтому не существует превосходства одной религии над другой.

По отношению к религии люди в глазах Раммохана делятся на четыре класса:

«1-й. Обманщики, которые, чтобы привлечь к себе людей, сознательно выдумывают доктрины религиозной веры и сеют разобщение и бедствия среди людей.

2-й. Обманутые, которые без исследования фактов следуют за другими.

3-й. Лица, одновременно являющиеся обманщиками и обманутыми; имея веру в сказанное кем-либо, они убеждают других следовать её доктрине.

¹ Roy R. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. New Delhi, 1982. V. IV. P. 955.

² Ibid. P. 955–956.

³ Ibid. P. 956.

⁴ Ibid. P. 957.

4-й. Те, кто с помощью Всемогушего Бога никогда не являются ни обманщиками, ни обманутыми»¹.

Последние — это монотеисты, убеждённые, что Бог един. Только такая вера является, согласно Раммохану, истинной. Но, к сожалению, в мире не так много истинных монотеистов, последователей разных сект и религий много больше. Они призывают следовать церемониям и вере предков, не сомневаясь в истинности своей религии, и преследуют всех, кто не разделяет их взглядов. Но единый Бог наделил каждого человека интеллектом, и этот дар не должен оставаться в забвении.

Итак, Раммохан сделал первый шаг как будущий реформатор. Его принадлежность к традиции священных текстов и школ индуизма и ислама естественным образом сделала его реформатором *религиозным*. Красной нитью в его трактатах проходит убеждение, истинной верой является монотеизм, вера в Единого Бога — естественная суть всех религий. В первую очередь Раммохан направляет свою критику против ортодоксального индуизма и брахманов, держащихся за окостеневшие обряды, традиции, политеизм и антропоморфных божеств. Все религии едины по сути, но формы поклонения, изобретённые их адептами, отличаются друг от друга, и это разделяет людей, порождает вражду и конфликты. Заговорив о том, что конфликты из-за догм и обрядов препятствуют развитию и улучшению жизни в обществе, держат народ в невежестве, причиняют ему страдания, он стал превращаться из реформатора религиозного в реформатора *социального*. До Раммохана Рая в Индии было много вероучителей, проповедовавших общность религий, в том числе — тех, кого он считал своими предшественниками — основателя сикхизма гуру Нанак, поэтов Даду и Кабира. Однако, несмотря на демократический характер их вероучения, они призывали к самосовершенствованию личности, но не к усовершенствованию и просвещению общества. А на страницах «Дара» выступает будущий реформатор Нового времени, для которого религия должна стать средством содействия процессу общественного совершенствования.

Первый религиозно-философский трактат Раммохана Рая содержал зёрна того гуманизма, которым предстояло взойти спустя десять с лишним лет. Идея монотеизма, не отягощённого внешними ограничениями и предписаниями, оборачивается идеей освобождения человека от религиозных запретов, препятствующих развитию личности. Люди не должны, по мнению Раммохана, враждовать из-за внешних различий между религиями, поскольку из единобожия проистекает естественное братство всех людей.

¹ Roy R. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. New Delhi, 1982. V. IV. P. 957–958.

Впервые в колониальной Индии зазвучала нота Единства в трактате Раммохана, который выступил первым вестником идеи единства страны независимо от конфессиональной принадлежности людей, её населяющих. Это не противоречит его стремлению реформировать индуизм. В его сознании переплелись индуистская и исламская традиции, к которым он относился с одинаковым уважением, и его универсалистский подход к религиям исключал конфессиональную ограниченность. Каков смысл вражды, если люди разных религий одинаково радуются и страдают в жизни?

В заключении «Дара» Раммохан обещал написать ещё одну работу — «Маназарут-ул-адьян» («Беседы о различных религиях»). Возможно, она была написана и существовала в виде рукописи, но была утрачена — однозначного мнения у исследователей нет¹. Как бы то ни было, в течение последующих двенадцати лет Раммохан не публикует иных работ после «Дара».

После выхода в свет трактат не вызвал большого интереса читающей публики, во всяком случае свидетельств об этом нет. Это невнимание И. Сингх объясняет «нотами исламского влияния» в тематике и идеях трактата². Впоследствии, когда личность и труды Раммохана стали широко известны, его сторонники и последователи не проявляли интереса к «Дару». Биографы Раммохана по традиции считали трактат «незрелым» и ранним произведением³. Однако нам представляется верным мнение И. Сингха: «В «Даре», несмотря на его архаический язык и стиль, удалось выразить целостное содержание Реформации. И более того: ему удалось облечь это содержание в форму некоего импульса, даже прорыва радикальных и рационалистических идей периода Просвещения на Западе»⁴.

А. К. Маджумдар отмечал, что «Дар» «полезно читать и сегодня, как труд рационалиста, деиста и универсалиста», но это также веха духовной истории раджи и его убеждений того периода⁵.

В возрасте тридцати двух лет Раммохан явил себя вполне зрелым мыслителем, склонным не только к философскому, но и к социологическому анализу, осведомлённый о сложных процессах, происходящих на родине, и, что особенно важно, как мыслитель Нового времени, осознающий необходимость и возможность перемен, *перехода* от средневеко-

¹ См.: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Supplementary Notes to Chapter II by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. P. 35–37.

² Singh Iqbal. Rammohun Roy. P. 79.

³ См., напр.: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 18–19.

⁴ Singh I. Rammohun Roy. P. 80.

⁵ Majumdar A. K. Religion of Rammohun Roy // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 76.

вого традиционализма к новому обществу, в котором человек не боится мыслить и действовать.

II

«Я впервые встретился и начал общаться с европейцами, и вскоре сносно ознакомился с их законами и формами управления, — говорится в “Автобиографическом письме”. — Найдя их более рациональными, более уравновешенными и сдержанными в ведении дел, я отбросил свои предрассудки против них и стал склоняться в пользу мнения, что, ...хотя их правление и является иностранным игом, оно должно скорее и намного вернее привести к улучшению жизни коренного населения; и многие из них оказывали мне доверие»¹.

После публикации «Дара» Раммохан продолжал работать в качестве чиновника-помощника британских должностных лиц Бенгальской гражданской службы Ост-Индской компании. После отъезда Томаса Вудфорда в Англию Раммохан в поисках работы покинул Муршидабад и вскоре нашёл в одном из районных уголовных судов (*фаудждари адалат*) место *шерриштадара*, на которое назначали индийцев. Он занимался регистрацией входящей документацией и делопроизводством. Вскоре Раммохан снова занял должность *мунши* в городе Рамгархе, центре дистрикта Хазарибагх, так как 9 мая 1805 г. на место регистратора в магистрат города был назначен мистер Джон Дигби. Они встретились как старые знакомые, и с этих пор служба Раммохана связана с постоянным пребыванием при Дигби. Их отношения были дружескими и мало напоминали отношения начальника и подчинённого, тем более — англичанина и «туземца». Существует даже версия М. Мартина о том, что Дигби и Раммохан подписали соглашение, что подчинённый (Раммохан) никогда не будет стоять в присутствии коллектора, и ни один приказ, изданный для рядовых индийских функционеров, не будет к нему относиться².

При регистраторе Дигби Раммохан служил и в Рамгархе (Бихар, 1805–1807), и в Джессоре (ныне — на территории Бангладеш, 1807–1808), и в Бхагалпуре (Бихар, 1808–1809) — сначала как личный *мунши*, или консультант. На службе Компании м-р Дигби имел репутацию неподкупного и справедливого чиновника³. Не менее высокое мнение сложилось и о Рам-

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Appendix VIII. P. 487.

² Ibid. P. 25.

³ Ibid. P. 32.

мохане. На рубеже веков шла широкомасштабная оценка земель Бенгалии при введении Постоянного землеустройства, и эту работу выполняли коллекторы и их помощники. Исследователи Г. С. Леонард, С. Д. Коллет убеждены, что долгую память о себе в народе Дигби снискал благодаря Раммохану¹. Землевладельцы отчаянно спорили между собой о границах своих владений, выдвигая документально не подтверждённые требования, и чиновникам приходилось лично проводить съёмку и исследование участков. Раммохан сам был заминдаром и имел достаточный опыт, чтобы отличать подлинные документы от поддельных и правильно проводить межевание; в этом он весьма преуспел, помогая Дигби².

Затем Дигби 20 октября 1809 г. перевели в Рангпур, где он занимал пост коллектора до 20 июля 1814 г. В ноябре Дигби на временной основе назначил *диваном* Раммохана и отправил в Палату Государственных сборов прошение о его утверждении. В прошении Дигби охарактеризовал Раммохана как «человека из весьма уважаемой семьи и превосходно образованного, совершенно компетентного в исполнении своих обязанностей в соответствии с этой должностью, ...трудолюбивого, честного и способного»³. Но Палата отказалась утвердить назначение, сославшись на «неопытность» Раммохана и другие причины (в этом дистрикте находятся его собственные имения и т. п.)⁴. Несмотря на усилия Дигби, в марте 1810 г. Раммохану пришлось оставить этот пост — самую высокую из должностей, которую в то время мог занять индеец на службе Компании, с оплатой в 150 рупий в месяц.

В том, что Палата Государственных сборов отказала в назначении Раммохана, не было ничего удивительного. В Бхагалпуре 1 января 1808 г. между Раммоханом и коллектором этого дистрикта сэром Фредериком Хэмилтоном произошёл инцидент. В ранний период британского раджа чиновники Компании охотно переняли обычай прежних мусульманских правителей, согласно которому простые смертные не имели права ехать верхом на лошади, пользоваться паланкином или зонтиком в присутствии высокопоставленных лиц. В день приезда в Бхагалпур Раммохан пересекал дорогу, ведущую в город, в паланкине, а сэр Хамилтон стоял неподалёку. Чиновник грубо потребовал у сидящего в паланкине выйти и идти пешком. Раммохан не был человеком, который терпит оскорбления. Он

¹ *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Appendix VIII. P. 26.*

² *Ibid. P. 26–27.*

³ *Singh I. Rammohun Roy. P. 89.*

⁴ *Collet S. D. The Life and Letters... Supplementary Notes to Chapter II by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. P. 38.*

вежливо и твёрдо указал Хэмилтону на его неподобающее поведение. Когда вежливость не подействовала, Раммохан, игнорируя ярость чиновника, продолжал движение в паланкине, как и прежде. Сначала Раммохан безуспешно пытался добиться от Хэмилтона извинений через Верховный суд в Калькутте, а затем 12 апреля 1809 г. направил жалобу генерал-губернатору лорду Минто, и в результате чиновнику сделали предупреждение¹. Разумеется, Хэмилтон отрицал своё неприглядное поведение и оскорбления в адрес Раммохана и представил генерал-губернатору собственную версию событий. Но Совет при генерал-губернаторе решил, не возбуждая дела об оскорблении, «предупредить сэра Фредерика Хэмилтона, чтобы он не повторял подобных ссор с любыми другими туземцами в будущем»². Можно судить по этому эпизоду, каким чувством собственного достоинства и смелостью обладал Раммохан. Служа в Компании, он умел внушать уважение к себе, и сам ценил людей по их человеческим достоинствам, а не по занимаемым ими постам.

Многие служащие Компании, которым стало известно об инциденте и предупреждении, сделанном Хэмилтону, осознали, что оно относится и к ним, и нет гарантий, что другие «туземцы», почувствовав себя оскорблёнными, не станут защищать свою честь и достоинство в суде. Раммохан создал прецедент, и этого ему не простили. Уязвлённый Хэмилтон, по всей вероятности, пустил слух, что Раммохан «продавал справедливость», т. е. брал взятки, пока служил в Компании. Ссылаясь на «неблагоприятные упоминания» о Раммохане, президент Палаты государственных сборов Б. Крипп и его коллеги отказали Дигби в утверждении Раммохана *диваном*. На фоне почти всеобщей коррупции среди служащих Компании это обвинение выглядело вполне правдоподобно, однако, если бы это было правдой, вряд ли честный и неподкупный Дигби стал рекомендовать своего помощника как «честного и способного» и так настойчиво добиваться его назначения в ответ на неоднократные отказы Палаты³.

Так или иначе, Дигби назначил *диваном* некоего мунши Хемаитулу, и Палата немедленно одобрила назначение. По мнению И. Сингха, для истории Индии предубеждение палаты против Раммохана было наиболее благоприятно: «Если бы его утвердили в качестве *дивана*, он растратил бы свои лучшие годы, оставшиеся у него, на разбор пыльных досье по налоговым делам Рангпура или какого-нибудь другого коллектората в Бенгалии»,

¹ Приводится по: Collet S. D. The Life and Letters... Supplementary Notes to Chapter II by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. P. 37–38.

² Singh I. Rammohun Roy. P. 100.

³ Ibid., P. 94.

а затем получил бы пенсию и завершил свою жизнь в полной неизвестности¹. Вместо такой обеспеченной, но обыденной судьбы история жизни Раммохана медленно, но верно вела его к истинному призванию.

Однако Раммохан продолжал служить при Дигби либо в качестве неформального советника, либо личного секретаря, помогая ему вести дела и одновременно не забывая о своих деловых связях в Калькутте и используя возможности для предпринимательства, которые существовали в Рангпуре.

Несмотря на инцидент с британским чиновником, власти доверяли Раммохану настолько, что дважды или трижды направляли его в Бутан в качестве полномочного посла британского правительства. Бутан в то время являлся частью Тибета, и путешествие в княжество в начале XIX в. было сопряжено со значительными трудностями. В 1812 г. и, возможно, в 1809 г. Раммохан вместе с мистером Дигби посещал границу между Бутаном и княжеством Куч-Бихар. В официальных документах Раммохан упоминается как *диван* при коллекторе Дигби и посол². Незаурядный дар общения с людьми и дипломатический талант, которыми обладал Раммохан, были признаны британцами при формировании миссии для урегулирования пограничных споров двух княжеств. В письме премьер-министра Бутана Деваараджи имя Раммохана упоминается первым, что позволяет его биографам утверждать, что, согласно дипломатическому этикету, он был главным полномочным представителем Компании³. Впоследствии Деваараджа снова просил англичан направлять в Бутан во главе новой миссии именно Раммохана.

Получая ежегодно десятитысячный доход от имений и коммерческих операций, Раммохан на первый взгляд не имел никакой необходимости в том, чтобы служить Компании. Однако пять или десять лет своей жизни он отдал, работая *шеристадамом*, *диваном* или просто личным помощником коллектора. Ответ на вопрос, почему он служил Компании, косвенно содержится в приведённой выше цитате из «Автобиографического письма». По-видимому, его интересовало общение с европейцами, изучение английского языка и европейской науки, философии и культуры. С другой стороны, служба в управленческих структурах Компании была почётной в глазах любого представителя формирующегося «среднего класса» Бенгалии, несмотря на низкие доходы индийцев-чиновников. Однако доходы

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 101.

² Collet S. D. The Life and Letters... Supplementary Notes to Chapter II by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. P. 40.

³ Ibid.

эти были много стабильнее, чем предпринимательская деятельность — столь же доходная, как и чреватая банкротством.

Общение Дигби и Раммохана было плодотворно для обоих. Дигби с момента приезда в Индию живо интересовался её культурой и философией, и беседы с Раммоханом обогащали его представления о ней. Раммохан в свою очередь воспользовался прекрасной возможностью совершенствовать свой английский язык и изучить «английский характер». Ко времени знакомства с Дигби Раммохан мог достаточно хорошо говорить по-английски на общие темы, но недостаточно владел письменной речью. Его непосредственный начальник свидетельствует об успехах своего подчинённого: «Перечитывая всю мою общественную корреспонденцию со старанием и вниманием, а также переписку и беседы с европейскими джентльменами, он достиг настолько совершенного знания английского языка, что стал писать и говорить на нём с замечательной точностью. У него также вошло в привычку читать английские газеты, в которых его особенно интересовала континентальная политика»¹. Способности и упорство Раммохана позволили ему в совершенстве овладеть языком завоевателей.

Дигби свидетельствует и о живом интересе Раммохана к политическому развитию Запада, к либеральным идеям и политической философии Европы. В оригинале он читал не только английскую периодику, но и обозрения, научные труды и литературу. Как и многие свободомыслящие европейцы, Раммохан восхищался Великой французской революцией 1789 г., видя в ней попытку установления разумного социального порядка на основе принципов свободы, равенства и братства. Дигби упоминает о его интересе к Наполеону и об изменении его отношения к императору: сначала он восхищался его талантами, доблестью и достижениями, затем был поражён жестокостью его преступлений и сделал вывод, что его политика была ослаблена «безумными амбициями»². Однако, по другим свидетельствам, он долго сохранял восхищение Наполеоном, а Дигби, как истинный патриот страны, страдавшей от континентальной блокады, старался затушевать это восхищение.

У Раммохана даже возник план немедленного посещения Англии, о чём он писал Дигби в Лондон уже после отъезда коллектора из Индии (1814)³. Раммохан собирался поступить в один из английских университетов в качестве студента. Со страниц английских книг и журналов

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters... Supplementary Notes to Chapter II by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. P. 24.*

² Ibid.

³ См.: *Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 929.*

ему открывался совсем другой мир, непохожий на привычный ему мир Индии — мир просвещённого, динамично развивающегося Запада, с интересной историей, полной противоречий и открытий. Европейцы завоевали его страну, и на то были свои причины. Британия оказалась сильнее Индии, но, возможно, иноземный Радж позволит ей стать лучше и сильнее? Возможно, у британцев следует учиться, приобщаясь к ценностям европейского мира, для того чтобы вывести Индию из застоя и способствовать её прогрессу? Таким был, по всей видимости, ход мыслей Раммохана, когда он знакомился с наследием Запада.

Автор «Дара верующим в Единого Бога», получивший классическое восточное образование, начинает смотреть на Индию немного другими глазами; теперь в его взгляде вольно или невольно присутствует «западный» критицизм в отношении своей страны. Разум Раммохана сумел объединить и синтезировать наследие Востока с динамической мыслью и культурой Запада. Он стал первым индийцем, отбросившим предубеждение перед Западом и доброжелательно двинувшимся к нему навстречу.

Находясь в Рангпуре, Раммохан занимается наукой, вместе с другом и единомышленником Нондокумаром Бидделонкором изучает тантристские рукописи (к тому моменту Нондокумар уже известен как *тантрик* Харихаранондо Тиртхасвами), планирует издание новых трудов по религии и философии индуизма. Вероятно, Дигби подал ему идею, или поддерживал его стремление предпринять перевод наиболее значительных ведантистских текстов с санскрита на английский, тем более что Запад имел о них довольно смутное представление¹. Однако помимо английского, Раммохан решает перевести их на бенгали и хинди — древние санскритские тексты Упанишад и трактат «Веданта-сутра», принадлежащий философу Бадараяне (Вьясе). Задуманный труд по переводу был осуществлён именно в Рангпуре.

Рангпур, в котором Раммохан находился с 1809 г., был одним из центров мирного сосуществования религий — здесь жили индуусы, мусульмане, христиане, джайны. В доме Раммохана собирались учёные разных религиозных направлений, и хозяин вёл с ними интересные дискуссии. Он знакомится с учением джайнизма у торговцев-марвари, выходцев с Запада Индии, из Раджпутаны. Джайнистских учёных восхищала широта взглядов образованного индуся, они посещали его дом и даже помогали ему изучать «Кальпасутру» и другие джайнистские священные тексты. Мусульмане Рангпура уважали Раммохана как эрудита-рационалиста и

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 103.

называли его *Моулави* Раммохан Рай. Образованные люди с широкими взглядами делались сторонниками воззрений Раммохана, остро критиковавшего суеверия и невежество, царящие в Бенгалии и по всей Индии.

Однако сторонников у Раммохана было очень мало — преобладали противники. Некий учёный знаток санскрита и фарси Гоуриканто Бхоттачарджо, *диван* местного суда, даже сколотил группу ортодоксов, выступавших против Раммохана и его кружка.

Против Раммохана была настроена и его родная мать. По преданию, равнодушие сына к обрядам и протесты против идолопоклонства Тарини Деви считала достаточным основанием, чтобы обвинить сына в «бесчестии», заклеить как вероотступника, утратившего касту. Сохранился ряд полулегендарных фактов об отношениях матери и взрослого сына. Когда Раммохан приехал к матери в поместье Лангурпара из Рангпура, то встретил ледяной приём: «Прежде чем прикоснуться ко мне, ты должен сначала пойти и поклониться моим Радхе и Говинде». Чтобы не идти на конфликт, сын пришёл к домашнему алтарю и сказал: «Склоняю голову перед богами и богинями моей матери»¹. В другой раз, узнав, что по совету врача во время болезни Раммохан принимал бульон из козьего мяса, Тарини Деви заклинала домочадцев: «Будьте милосердны! Раммохан сделался христианином и ест запрещённую пищу! Давайте все вместе выгоним его с моей земли! Начинается всеуничтожение!»²

Раммохан предпочёл забрать свою семью из дома Тарини Деви и поселиться в деревне Рагхунатхпур. Там он купил участок земли, ранее служивший площадкой для кремации, и построил дом — удобную сельскую виллу. Перед домом он воздвиг *манчу* — треугольное возвышение для молитв. С трёх сторон были высечены три формулы: священный слог «Ом», символ Высшей Реальности и мироздания, «Тат Сат» («Это (т. е. Брахман) есть Истина»), и «Экамевадвитиям» («Один без другого»). Трижды в день он молился здесь Единому Богу. Рассказывают, что на вопрос младшей жены о том, какая религия лучше и выше, Раммохан ответил: «Коровы бывают разного цвета, но цвет молока, которое они дают, — один и тот же. Разные вероучители имеют различное мнение, но сущность каждой религии — в том, чтобы усвоить правильный путь»³.

Возможно, история отчуждения между Раммоханом и семьёй его матери действительно уходит корнями в религиозную ортодоксальность Тарини Деви и непонимание духовных поисков сына. По другой версии,

¹ Collet S. D. The Life and Letters... P. 29.

² Ibid.

³ Ibid. P. 33.

корни разрыва следует искать в имущественных и денежных спорах, в процветании Раммохана и разорительных долгах его брата и отца¹. Интересы семьи и Раммохана различались, отчуждение росло. В 1805 г. он помог своему брату Джагомохану выйти из тюрьмы, но попытки брата исправить своё положение ни к чему не привели. Весной 1812 г. он скончался, а его имущество, унаследованное его сыном Гобиндопрошадом, после десятилетней тяжбы было продано с молотка по требованию правительства.

С. Д. Коллет в биографии Раммохана приводит историю, послужившую поворотным моментом жизни будущего реформатора, и вслед за ней многие исследователи повторяют эту версию. Одна из троих жён Джагомохана — Алокманджори — решила умереть на погребальном костре мужа, совершив обряд *сати*. Раммохан пытался отговорить свою невестку от ужасной смерти — сожжения заживо; согласно легенде, он пытался увести женщину от костра, но она не решилась отвергнуть обычай. Пока вдова упорствовала, Раммохана оттолкнули разъярённые жрецы. Толпа зевак заклемила его как стоящего вне касты, а жрецы привязали Алокманджори к погребальному костру её мужа и зажгли огонь. Через считанные секунды из пламени донеслись отчаянные крики горящей заживо женщины. Она молила о спасении, и Раммохан вновь пытался образумить жрецов, совершающих бесчеловечную казнь. Со всех сторон несчастную женщину удерживали бамбуковыми палками, а вопли и стоны заглушали грохотом барабанов. Тогда Раммохан поклялся, что не успокоится до тех пор, пока жестокий обычай не будет запрещён. Критически настроенный в отношении всех легенд в биографии Раммохана, Икбал Сингх объясняет, что версия Коллет основана на рассказе Раджнарайона Бошу — видного учёного и члена общества Брахмо Самадж. Он слышал её от своего отца — ученика Раммохана. Но реальных подтверждений истории мало. Б. Банерджи говорит, что, хотя история *сати* Алокманджори не настолько невероятна, самоуничтожение не было обычаем в семье Раев, а *сати* совершила жена Рамлочона — сводного брата Раммохана, и произошло это на рубеже 1809–1810 гг. К тому же Раммохан находился в Рангпуре и не присутствовал ни на одном из обрядов кремации².

В июле 1814 г. Джон Дигби, не отличавшийся хорошим здоровьем, принял решение оставить свой пост и вернуться в Англию. Отъезд Дигби был печальным событием для Раммохана, так как его английский друг понимал его искания и поддерживал его стремления. При новом коллекторе м-ре Скотте Раммохан продолжал служить до ноября, но без Дигби Ранг-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 105–106.

² Ibid. P. 107.

пур для него словно опустел, несмотря на то, что кружок друзей-единомышленников оставался неизменным. Тогда Раммохан решает уехать из Рангпура в Калькутту и оставить службу Компании. Сначала он планировал осуществить поездку в Англию — эту идею горячо поддерживал Дигби, — и в этом случае Калькутта стала бы лишь временным пристанищем для путешественника. Но реальность внесла свои поправки: отправиться в Европу было не так просто, и Раммохан поселился в Калькутте на долгие шестнадцать лет. Город был хорошо ему знаком, многие калькуттские предприниматели и чиновники хорошо его знали по финансовым и коммерческим операциям прежних лет, его репутация как человека образованного и сведущего в самых разных сферах была высока. Внушительные размеры его состояния позволяли ему жить достойно и безбедно. За прагматическими на первый взгляд соображениями скрывались духовные устремления Раммохана. Написанный десять лет назад «Дар верующим в Единого Бога» был первой попыткой выразить свои религиозно-философские взгляды; теперь же Раммохан готовил к печати переводы на бенгали и английский древних текстов Упанишад, чтобы раскрыть соотечественникам идеал религии единобожия в противовес разного рода идолопоклонству и ритуализму. Рукописи английских переводов увёз с собой в Англию Джон Дигби.

Раммохан не знал, что в Калькутте он положит начало новой эпохе в социальной и культурной истории Индии — Бенгальскому Возрождению. Но его выбор пути был сделан: напряжённый духовный поиск в сфере религии и философские искания, выраженные в «Даре», неизбежно перерастали в стремление совершенствовать отношения между людьми и обществом, руководствуясь идеалами гуманизма, и бороться против социального зла.

Глава III В ПУТЬ

Вот почему я в пути: я тот,
Кто смотрит только вперёд,
И ни мольбы, ни сотни преград
Не могут меня повернуть назад.

Рабиндранат Тагор.
Движение (Из сборника «Журавли»;
поэтический перевод А. Сендыка)

Нужно иметь смелость спасать людей
наперекор им самим.

Ромен Роллан

I

Столица британских владений в Индии — Калькутта — раскинулась на берегах Хугли — одного из рукавов Ганга, впадающего в Бенгальский залив. В начале XIX в. Калькутта была уникальным в своём роде городом, который, подобно Санкт-Петербургу, начался с попытки создания европейского города и развивался не только как административный, политический и экономический центр, но и как место встречи культур Востока и Запада. Противоречия этого «города контрастов» поражали путешественников и приезжих, ищущих счастья в столице. Одним он казался воплощением нового колониально-европейского духа, соединённого с восточной пышностью, другим — весьма непривлекательным городом, не имеющим истории и искусственно созданном «на грязи».

Причудливое соединение британского и индийского в Калькутте являло взору внимательного наблюдателя словно три разных города. В первом жили те, кому Калькутта была обязана своим возникновением — это европейские кварталы вокруг Форта Уильяма — воплощения силы и могущества Ост-Индской компании. Конторы, банки, акционерные общества, европейские жилые дома для служащих Компании и британских предпринимателей, сады, лужайки, парки, христианские церкви разных конфессий — всё было приспособлено для того, чтобы европейцы чувствовали себя как дома. Правда, этому не способствовал влажный и жаркий климат Бенгалии, с его сезонными муссонами и наводнениями. Об этом городе завоевателей в 1824 г. епископ Калькутты преподобный Реджиналд

Хибер писал, что «Калькутта... так сильно напоминает Петербург, хотя и не столь великолепна, поэтому иногда мне кажется, что я в России. Архитектура основных зданий одинаковая, с итальянскими портиками и сплошной побелкой или оштукатуренная, а ширина и прямизна главных улиц, дурные мостовые, формы крестьянских повозок, толпы прохожих на всех улицах, а также множество слуг, нехватка мебели в домах, и, самое главное, пышные банкеты, которыми славится этот город, — всё это — московитское»¹.

Другой город — это аристократические кварталы Калькутты, прильнявшие к центру, а местами вклинивавшиеся между европейскими кварталами. Они стали появляться после перенесения резиденции правительства Компании из Муршидабада в новый город. Кварталы, где жили представители знатных аристократических родов и нуворишей, сохраняли многое из наследия прежних веков. Жители этих кварталов стремились объединить внешнее подражание Западу с восточной пышностью образа жизни. Дворцы и дома строили, ориентируясь на европейские архитектурные каноны, но в них проявлялись черты индийских стилей. Множество залов, галерей, комнат и кабинетов. поражающих смешением стилей в интерьерах, многочисленные копии европейских и античных скульптур и картин, предметы прикладного искусства Европы, вазы, мебель, роскошные люстры и светильники без слов рассказывали гостям, сколь богат и влиятелен хозяин. Однако в большинстве своём внутренние интерьеры были простыми, чтобы в жарком субтропическом климате Бенгалии ничто не мешало свободной циркуляции воздуха.

Наконец, третий город в Калькутте — город бедняков, живущих в грязных соломенных хижинах и трудящихся на фабриках и мастерских, которые перерабатывали индийское сырьё для экспорта в Европу. Для живущих в первом и втором городе эти кварталы словно не существовали, хотя именно здесь жили люди, приходившие из деревень в поисках работы и пропитания и находившие здесь низкие заработки, голод, болезни и смерть.

Город начинался как британская колониальная фактория, и его роль как экономического центра постоянно возрастала. Британские и местные индийские предприниматели осуществляли торговые и финансовые операции, контролируя рынок восточной и северной Индии. Развивающаяся экономика Калькутты превратила её в магнит, который притягивал к себе представителей разных народов и вероисповеданий. Помимо самой многочисленной в Индии европейской общины здесь возникла община англо-

¹ *Heber R. Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India* L. 1828. Vol. II. P. 318.

индийцев и евразийцев (потомков от смешанных браков европейцев и представителей местного населения). Лояльные к британскому Раджу, её представители занимали должности, связанные со средствами коммуникаций. Кроме того, в Калькутте жили небольшие общины армян и евреев, бенгальские и гуджаратские индусы-вайшьи, связанные с банковским делом и коммерцией, общины купцов марвари и джяйянов из Раджпутаны¹.

Множество людей стекалось в Калькутту из разных областей Индии в поисках заработка, богатства, почестей. Банкам, юридическим конторам, акционерным обществам и торговым домам требовались клерки, а учреждениям колониального управления — чиновники низших должностей. Но шансы найти такую работу были только у образованных, владеющих языками. Остальные, как правило, бывшие крестьяне, соглашались на низкооплачиваемую чёрную работу.

Шансы на получение места в исполнительной или судебной системе возрастали у тех, кто владел английским языком. В то время семьи индусов, ведущих дела с Компанией, уже понимали, что для будущей успешной карьеры детей необходимо знание английского. Уже существовали частные школы, обучавшие детей английскому языку; первой была «Благотворительная школа Беллами», основанная в 1731 г., одной из лучших — Академия Драммонда (с 1810), а также известные учебные заведения Мартина Боула, Арратуна Петруса, Мастера Мадана, Шерборна. Калькуттская школа Каммингса². Обучение в школах велось по одним и тем же книгам, хороший уровень обучения был исключением, нежели правилом, и зубрёжка принимала анекдотические формы: особо любимых учеников поощряли запоминать длинные списки трудных слов, а некоторые помнили целые словари³. Бенгальцы и англичане в беседах умудрялись не использовать грамматику английского, а ученикам выдавались свидетельства в соответствии с числом слов, которые они помни-

¹ *Broomfield J. H. Elite Conflict in a Plural Society: Twentieth Century Bengal.* Berkeley & Los Angeles, 1968. P. 3.

² В стенах этих школ учились многие известные учёные и общественные деятели: Школу Каммингса окончил известный санскритолог Радхаканто Деб, академию Драммонда — младший современник Раммохана Рая, поэт и просветитель Г. В. Л. Дерозо. Человеком легендарной репутации, «сыном англичанина и брахманки», был У. Шерборн; в его школу отдавали детей богатые индусские семьи, в том числе знаменитый род Тагоров. Любимый ученик Шерборна Дароканатх Тагор впоследствии назначил своему учителю пожизненную пенсию (*Kripalani K. Dwarkanath Tagore: A Forgotten Pioneer. A Life.* New Delhi, 1981. P. 29).

³ *Ibid.* P. 23.

ли. Родители учеников приходили в восторг, когда их чада выпаливали длинные цепочки слов вместе с их бенгальскими синонимами.

Но всё это были издержки начального периода становления английского образования в Индии. Учебные заведения Калькутты со временем стали не просто центрами образования, но и центрами распространения европейской культуры и науки, изучения исторического наследия Индии. Именно здесь начинается диалог культуры Индии с культурой Запада.

В начале XIX в. Калькутта уже была настоящим «окном в Европу» и — добавим — в Америку для всей Индии. Обмен между Индией и Британией не ограничивался экономической сферой; это был обмен культурный и информационный. Калькутта была важнейшим британским портом. «Корабли, которые плыли вверх по течению Хугли, чтобы освободиться от своего тяжёлого груза, везли и другие товары, помимо изделий из Европы: они приносили с собой вести о войнах за независимость и революциях, — пишет И. Сингх. — И не просто вести, но и вести, скрытые за вестями — революционные идеи, порождённые великим социальным и интеллектуальным брожением восемнадцатого столетия в Европе, которое стало действенным в свержении могущественных монархий и империй»¹. Результатом этой невидимой торговли не менее чем реальной коммерции стало, по справедливому замечанию И. Сингха, возникновение нового бенгальского среднего класса, калькуттской интеллигенции. Социальное происхождение интеллигентов было глубоко укоренено в прошлом, но эмоционально и интеллектуально они были обращены к Западу².

Столица идеально подходила для такого человека, как Раммохан, — одарённого множеством талантов, полного идей, деятельного и неравнодушного к окружающему миру. С первого взгляда Раммохан располагал к себе. Собеседников очаровывали его высокий рост, величественный облик, исполненный благородного достоинства, изящные манеры, глаза, сияющие вдохновением и убеждёностью. У. Адам вспоминал: «На меня ничто и никогда не производило такого совершенного, глубокого и постоянного впечатления, как присутствие Раммохана Рая и дружеское, доверительное общение с ним; такое впечатление бывает, когда человек наделён неотъемлемым природным гением, глубоким пониманием и сильной волей, подчинённой единой энергии и самообладанию, возвышенным и благородным целям»³.

¹ *Singh I. Rammohun Roy. P. 118.*

² *Ibid. P. 118–119.*

³ *Collet S.D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 126–127.*

Сорокадвухлетний Раммохан, полный сил и надежд, приехал в Калькутту, чтобы заявить о своих идеях и завоевать друзей и единомышленников. Его путь, длиною почти в двадцать лет, по-настоящему начался в Калькутте; все пройденные годы были лишь подготовкой к раскрытию его способностей и распространению его идей. Именно в 1814 г. Раммохан пережил настоящую встречу со столицей.

Во время прежних посещений Калькутты Раммохан жил в районе Джорашанко, где находился дом, полученный им при разделе семейного имущества. Нувориши и аристократические роды Калькутты за несколько десятилетий привыкли оценивать людей по их состоянию и общественному положению, и Раммохану это было хорошо известно. Дом в Джорашанко не позволял ему заявить о себе как о равном, поэтому он купил два больших дома — на улице Чоуринги (за 20 317 рупий) у некой Элизабет Фенуик, и другой — в районе Шимла у Фрэнсиса Мендеса (за 13 000 рупий)¹. Оба дома были выстроены в европейском стиле и располагались в больших ухоженных садах. Сам факт одновременной покупки двух усадеб, равно как и цена, указывают на значительное состояние, которым владеет Раммохан. Ему удалось произвести впечатление и получить признание.

Приобретая и обустривая два дома, Раммохан стремится разделить свою частную и общественную жизнь. Его семья — жёны и дети — были слишком связаны с обычаями и традициями прежней, доанглийской Индии, поэтому их домом стала усадьба в Шимле. Жёны и дети Раммохана довольно долго жили в поместье Лангурпара вместе с Тарини Деви, а когда глава семейства переехал в Калькутту, последовали за ним. Однако столичная жизнь оказалась совершенно непривычной для них, предпочитавших размеренную деревенскую жизнь. К тому же пришло время женить старшего сына Радхапрошада, и велика была вероятность того, что ни один уважающий себя брахман не захочет сделать своим зятем сына «вероотступника». Но неожиданно один брахман из Ишапары (дистрикт Хугли) оказался свободен от предубеждений и отдал свою дочь за сына Раммохана. Всё говорило в пользу переезда семьи в Рагхунатхпур.

С 1817 г. Раммохан живёт в Калькутте один, а жёны, дети и невестка — в деревне. Деревенские соседи Раммохана были настроены враждебно и всячески выказывали свою неприязнь. Некий Рамджой Ботобъял сколотил группу «сторонников», которые у дома Раммохана ранним утром кричали по-петушиному, вечером бросали в дом коровьи кости... Жёны Раммохана приходили в ужас, когда же Раммохан был дома, он проявлял

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 119.

замечательное хладнокровие и никоим образом не реагировал на выходки соседей. Преследователи приходили в неопишемую ярость, пытаясь таким диким образом показать, как они презирают образ жизни Раммохана в Калькутте. Они были уверены, что в столице он питается мясом, водит дружбу с мусульманами и христианами. В конце концов Тарини Деви настояла на том, чтобы невестки вернулись к ней.

Усадьбу Маниктола на Чоуринги-лэйн Раммохан устроил сообразно своим вкусам и целям. Одна из его европейских знакомых Фэнни Паркс вспоминала, что этот дом был в европейском стиле, очень красиво меблирован¹.

В столице Раммохан ищет единомышленников, чтобы создать объединение, подобное кружку, существовавшему в Рангпуре. Харихаранондо Тиртхасвами, вместе с ним прибывший в Калькутту, познакомил с Раммоханом своего младшего брата Рамчондро Биддебагиша, который впоследствии стал признанным санскритологом, автором одного из первых бенгальских словарей и трудов по астрономии. Затем с Раммоханом познакомились другие калькуттские интеллектуалы, происходившие из семей землевладельцев, но считавшие столицу более подходящим местом жительства, нежели деревенские имения, а также из богатых семей складывающегося «среднего класса». «История не сохранила всех имён “Атмийя Сабхи”»; многие из тех, кто остался в памяти современников и потомков, известны главным образом как отцы и деды своих знаменитых внуков. Но в своё время все они были авангардом общества», — замечает И. Сингх². Однако некоторые соратники Раммохана во многих отношениях были под стать своему лидеру — это Тарачанд Чоккроборти, Рамгопал Гхош, Броджомохон Моджумдар, Гопимохон Тагор, Халадхор Бошу, Нондокишор Бошу, Бриндабон Миттро, Нилротон Халдар, Раджнарайон Шен, Дароканатх Тагор и другие.

В первые десятилетия XIX в. в Калькутте среди индусов, так или иначе связанных с колониальным управлением или с предпринимательством, стали появляться люди, которые благодаря знакомству с европейцами и владению английским языком были склонны к мышлению, свободному от традиционных общинных установок. Они понимали, что с приходом англичан многое изменилось, и жёсткие рамки традиционного индийского общества, равно как и индуизм с его застывшими обычаями и изощрёнными ритуалами, перестают отвечать потребностям времени. Но до появления Раммохана в Калькутте все эти свободомыслящие интеллектуалы были

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 120.

² Ibid. P. 122.

разобщены. Они словно ждали истинного лидера, который сможет объединить их и повести за собой.

Весенний праздник Холи, который индусы всегда отмечали с пышностью и размахом, в Калькутте 1815 г. стал фоном для одного из важнейших событий в социокультурной истории Бенгалии и Индии в целом. В усадьбе Маниктола Раммохан и его единомышленники основали общество «Атмийя Сабха» («Общество друзей»). Возможно, Раммохан сознательно избрал день Холи для основания общества, чтобы создать контраст между ритуалистскими крайностями индуистского празднества и простым и чистым представлением о забытой сути индуизма¹. Он изначально рассматривал Атмийя Сабху как группу, стремящуюся к реформированию индуизма. Его единомышленникам пришлось по душе идеи о том, что в основе всех религий лежит одна Великая Реальность, Высшее Бытие, Творец и Хранитель Вселенной, но люди забывают об этом, поклоняясь идолам, изображениям, бесчисленным богам, исполняя многочисленные ритуалы. Сосредоточенность на ритуалах и выдуманных символах отделяет религии и людей друг от друга, сеет вражду, поддерживает бесчеловечные обычаи и держит разум человека в невежестве. Жрецы поддерживают идолопоклонство и тщательно разработанными ритуалами и представлением о *прайясчитта* (искуплении). Всё это препятствует движению общества вперёд.

Участники первого собрания решили, что Атмийя Сабха начнёт свою деятельность с обсуждения шагов, которые следует предпринять, чтобы доказать индусам бесполезность идолопоклонства и монотеистическую суть индуизма. Помимо религиозных вопросов будут обсуждаться проблемы просвещения и социальных реформ.

Атмийя Сабха сначала формировалась как организация, состоящая из индусов, но нет никаких оснований рассматривать её как особую церковь или сектантский кружок: её двери были открыты для всех, в том числе для шудр и иностранцев². Заседания Атмийя Сабхи проводились каждую неделю, и прийти на них могли все желающие. Члены общества называли друг друга братьями, или *бирадарами* — словом, заимствованным из фарси. Сам Раммохан называл братом каждого человека, даже если он не был членом Сабхи.

Собрания Атмийя Сабхи проходили каждую неделю в усадьбе Маниктола. Они начинались с чтения тщательно отобранных текстов из Вед, призванных указывать на существование Единого Бога. Веды читал учё-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 121–122.

² Ibid. P. 123.

ный брахман Шибопрошад Мишра. Затем собравшиеся пели духовные гимны — древние и современные, написанные Раммоханом и его друзьями. Нередко гимны во славу единого истинного Бога исполнял знаменитый калькуттский певец Гобиндо Мала (по другой версии — мусульманский музыкант Гулям Аббас)¹. Затем члены Сабхи обсуждали религиозные вопросы — вред идолопоклонства, необходимость возвращения к истинному духу индуизма, возможности искоренения вредных обычаев. Как правило, дискуссии перерастали в обсуждение проблем, существующих в обществе, — самосожжение вдов, полигамия, ограничения кастовой системы. Члены Сабхи стремились распространить очищенное от ритуалов, осмысленное и простое поклонение Богу, которое существует в других религиях — исламе и христианстве.

Собрания проходили в виде бесед довольно узкого круга единомышленников, что давало обильную пищу для слухов и сплетен. Один из основателей Сабхи Джойкришно Шинхо скоро вышел из общества и не нашёл ничего лучше, чем распространять слухи о том, что на собраниях в доме Раммохана убивают телят и поедают их мясо². Сын Дароканатха Тагора Дебендронатх вспоминал, что однажды Раммохан ел при нём хлеб с мёдом и сказал ему: «Брат, ты видишь, что я ем; однако за стенами этого дома уверены, что я питаюсь плотью коров»³. Как известно, убийство коровы для правоверного индуса — немыслимый грех, поэтому очевиден вред, который наносили Раммохану и его сторонникам подобные измышления.

II

Жизнь в Калькутте открыла Раммохану широкие пути для углублённого знакомства с христианством. Прежде это происходило благодаря общению с Дигби и другими европейцами. Теперь, чтобы читать Библию в подлиннике, он за короткий срок овладевает греческим, латынью, древнееврейским (всего за полгода), читает Ветхий и Новый Заветы, размышляет над событиями древней истории и догматами христианства. В 1816–1817 гг. он пишет Джону Дигби в Англию:

«Следствием моих долгих и непрерывных исканий религиозной истины стало то, что я нашёл наставления Христа наиболее соответствующими моральным

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 124; Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 68.

² См.: Mukherjee A. Reform and Regeneration in Bengal. 1774–1823. Calcutta, 1968. P. 154; Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 36.

³ Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 63.

принципам, и наиболее приспособленными для применения разумными существами, чем любые другие мне известные, а также счёл индусов... более суеверными и жалкими в исполнении их религиозных обрядов, и в их бытовых интересах, чем другие известные мне нации на земле»¹.

Стремление глубже познакомиться с христианской религией привело Раммохана в Баптистскую миссию Серампура (искажённое Шрирамपुर, близ Калькутты).

Христианские миссионеры появились в Бенгалии со времён Великих Моголов — в середине XVI в. португальские священники основали церковь в местности Хугли². К 1815 г. в Бенгалии христианскую религию проповедовали англиканская церковь во главе с епископом Калькуттским д-ром Миддлтоном, шотландская католическая церковь, которой руководил преподобный д-р Брайс, а также Серампурская баптистская миссия.

Всё началось с группы миссионеров, которую Баптистское миссионерское общество направило из Англии в Индию. Ост-Индская компания не выдала им паспортов, и они высадились в датской колонии Серампур. Возглавившие группу Джошуа Маршман (1760–1836) и Уильям Уорд (1769–1833) нашли горячую поддержку миссионера и учёного-лингвиста Уильяма Кэри (1761–1834). Он обладал незаурядными способностями к языкам, возглавлял санскритско-бенгальскую кафедру колледжа Форты Уильяма, издавал произведения бенгальской поэзии, составил первые словари (англо-бенгальский и бенгало-санскритский) и прозаический сборник «Легенды» («Итихашмала», 1812). Кэри искренне стремился обращать «язычников» в христианство и был энтузиастом просвещения и социальных реформ³.

Кэри, Маршман, Уорд и другие основали 10 января 1800 г. Серампурскую баптистскую миссию. Помимо деятельности по обращению местного населения в христианство, Серампурская миссия занималась переводом Библии на местные индийские языки, печатала произведения бенгальской литературы, открывала начальные школы в деревнях, издавала первые газеты на бенгали и выступала против сати, убийства детей и кастовой системы.

25 октября 1815 г. молодой миссионер из Серампура Уильям Йэтс познакомился с Раммоханом Роем. «Я больше двух часов проговорил с ним о вопросах, касающихся религии, — вспоминал Йэтс. — Я пытался опровергнуть его идеи о вечности материи и его возражения против Библии.

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 71.

² См.: Fallon P. Christianity in Bengal // Studies in the Bengal Renaissance. P. 449–450.

³ См. об У. Кэри: Dewanji M. William Carey and Indian Renaissance. Delhi, 1996.

Он выразил большую благодарность за моё посещение и пожелал узнать, где я живу, обещал прийти повидаться со мной»¹. Раммохан стал приезжать в Серампур к Йэтсу и скоро был представлен У. Кэри и Дж. Маршману. Они много беседовали о христианстве и индуизме, и миссионерам, безусловно, imponировало критическое отношение Раммохана к многочисленным богам индуистского пантеона. Однажды, упоминая о Кришне, который в детстве, по легенде, воровал масло у приёмной матери, Раммохан заметил: «Уборщик в моём доме не совершает таких поступков. Могут ли я поклоняться богу, который опускается ниже, чем человек, моющий у меня пол?»² Подобные высказывания внушали миссионерам некоторые надежды на его возможное обращение. Дружеское отношение Кэри и Маршмана к Раммохану не исключало того, что они были, по словам И. Сингха, «ловцами человеков». Интерес Раммохана к христианству они восприняли как «заботу о своей душе», к тому же этот «богатый и учёный туземец» искренне восхищался просветительской деятельностью миссионеров, считая, что прежде всего они распространяют знание, а не готовят почву для обращения индийцев в христианство.

В одном из своих изданий Баптистское миссионерское общество признало лингвистические и интеллектуальные способности Раммохана и охарактеризовало его как «обычного теиста, почитающего Иисуса Христа, но не понимающего необходимости Его искупления. Он не отказался от своей касты, и это позволяет ему посещать дома богатейших индусов. Он, как говорят, очень добродетелен, но строгие индусы объявили его грешником»³.

Но Раммохан был далёк от возможности обращения, — он искал нового подтверждения своей идеи, высказанной ещё в «Даре»: у всех религий одна и та же единая основа. «Он был отзывчив на христианские влияния так же, как он был отзывчив к другим позитивным течениям мысли, соответствующим веянию времени, — отметил И. Сингх, — но у него была собственная твёрдая духовная опора, и он не хотел быть оторванным от неё. Его баптистским друзьям и доброжелателям было трудно понять это»⁴. А. К. Маджумдар, говоря о воздействии христианства на Раммохана, обращает внимание на его принятие базового учения всех семитических религий о том, что поклоняться идолам нельзя и что есть только один Бог; однако доктрину пророчества он ставил под сомнение и не был

¹ Цит. по: *Singh I. Rammohun Roy*. P. 152.

² Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. P. 113–114.

³ Ibid.

⁴ *Singh I. Rammohun Roy*. P. 222.

склонен принять Иисуса как основоположника единственно истинной религии, подобно тому, как не признавал Мухаммеда пророком подобной религии¹. Тем не менее иллюзии миссионеров не исчезали; зная о желании Раммохана посетить Европу, они были уверены, что перед отъездом он примет крещение.

В Серампурской миссии у Раммохана появился ещё один друг. В 1818 г. он познакомился со священником и лингвистом Уильямом Адамом (1796–1881). Адам родился в Шотландии и в юности испытал влияние знаменитого в то время проповедника Томаса Чалмерса. Чалмерс не только убедил Уильяма присоединиться к Баптистскому миссионерскому обществу, но и пробудил в молодом человеке интерес к Индии. Окончив баптистский колледж в Бристоле и университет в Глазго, в 1817 г. У. Адам отправился в Индию. Прибыв в Калькутту в марте 1818 г., он присоединился к Серампурской миссии, быстро овладел санскритом и бенгали и принялся за работу над переводом Библии на бенгальский язык. С Раммоханом его связала многолетняя дружба, которая началась с сотрудничества в сфере лингвистики, а продолжилась в сфере просвещения. Но речь об этом — впереди.

Общение Раммохана не ограничивалось миссионерскими кругами — он интересовался каждым, кто высказывал дельные соображения о возможностях улучшения жизни индийцев. Однажды на заседание Атмийя Сабхи пришёл шотландец лет сорока, который принял участие в дискуссии и предложил содействовать основанию в Калькутте образовательного центра и английских школ для решения обсуждаемых проблем². Хозяин дома заинтересовался и предложением и человеком. Так Раммохан, расставшийся с Джоном Дигби, обрёл нового друга и единомышленника Дэвида Хэйра.

Дэвид Хэйр родился 17 февраля 1775 г. в Лондоне, в семье часовщика. Известны имена его братьев — Джозефа, Александра и Джона, которые впоследствии также стали друзьями Раммохана. В Калькутту Дэвид приехал в 1800 г., в возрасте 25 лет, чтобы торговать часами. Дело шло успешно, и Хэйр обрёл в Индии вторую родину — он прожил здесь до конца дней (1842). У него не было своей семьи, но он был прирождённым филантропом. Не имевший научной подготовки, но начитанный и эрудированный, Дэвид Хэйр стал подвижником индийского просвещения. Он был красноречив и владел прекрасным литературным стилем; из индийских

¹ *Majumdar A. K. Religion of Rammohun Roy / / Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 76.*

² *См.: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 70.*

языков он владел ломаным бенгали и искажённым хиндустани. Джамуна Наг отметила, что фактически Хэйр понимал проблемы народа лучше, чем многие индийцы¹.

К конкретным начинаниям в области образования Хэйр обращается примерно со времени знакомства с Раммоханом. Идея просвещения индийцев настолько захватила Хэйра, что спустя несколько лет, в 1820 г., он передал торговлю часами своему помощнику Грэю и полностью посвятил себя делу социальных реформ. Он был твёрдо убеждён в том, что Индии необходимо распространение европейского образования. «Мне предоставилась возможность открыть во время моего общения с некоторыми местными джентльменами, что ничего, кроме образования, не требуется, чтобы сделать индусов счастливыми»², — говорил Хэйр.

День ото дня дружба Раммохана и Дэвида Хэйра крепла, чему немало способствовали общие взгляды на необходимость введения всеобщего образования и представление о просвещении как универсальной панацее от всех социальных зол. Для этого Индия нуждается в квалифицированных преподавательских кадрах, отлаженной системе школьного образования, современных методиках образования и программах.

С одной стороны, усилия и энтузиазм Раммохана поддерживал человек Запада Дэвид Хэйр. С другой стороны, был молодой двадцатилетний индус «Принц» Дароканатх Тагор — дед поэта, просветителя и общественного деятеля Рабиндраната Тагора. Его жизнь и деятельность заслуживают особого отступления в нашем повествовании.

Дароканатх Тагор происходил из старинного брахманского рода Кушари. Дальние предки основателя рода Тагоров Панчанана Кушари утратили чистоту касты в годы мусульманского правления. С тех пор род Кушари претерпел множество гонений и несчастий со стороны правоверных индусов, и его представители были вынуждены скитаться по всей Бенгалии. «Несчастья и гонения сделали выходцев из этого рода склонными к неповиновению и риску, — пишет Кришна Крипалани. — Утратив чистоту касты, они утратили и страх, ибо, помимо этого, им почти нечего было терять»³. В последнем десятилетии XVII в. Панчанан Кушари поселился в деревушке Гобиндопур на берегу Ганга. В деревне жили рыбаки, принадлежавшие к одной из низких каст. Из уважения к брахману, снизошедшему до того, чтобы поселиться с ними рядом, рыбаки стали называть Панчанана Тхакуром — «святым владыкой». Деревня находилась рядом

¹ Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 33.

² Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. Calcutta, 1971. P. 104.

³ Крипалани К. Рабиндранат Тагор. М., 1983. С.19.

с британской факторией Форт Уильям, что по-своему определило судьбу потомков Панчанана Кушари.

Панчанан Тхакур с начала XVIII в. успешно вёл дела с англичанами, приобретая капитал, земли, строя дома. Европейцы считали уважительное обращение «Тхакур» фамилией Панчанана, но им не давалось произношение, и они обращались к нему «мистер Тагор» или «Тагур», а наследственное имя Кушари постепенно вышло из употребления. Семья Тагоров преуспевала, с самого начала связанная с установлением и укреплением британской власти; сыновья и внуки Панчанана проявляли инициативу в предпринимательской деятельности, успешно делали карьеру. Внук Панчанана Анондирам стал первым индийцем, хорошо овладевшим английским языком, другому внуку — Гобиндораму — было поручено следить за восстановлением Форта Уильяма, разрушенного после битвы при Плесси. Третий и четвёртый внуки Панчанана — Нилмони и Дорпонарайон — стали прямыми предками двух ветвей семьи Тагоров в Калькутте.

В 1784 г. Нилмони построил в калькуттском районе Джорашанко большой новый дом для себя и своих детей, который стал ядром знаменитого Дома Тагоров. Своё дело Нилмони Тагор передал предприимчивому старшему сыну Рамлочону, который продолжал прибавлять к трети отцовского наследства новые земли и поместья. В то же время он был более свободомыслящим человеком, чем его правоверный отец, ценил жизненные удобства и покровительствовал музыкантам и исполнителям танцев. Второй сын Нилмони Тагора — Раммони — служил в калькуттской полиции, а третий, Рамболлох, сначала служил в суде города Каттака, затем стал помещиком (заминдаром).

Семья Нилмони Тагора из Джорашанко была патриархальной клановой семьёй брахмана-индуса, в которой царили особенно тесные родственные отношения. Поэтому не вызывает особого удивления трогательная история, произошедшая в семье Тагоров. Рамлочон был женат на Алокашундори, дочери Рамканто Рая. Их единственная дочь умерла в детстве, и Алокашундори очень переживала, что у неё нет сыновей. Сестра Алокашундори Менака, которая была замужем за братом Рамлочона — Раммони, пообещала, что своего второго сына она отдаст на воспитание в семью Алокашундори. Так и случилось: у Менаки в 1794 г. родился сын Дароканатх, и вскоре она скончалась, а Алокашундори, по семейному преданию, вскормила его. Раммони согласился на усыновление своего второго сына семьёй Рамлочона.

Алокашундори была необыкновенной женщиной. Заботливая и умелая хозяйка, глубоко религиозная (но не фанатичная), умная, она заботи-

лась об образовании Дароканатха, а когда Рамлочон Тагор умер в 1807 г., стала опекуном всей собственности, завещанной сыну. Дароканатх преклонялся перед своей приёмной матерью. Получив лучшее по тем временам образование, Дароканатх под руководством своего старшего брата Радханатха (сына Раммони, настоящего отца Дароканатха) изучал науку управления заминдарскими поместьями, которые унаследовал от Рамлочона, и юридические системы, в том числе британскую. Дароканатх оказался талантливым предпринимателем — типичным представителем слоя купцов-компрадоров, делавших состояния на посреднической торговле с Компанией и на ссудах, предоставляемых служащим-европейцам, которые стремились жить в Индии на широкую ногу.

Знаток индусского, мусульманского и британского права, Дароканатх имел репутацию крупного специалиста по делам заминдарств. Множество заминдаров, которым грозило разорение и продажа имущества с аукциона, обращались к нему за помощью. Составление одних только прошений на арабском, персидском и английском языках приносило Дароканатху доход в несколько тысяч рупий в месяц (за одну строку порой платили две гиней). Он не боялся риска и умело помещал свои доходы, покупая новые поместья, но к спекуляциям не прибегал.

Совершенствуя свой английский язык, Дароканатх общался с Уильямом Адамом, который ввёл молодого человека в европейское общество Калькутты. Это позволило Дароканатху завязать обширные связи — не только коммерческие, но и общественные. Дароканатх был красив и обаятелен, легко сходилась с людьми, обретал друзей и партнёров по бизнесу — индийцев и европейцев. Он был умён, щедр, общителен, радушен и предприимчив. Современники называли его «Принцем», а иностранцы — «восточным Крёзом»¹. Он прилагал свои способности в самых разных сферах — добыче селитры, угля, производстве индийского чая, владел флотом паровых судов, курсировавших от Калькутты до Лондона, основал первый банк с индийским капиталом (Юнион Банк). Все свои предприятия Дароканатх контролировал через фирму «Карр, Тагор и К°».

Большие доходы позволяли Дароканатху вести роскошный образ жизни, наслаждаться жизненными благами, устраивать изысканные приёмы в банкетных залах своих особняков. Но извлечение прибыли не было единственной целью жизни Дароканатха, он не был ослеплён своим богатством. Общение с европейцами давало его острому уму серьёзную пищу для размышлений о том, что по сравнению с европейским обществом индийцы,

¹ Минаев И. П. Очерки Цейлона и Индии. СПб., 1878. Часть II. С. 210.

имеющие славное прошлое, великую философию, литературу, культуру в начале XIX в. живут в бедности и невежестве. Их жизнь — это существование в тисках суеверий и предрассудков, нелепых обычаев и окостеневших традиций.

Биографу Дароканатха и Рабиндраната Тагоров писателю Кришне Крипалани принадлежит интересное замечание о том, что семья Тагоров обязана мусульманам «осквернением» своей святой касты, а христианам — искажением своего священного имени (Кушари — Тхакур). «Эта трансформация, — пишет Крипалани, — стала символичной: последующие поколения семейства явили в своём развитии прекрасное переплетение трёх великих направлений культуры — индусской, мусульманской, европейской, — которые создали современную Индию такой, какова она есть сейчас»¹. Напомним, что и Раммохана индусы считали стоящим вне касты, нарушившим священные обычаи предков. Его сподвижник Дароканатх также несёт «шлейф» осквернённой касты и искажённого имени. Если в условиях колониальной Индии за просвещённым индусом, каким был Дароканатх, тянулась молва о потерянной или осквернённой касте, ему оставался один путь — прослав вольнодумцем, превратиться в реформатора, ломать традиции, освобождать истину от шелухи жёстких традиционных понятий и суеверий. Иными словами, открывался путь к творчеству в самом широком смысле слова.

По сути характера Дароканатх походил на Раммохана: оба были рационалистами и людьми действия. В их трудах и образе жизни довольно отличий, но сущность их деятельности, цель, к которой оба стремились, была единой: всеми доступными средствами содействовать возрождению Индии. Раммохан был старше, мудрее, опытнее, он изведаль многие неприглядные стороны жизни индийского общества и непрерывно размышлял о путях его преобразования, делал выводы и действовал. От Раммохана исходил главный импульс реформаторской деятельности: он задавал тон, а Дароканатх всячески поддерживал и помогал осуществлению идей и начинаний своего старшего друга. Сила убеждения, смелость и бесстрашие Раммохана, его стремление действовать и бороться, его вера в будущее Индии его разумный, логический взгляд на вещи привлекли Дароканатха, «как железо притягивается магнитом» (К. Крипалани)². Дароканатха воспитали в ортодоксальной традиции вишнуитов и соблюдении ритуалов правоверного брахманства. Несмотря на это, он был близким другом «отступника» Раммохана, искренним участником заседаний Атмийя Сабхи.

¹ *Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 13–14.*

² *Ibid. P. 33.*

Ортодоксы не понимали преданности Дароканатха Раммохану, но и рвать отношения с ним не собирались. Скорее всего это объяснялось не столько тем, что в доме Дароканатха соблюдались традиционные формы богослужения¹, сколько его высокой репутацией специалиста в области права: никто из ортодоксов не знал, как повернётся его собственная судьба и не придётся ли просить Тагора о помощи?

Многие начинания и дела Раммохана опирались на влияние и поддержку Дароканатха, который не только легко наживал богатства, но и легко расставался с огромными суммами для проведения преобразований, поощрения просвещения и прогрессивных движений. Старейшая и богатейшая Национальная библиотека в Калькутте постоянно пополнялась его щедротами. Он активно участвовал в основании первого медицинского колледжа и клиники в Калькутте (1835), финансировал общественные организации и просветительские общества, возглавлял движение против дискриминации «по крови» в суде, поддерживал защитников прав крестьян и землевладельцев от произвола чиновников. Дароканатх первым подал идею о необходимости создания эффективной системы управления страной.

Итак, Атмийя Сабха во главе с Раммоханом стала неким плацдармом, с которого реформатор развернул своё наступление на социальные беды Индии. Индийское общество было насквозь пронизано страданием: разорение, голод, болезни, высокая смертность населения, господство невежества и предрассудков, бесправное положение женщин, полигамия, убийство новорождённых девочек, детские браки, пожизненное вдовство — самый общий круг социальных зол, против которых восставал разум и содрогалось сердце Раммохана.

На воздействие западного сознания и цивилизации в стране, где большинство населения было неграмотно и угнетено, отозвались умы элиты (аристократии и новых предпринимателей), получившей «двойственное», даже «тройственное» образование — традиционное санскритское и исламское и новое, европейское. По словам Р. Тагора, «Магическое прикосновение европеизма» к сознанию индийских образованных слоёв пробудило свободомыслие, способствовало сравнениям, сопоставлениям

¹ В газете ортодоксальных индусов «Шомачар Чондрика» однажды появилось «доказательство», что английское образование или преданность Раммохану Рою не означают, что кто-либо должен оставить традиционную религиозную практику; в пример приводили Дварканатха Тагора, «который, оставаясь преданным другом Раммохана Рая, продолжает осуществлять в своём доме Дургапуджу, Шьяма Джогодхатри-пуджу и т. д.» (*Kripalani K. Dwarkanath Tagore*. P. 32).

и размышлениям о судьбе своей страны, не только своего региона, но Индии в целом. Индийские (в первую очередь бенгальские) неортодоксальные мыслители выстроили логическую цепочку: в том, что страна попала в зависимость от иностранной державы и отстаёт от Европы повинно невежество народа, отсутствие образования для широких слоёв населения, поэтому главной целью является такое реформирование, развитие, преобразование общества, которое позволит ему стать на один уровень с Западом. На пути такого преобразования — множество препятствий: идолопоклонство, отражающее упадок веры, всеобщая неграмотность и отсутствие необходимого образования и, как следствие, невежество. Поэтому непосредственной задачей является преодоление невежества населения и возврат к истинному духу религии индуизма, а решить эту задачу позволит распространение просвещения. Именно в просвещении в самом широком смысле увидели залог будущего возрождения Индии.

III

В 1815 г. Раммохан издал на бенгальском языке «Бедантогронтх» — комментированный перевод древнего трактата «Брахма-сутры» (или «Веданта-сутры»), приписываемого мудрецу Бадараяне (Вьясе). В трактате приведена в систему веданта — одна из влиятельных философских школ Индии. Если в Упанишадах намечаются онтологические принципы ведантистского учения, а в «Бхагавадгите» — «практическая» часть о путях, ведущих к освобождению, то в Брахма-сутре завершается формирование основных понятий и происходит первичная систематизация веданты¹.

Раммохан избрал Брахма-сутру, поскольку её автор логически обосновывает систему воззрений на высшую реальность — Брахмана, который выступает как верховный «созидатель» мира. Мыслитель решил доказать соотечественникам, что, поклоняясь идолам, они пренебрегают верховным Творцом, Высшей Реальностью, лежащей в основе всех религий мира. Вьяса (Бадараяна) стал союзником Раммохана. За основу Раммохан взял редакцию Брахма-сутры, принадлежащую средневековому философу Шанкаре (788–820) и состоящую из 558 *сутр* (афористических высказываний). Он перестроил первоначальный текст и снабдил его собственными разъяснениями и комментариями.

Вскоре Раммохан издал сокращённое изложение бенгальского перевода под названием «Бедантошар». В то время бенгальская проза пережи-

¹ Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. С. 92.

вала трудный период становления, и прозаические книги издавались на бенгали с начала XIX в., однако читать и понимать прозу по сравнению с поэзией было трудно. Поэтому своему переводу Раммохан предпослал введение, где объяснял, как следует читать прозу.

«До сих пор в бенгальской литературе не писали прозой; непривычность создаёт некоторые трудности для понимания. Это особенно чувствуется, когда необходимо определить основные требования и правила. Особое внимание надо обратить на начало предложения. Если во второстепенном имеются такие слова, как "когда", "который", "как", то в главном следует употреблять соответствующее слово "тогда", "такой", "так". Заканчивать можно только после того, как употреблён глагол...»¹

В следующем, 1816 г. на английском языке вышел «Перевод "Краткого изложения веданты", или заключения всех Вед, наиболее прославленного и почитаемого труда брахманической теологии, провозглашающего единство Всевышнего, а также то, что Он Один является целью умиротворения и богослужения». Во Введении к переводу Раммохан выразил своё кредо: индусы, и особенно брахманы, «совершенно неспособны сказать что-либо в защиту идолопоклонства», и для того «чтобы защитить мою собственную веру и веру наших древних предков, я попытался, ...убедить моих соотечественников в истинном значении наших священных книг и доказать, что моё отступничество не заслуживает посрамления»².

Перевод «Веданты» на бенгали и хиндустани автор издал за свой счёт и распространял бесплатно, не в последнюю очередь для того, чтобы отнять у брахманов, владеющих санскритом, монопольное право интерпретировать Веданту и другие тексты. Из-за того что люди незнакомы с ведантой, по мнению Раммохана, практика религии всё более и более расходится с её принципами. Изучение санскрита было привилегией немногих, и перевод «Веданты» на новоиндийские языки был первой попыткой познакомиться с ней индийцев. Параллель этому стремлению отнять у священства право монопольно толковать священные тексты обнаруживается в истории европейской Реформации, в деятельности Мартина Лютера. А перевод на английский язык должен был доказать европейцам, что суеверные практики, которые извращают индусскую религию, ничего не могут сделать с чистым духом её предписаний.

И. Сингх объясняет эту озабоченность Раммохана просвещением «европейских друзей» желанием, во-первых, устранить великое множество неверных интерпретаций истинного содержания индуизма и, во-вторых,

¹ Цит. по: *Tagore P.* Собрание сочинений: В 12 томах. Т. 11. М., 1965. С. 49–50.

² *Roy R.* Selected Works. New Delhi, 1977. P. 261.

исправить тенденцию, замеченную им у европейских авторов: извинять и рационализировать, если не оправдывать иррациональные элементы народного индуизма¹. Со своей стороны заметим, что чуткий и наблюдательный интеллект Раммохана позволил ему уловить тенденцию так называемого «брахманского возрождения», напрямую связанного с английским колониальным управлением Индией: оно способствовало усилению брахманского влияния, которое к XVIII в. было уже значительно поколеблено во многих регионах Индии и во многих сферах социальной жизни². Е. Ю. Ванина отмечает объективность этого процесса (как включение охранительных механизмов под воздействием вторжения извне, как возврат к «исконным» ортодоксальным слоям культуры) и одновременно его субъективную сторону: именно брахманы, учёные-пандиты стали советниками англичан, и эти пандиты в собственной интерпретации преподавали новым хозяевам страны основы индийской культуры и законодательства, утверждали **свой** вариант индуизма как единственно возможный, **своё** понимание индийской культуры, основанное на санскритской учёности как главное достижение цивилизации, **своё** видение социального устройства как единственно соответствующее индийскому менталитету³.

Будучи сам брахманом, Раммохан, испытавший мощное влияние исламского, а позже христианского монотеизма, не мог согласиться с ортодоксальной брахманской интерпретацией индийской культуры, причём в первых трудах это прослеживается не столь явно, как в более поздних по времени работах. Всю оставшуюся жизнь Раммохан, по сути, посвящает **опровержению брахманской интерпретации** индуизма, культуры и социального устройства. Этот момент **опровержения** является, на наш взгляд, ключом к пониманию того яростного неприятия идей и деятельности Раммохана со стороны брахманской ортодоксии, того агрессивного противодействия, с которыми он столкнулся с момента выхода в свет его первых работ и вплоть до отъезда в 1830 г. в Англию. Более того, в противостоянии Раммохана и брахманской ортодоксии складываются важнейшие отличия Бенгальского Возрождения от так называемого «брахманс-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 133.

² Bayly C. A. Indian Society and the Making of the British Empire. Cambridge, 1988. P. 158; Washbrook D. From Comparative Sociology to Global History: Britain and India in the Pre- History of Modernity // Journal of The Economic and Social History of the Orient. 11. 1997. V. 40. Part 4. P. 4.

³ Ванина Е. Ю. Исторический обзор // Индия: страна и её регионы. Под ред. Е. Ю. Ваниной. М., 2000. С. 19.

кого возрождения» — это отличия между прогрессивной модернизацией и фундаментализмом.

Итак, цель Раммохана — возвратиться к первоначальному духу священных текстов, который он понимает как проповедь монотеизма, единобожия. Однако помимо монотеистического компонента в ведическом комплексе существует целый ряд разнообразных тенденций, но они не привлекли внимания Раммохана. На это указывает Р. Б. Рыбаков, считающий решающим влияние на Раммохана Рая мусульманского образования и ислама — они наделили его определённым «иммунитетом» к догмам индуизма, а веданта служила ему только «иллюстрацией, позволяющей выразить собственные воззрения в форме, приемлемой для соотечественников»¹. В то же время есть ли лучший путь для реформирования религии, чем обращение к древним священным текстам, к традиции, говоря с людьми на привычном языке?

На трёх языках Раммохан обращается и к Востоку, и к Западу в своём стремлении раскрыть истинную сущность религии и в благородном негодовании против идолопоклонства. Он понимает, что каждый обычай происходит из аллегорического поклонения Истинному Богу, но современники забыли об этом. Идолопоклонство породило вредные обычаи, разрушающие общество, и Раммохан решил развеять заблуждения, побудить соотечественников **размышлять** в первую очередь о единстве и вездесущности Бога. Слепая, бездумная, **неразумная** вера становится главной мишенью Раммохана. Его истинная цель — научить индийцев **мыслить**, начав с самого насущного — с веры в Бога, поскольку поклоняющийся идолам народ не может двигаться вперёд.

Основная мысль, которую Раммохан развивает в «Кратком изложении веданты», — идея о том, что предметом рассуждения во всех Ведах, в Веданте и других системах теологии является Единый Бог, Всевышний. Отсюда возникают следующие религиозно-философские положения.

1. Точное и позитивное знание о Боге (Брахмане) превосходит границы человеческого понимания, поэтому нельзя сказать, чем Он является и каков Он. Однако по существованию прекрасной Вселенной мы можем заключить, что существует Творец, её создавший, подобно тому, как мы заключаем о существовании горшечника, видя кувшин².

2. Причиной мира, или владыкой мира не могут быть пространство, воздух, свет, природа, атомы, душа, бог или богиня земли (т. е. идолы. — Т. С.), солнце и тому подобные предметы или живые существа. Все ссылки

¹ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981. С. 21.

² Roy R. Selected Works. P. 264.

Вед на то, что перечисленные вещи являются причиной или владыкой мира — не более чем аллегория¹. «Могут ли люди быть уверены в существовании отдельных божеств, если необходимо приходится признавать множество независимых творцов мира, что *напрямую противоречит здравому смыслу* (курсив наш. — Т. С.) и утверждённому авторитету Вед?»² — удивляется Раммохан-комментатор. Действительной, «материальной» причиной Вселенной является Бог, обладающий универсальным знанием, верховный и вездесущий. И только такому Богу следует поклоняться. Все обращения к различным богам, содержащиеся в Ведах, на самом деле лишь указывают тем, кто не способен поклоняться невидимому невыразимому Богу, его аллегорические образы.

3. Обращение к Богу осуществляется с помощью слуха (слушать Его повеления, свидетельствующие о Его Единстве), мысли (думать о содержании Его закона) и приближения (т. е. обращения сознания к Богу). Важная часть поклонения Богу — следовать Его моральным принципам, то есть владеть своими страстями и чувствами и совершать благие деяния³.

4. «Для тех, кто верует в Единого Бога, необязательно соблюдать правила и присутствовать при обрядах, предписанных Ведами... Если истинно верующие пренебрегают этими обычаями, их не следует ни в чём обвинять»⁴. В Ведах упоминаются многие преданные Богу люди, пренебрегшие исполнением брахманских обрядов, а Вьяса заявляет, что обрести истинное знание о Боге можно и без соблюдения правил и ритуалов. К тому же поклоняться Богу можно везде⁵.

Фанатической и слепой вере в многочисленных богов Раммохан противопоставил религиозно-философское понимание Бога, призвал к размышлению об объекте своей веры, к рациональному подходу к религии. Всё, что противоречит здравому смыслу, по убеждению Раммохана, достойно критики. Оппоненты-брахманы обычно ссылались на авторитет Вед; у Раммохана Веды отходят на второй план; на первом у него — идея единобожия и здравый смысл. То же происходит и с интерпретацией поклонения Богу — это не обрядность, но размышление о Его законах, обращение к Нему сознания, следование моральным заповедям.

В том же 1816 г. вышли переводы на бенгали и английский двух ведических текстов — Иша-упанишады и Кена-упанишады. Переводы немед-

¹ См.: Roy R. Selected Works. P. 265–267.

² Ibid. P. 267.

³ Ibid. P. 270.

⁴ Ibid. P. 272.

⁵ Ibid. P. 272–273.

ленно вызвали яростное неприятие брахманов-ортодоксов, так как Раммохан нарушил сразу несколько заповедей правоверного брахманства: никто, кроме брахманов, не имел права видеть священные тексты и читать их, так же как нельзя было переводить их с санскрита на новоиндийские (и тем более — на английский) языки, а публикация текста и переводов граничила с кошунством¹. Отвечая на вопрос о причинах обращения Раммохана Рая к Упанишадом, а не к другим частям религиозного комплекса Вед, В. С. Костюченко указывает на три главных момента: 1) умаление роли былых ведийских божеств (которое у Рая доводится до логического предела, т. е. до нуля) и полемика против ритуализма, выдвижение на первый план единого божественного начала — Брахмана; 2) согласованность концепции Брахмана с требованиями разума и 3) антибрахманские мотивы Упанишад, где в роли знатоков Брахмана выступали порой женщины и шудры².

Иша-упанишад — одна из самых коротких и авторитетнейших произведений этого жанра, которая содержит рассуждения о пути к истинному познанию, об атрибутах высшего начала, о совершенном и несовершенном знании и о стремлении индивидуальной души к слиянию с высшим началом. Вплоть до наших дней Иша-упанишад служит предметом истолкования и размышления, поэтому неудивительно, что Раммохан в первую очередь перевёл эту Упанишад. Издание было интересно во всех отношениях: и предисловие, и введение, и перевод с санскрита. Предисловие Раммохана к Иша-упанишаде — настоящая отповедь идолопоклонству. Человечество должно служить Единому всевышнему Богу, если оно желает достичь вечного блаженства. Все утверждения пуран и тантр о необходимости почитать богов и богинь, все ритуалы — ложны, поскольку «подходят только для тех, кто не способен возвысить свой разум до идеи невидимого Всевышнего Бога, чтобы эти люди, сосредоточив внимание на этих выдуманных фигурах, могли бы уберечься от порочных соблазнов»³. Ссылаясь на авторитет древних законоучителей Ману и Яджнавалкьи, Раммохан доказывает второстепенную значимость соблюдения ритуалов. Однако эта заповедь прочно забыта, и ясно, что виноваты в этом священнослужители-брахманы. Антибрахманская тенденция в учении бенгальского реформатора воскрешает в памяти антиклерикальную направленность проповеди Мартина Лютера:

¹ Singh I. Ramt Mohun Roy. P. 131; Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 20.

² Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 163.

³ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 63–64.

«Многим учёным брахманам превосходно известна абсурдность идолопоклонства. Но поскольку в ритуалах, церемониях и праздниках идолопоклонства они находят источник своего удобства и благополучия, они никогда не обманут надежд, защищая богослужение идолам от всяческих нападков и будут насаждать и поощрять его для укрепления своей власти, охраняя знание своих священных книг, скрытое от остальных людей»¹.

Последователи брахманов «естественно очаровываются манерой поклонения, соответствующей их чувствам, но разрушительной для моральных принципов почвой для роста предрассудков и суеверий»². Корыстолюбие брахманов, по мнению Раммохана, — главная причина идолопоклонства и невежества.

«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 умиловляйте нас, жертвуя нам большую (если не всю) часть вашего имущества»³.

Обращаясь к европейцам и англоговорящим индусам, Раммохан требует от них не оправдывать идолопоклонство как служение различным атрибутам Бога, поскольку у его современников отсутствует даже такое понимание.

«Индусы нашего времени, за очень небольшими исключениями, не имеют ни малейшего представления о том, что они (идолы. — Т. С.) есть атрибуты Всевышнего Бога, наглядно представленные в очертаниях, соответствующих природе этих атрибутов: они обращают свою преданность и поклонение ко множеству богов и богинь»⁴.

Для этого сонма богов воздвигаются храмы, совершаются обряды, и образы богов — это сами по себе предметы почитания. Раммохан не устаёт удивляться тому, как можно, купив идола или сделав его своими руками, совершать обряды «дарования дыхания», устраивать его свадьбу с «идолом женского пола», кормить, одевать, укладывать спать и совершать другие подобные действия. Идолам одновременно приписываются и человеческие и сверхъестественные качества. «Суеверие ещё не находит здесь своего предела, — продолжает Раммохан, — о действиях, речах идолов, о принятии ими различных форм и цветов гордо рассказывают брахманы, а обольщённые поклонники... со всеми знаками почтения ве-

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 66.

² Ibid.

³ Ibid. P. 71.

⁴ Ibid. P. 67.

рят в это»¹. Поэтому Раммохан категоричен в своих выводах: «Всё, что порождает очертания и названия, есть выдумка». Все интерпретации, оправдывающие и поддерживающие идолопоклонство, служат тому, чтобы «отпугнуть индусов от чистого служения Верховному Правителю вселенной», заставить их следовать обычаям и моде, которые, в отличие от точных принципов, содержащихся в священных текстах, подвержены постоянным изменениям и зависят от прихоти людей². Поэтому задача каждого здравомыслящего и непредубеждённого человека — пренебречь требованиями брахманов, отринуть идолопоклонство и обратиться к почитанию Единого Бога.

Предисловие к Иша-упанишаде, как и «Краткое изложение веданты», — это продолжение и развитие идей, высказанных Раммоханом в «Даре». Во введении к Иша-упанишаде гуманистическая проповедь (после антибрахманских тирад Предисловия) звучала вполне определённо: поклоняясь идолам, люди, достойные лучшей доли, совершают насилие над всяким человеческим и социальным чувством и подвергают себя саморазрушению. Чтобы остановить этот социальный и нравственный упадок, Раммохан «решил открыть им точные переводы частей их священного писания, которое проповедует не только *просвещённое* (курсив наш — Т. С.) служение единому Богу, но и чистейшие принципы нравственности, сопровождаемые соответствующими замечаниями, которые... требуются, чтобы противопоставить их аргументам, используемым брахманами в защиту их излюбленной системы»³. Индусам необходимо принять и осуществлять великий всеобщий принцип — *поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой*⁴.

В этом нам видится осознанная или неосознанная попытка не просто уравнивать индуизм с мировыми религиями, реформировать его на «разумных» и этических основаниях, но и идея единства (независимо от конфессий) разных народов, которая в «свёрнутом» виде содержалась в «Даре». Нет народа, которому было бы незнакомо «золотое правило нравственности». Поэтому в религиозном (как и в социальном) реформаторстве Раммохана постоянно совершается прорыв к общечеловеческому содержанию, хотя индуизм незримо присутствует в его мышлении и деятельности.

Перевод Иша-упанишады не был переводом в строгом смысле слова. Скорее его можно определить как перевод-интерпретацию, причём это

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 68.

² Ibid. P. 69. 70–71.

³ Ibid. P. 74.

⁴ Ibid.

касается всех других упанишад, изданных Раммоханом на бенгали и английском. Исследователь реформации индуизма Р. Б. Рыбаков подчёркивает, что переводы выявляют «любопытную тенденциозность». «Переводы Р. Рая не просто неточны, они сознательно адаптированы, подогнаны под его взгляды. С подлинным текстом Упанишад он обращается зачастую очень вольно, переставляя акценты, усиливая их монотеистическую струю, — пишет индолог. — Он стремится придать текстам некое сужающее и уточняющее значение, причём это уточнение всегда идёт по линии акцентирования именно антиобрядовой стороны»¹.

Раммохан расширяет, дополняет текст, и нередко у него авторский текст выглядит как неотъемлемая часть Упанишады, и это невзирая на обещание печатать дополнения курсивом. Это не перевод в строго научном смысле слова, а скорее Упанишады Нового времени, переработанные на основе древних текстов. Заметим, что в Индии уже существовала негласная традиция, заключавшаяся в том, что философ считал себя вправе добавлять уточняющие фразы и предложения при переводе и интерпретации текстов. Но у Раммохана это *авторские* упанишады в полном смысле слова, синтезирующие древние идеи с рационализмом в гуманистическом духе. Акценты в переводе Иша-упанишады смещены в сторону осуждения ритуализма, препятствующего верующему достичь Бога, и заключительные шлоки (двустиишия) представлены как мысли идолопоклонника, мечтающего об освобождении. В оригинальном санскритском тексте *нет ни слова* о ритуалах.

Иша-упанишада

18. О, Агни! Веди нас благоприятной стезёй к процветанию, о бог, знающий все пути. Удали от нас совращающий грех. Мы воздадим тебе величайшую хвалу².

Иша-упанишада Раммохана Рая.

18. «О всеозаряющий огонь, — *продолжает он* (идолопоклонник. — Т. С.), — сопровождающий все наши религиозные действия, веди нас по праведному пути к наслаждению плодами наших дел и положи конец нашим грехам; мы теперь не можем исполнять все твои разнообразные ритуалы и предлагаем тебе последнюю хвалу»³.

Брахманам было от чего приходиться в ужас. Раммохан по-своему распорядился недоступностью санскритских оригиналов для простых смерт-

¹ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 21.

² Упанишады / Пер. с санскрита и комментарии А. Я. Сыркина. В 3 т. М., 1993. Т. 2. С. 173.

³ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 77.

ных — не менее хитроумно, чем ортодоксальные пандиты. Но различия между ними и Раммоханом были полярными: пандиты отстаивали ретроградные идеи, Раммохан с помощью своих переводов объективно стремился произвести революцию в умах верующих, призвать их гуманно относиться друг к другу, улучшить их нравственные качества. «Человек обладает почти безграничной способностью к совершенствованию»¹, — пишет Раммохан. Его перевод — своего рода оправдание нравственных заповедей в глазах соотечественников, поскольку ситуация, в которой находится индусская община, просто ненормальна с точки зрения морали: жестокие преступления и убийства можно легко искупить бесполезными церемониями, а нарушение запретов в сфере питания, поведения, ритуальной чистоты карается вплоть до потери касты².

Другая Упанишада, переведённая Раммоханом. — Кена — не менее значима. Она повествует об истинном знании о Брахмане, который есть основа жизни и основа органов чувств, но ими не постигаем. Примечательна Кена и тем, что в третьей главе боги считают величие Брахмана своим, но не могут «распознать» его, когда он является перед ними. Переводя Кена-упанишаду, Раммохан доказывал индусам, что если даже почитаемые ими боги не смогли познать Брахмана, то, значит, он действительно Творец, Причина, Хранитель Вселенной, а их боги — не более чем поэтический образ, аллегория, превращённая в объект поклонения.

Гуманистические цели и побуждения Раммохана указаны им во введении к переводу Кены: объяснить реальный дух индусского священного писания необходимо, чтобы исправить все сомнительные действия, которые не просто лишают всех индусов жизненных удобств в обществе (например, невозможность принять пищу из рук представителя другой касты и т. п.), но и ведёт их к самоуничтожению или «принесению в жертву жизни своих друзей и родственников»³.

Объяснение сути Вед как проповеди единства Бога Раммохан связал с необходимостью поставить под сомнение *те части Вед, которые интерпретировались в аллегорическом смысле* и породили ошибочные концепции многобожия и идолопоклонства. Возможность сомнения во фрагментах Вед — поистине революционный прорыв в анализе священного текста, ломающий брахманскую монополию на знание. Нерассуждающее, некритическое принятие идолопоклонства (какими бы ухищрениями ни оправдывали его брахманы и европейцы), по убеждению Раммохана,

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 73.

² Ibid. P. 74.

³ Ibid. P. 35.

«разрушает всякие признаки разума и гасит всякий луч понимания»¹. Лучший помощник в деле проникновения в монотеизм Вед — разум, позволяющий осознать, что традиции часто не согласуются между собой, что фрагменты священных книг, заявляющие о множестве богов и богинь, противоречат главной мысли — единству Всевышнего. Но одного только разума человеку недостаточно; он порождает универсальное сомнение, которое может разрушить «утешение и счастье» человеческой жизни. Поэтому Раммохан предлагает сочетать разум и традицию, чтобы усовершенствовать и интеллектуальные и моральные силы человека, который стремится к счастью². В конечном счёте «разумной» у него оказывается *традиция* монотеизма.

Профессор Ш. Шоркар указывает на трудность достижения баланса между традицией, разумом и «утешением и счастьем», к которым стремится человек; но, вероятно, «самая современная концепция “утешения и счастья” стала удобна как союзник в борьбе»³. Индолог С. Д. Серебряный также отмечает, что Раммохан, с одной стороны, осуждает своих соотечественников за то, что они не могут разумно обосновать свою веру, а с другой — сам признаёт, что разум бессилён в сфере конечных религиозных истин. В результате анализа соотношения понятий «разум» и «традиция» учёный пришёл к выводу, что, согласно Раммохану, разум не способен добыть и безусловно обосновать конечные истины, но он может и должен выступать своего рода контролёром, отмечающим явно неправильные утверждения и верования⁴. Одно несомненно: несмотря на эти противоречия, Раммохан подводит читателя к мысли, что человек, руководствующийся не только чувствами и традицией, но и разумом, и стремящийся к «утешению и счастью», имеет больше возможностей для того, чтобы действительно быть счастливым в земной жизни.

Итак, монополия брахманов на чтение и *толкование* священных текстов была сломана. Бесплатное распространение Кены и Иша-упанишад имело немалый резонанс в образованных слоях общества. Раммохан не стал пророком в своём отечестве, но стяжал славу вероотступника, атеиста, враждебного индуистским текстам. Брахманская ортодоксия открыто выражала своё возмущение. Свежая рациональная интерпретация индуистских текстов вызвала неприятие, а бесплатное распространение его

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 36.

² Ibid. P. 37.

³ Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 94.

⁴ Серебряный С. Д. Раммохан Рай: религия и разум // Рационалистическая традиция и современность. М., 1988. С. 213–214.

трудов — подозрение. Брахманов-ортодоксов совершенно не беспокоили вопросы «счастья и комфорта» для общества — только для самих себя. Остальным они только обещали блаженство после смерти, когда будут пройдены многочисленные перерождения. Все этические требования в их представлении сводились к почитанию брахманов, обладающих истинным знанием. А. Швейцер, рассматривая образ мышления древнего сословия брахманов, отметил отсутствие в нём интереса к высоким монотеистическим тенденциям народной религии, так как этика их не привлекала. «Главным в их образе мыслей была не религия, а положение в обществе сословия жрецов и их власть»¹. С древних времён в традиционном обществе Индии этот образ мысли мало изменился.

Недружелюбная реакция на первые переводы не остановила Раммохана. В 1817 г. вышли переводы на бенгали (на английский — в 1819 г.) Катха-упанишады и Мундака-упанишады. В Катхе речь идёт о высшей реальности и постижении высшего Атмана, о его природе, а также о том, что ожидает человека после смерти. Мундака-упанишада рассказывает о знании непреходящего начала и о том, что для его достижения важнее всего — преодоление желаний и отречение.

В Предисловии к переводу Катха-упанишады Раммохан критикует приверженность соотечественников обычаям и моде, стремление защищать поклонение многообразным идолам в противовес духу священных текстов. Это разрушает естественный порядок в обществе, так как защита идолопоклонства не только оправдывает, но и предписывает самые гнусные преступления². Очевидно, что такая система религии противоречит истине.

«Истинная система религии ведёт 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»³.

Истинная религия для Раммохана заключена в духе, а не в букве религии, не в обряде-ритуале, но в этике, в гуманных отношениях между людьми. А. Швейцер считает заслугой Раммохана истолкование учения упанишад в духе учения о Боге как этической Личности и о преданности и любви к Нему, которая проявляется в деятельной любви к людям, — то есть идеи, которым индийская мысль не придавала значения⁴. Раммохан

¹ Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей: мистика и этика / Пер. с нем. М., 2002. С. 37.

² Roy R. The English Works. Vol. I. P. 45.

³ Ibid. P. 46.

⁴ Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей: мистика и этика. С. 203.

подчёркивает, что истинная религия называет грехом *злые мысли*, происходящие от сердца, а не нарушения в питании и других сферах жизнедеятельности¹.

В первом разделе Катха-упанишады он корректирует шлоку «Не отступающий от дурного поведения, беспокойный, несобранный, мятущийся разум, поистине, не достигнет его (Атмана. — Т. С.) даже с помощью познания»² таким образом, что на первый план выходит этический момент: «Ни один человек не приобретёт знания о душе без воздержания от дурных поступков, без контроля над своими чувствами и разумом, а также он не обретёт его, если разум его, будучи твёрдым, всё же будет полон желания вознаграждения; но человек может обрести знание о душе через знание Бога»³.

Катха-упанишада рассказывает историю Начикетаса, которого отец отдал в жертву богу смерти Яме. В своём мире Яма благосклонно принял юношу и передал ему знание о Брахмане, которого можно постигнуть с помощью созерцания собственной души (*атмана*). Во всех переводах Раммохан следовал комментариям Шанкары, представляющего исполнение ритуалов и обрядов как «ложное знание». Поэтому оригинальные категории «благое и приятное», «знание и незнание», «справедливое и несправедливое» предстают у Раммохана исключительно как дихотомия «служение Всевышнему — исполнение обрядов ради воздаяния». Единственный путь к бессмертию — это служение Богу, понимаемое как служение ближним.

Самое короткое Введение Раммохан написал к Мундака-упанишаде, которую подверг наибольшей переработке⁴. Но это Введение — самое острое по социальному содержанию: реформатор акцентирует аморальность самой атмосферы индусской общины. «Своекорыстные мотивы претенциозных лидеров руководят большинством индусской общины, вопреки её священным книгам преданной идолопоклонническому богослужению — источнику предрассудков, суеверий и полного распада моральных принципов, поскольку они морально поощряют преступные отношения между полами, самоубийство, убийство женщин и человеческие жертвоприношения»⁵. Здесь — зерно тех социальных реформ, за которые Раммохан совсем скоро начнёт борьбу. Всем своим оппонентам — нынеш-

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 46.

² Упанишады. Т. 2. С. 104.

³ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 53.

⁴ См.: Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 23–25.

⁵ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 21.

ним и будущим — он открыто объявил, что не успокоится, пока масштабы этих социальных зол не уменьшатся хотя бы в малой степени. «Я буду считать, что мой труд вполне вознаграждён», — говорит Раммохан.

В Мундака-упанишаде, где Брахман представлен как Творец Вселенной и хранитель мира, Раммохан нашёл отклик своим размышлениям о Боге. Вся Вселенная возникает благодаря Богу — вечному, всепроникающему, вездесущему, тончайшему и непреходящему, и задача всей жизни человека — познать Его. Обряды и ритуалы препятствуют этому познанию.

Перевод санскритских текстов на новоиндийские «народные» языки если не по масштабу, то по значению сравнимы с лютеровским переводом Библии на немецкий язык. Уже современники Раммохана провели эту параллель. В «Калькутском ежемесячном журнале» автор рецензии на перевод Мандукья-упанишады писал: «Когда будет завершён этот труд, сколько бы ни прошло времени, мы будем удовлетворены тем, что интеллектуальные усилия Раммохана Рая будут вспоминать с благодарностью; и если труды Лютера в западном мире признаны и остались в памяти Христиан, то геркулесовы усилия упомянутого нами человека должны обеспечить ему место среди благодетелей индусской части человечества»¹.

Попытка представить истинный дух индуизма как монотеистической религии удалась — иначе она не вызвала бы такого неприятия у ортодоксов, и не оказала бы такого воздействия на современные образованные слои бенгальского общества, и не имела бы такого влияния на духовных наследников Раммохана, несмотря на все ограниченное, «элитарное» хождение переводов. Существенным моментом было обращение Раммохана к упанишадам не напрямую, непосредственно; на его интерпретацию-перевод повлияли концепции «Веданта-сутры» Бадараяны и адвайтиста Шанкарачарьи, также очевидно влияние ислама и христианства. Интересен сам порядок публикации переводов: сначала «Краткое изложение Веданты», задающее «тональность» всем переводам, затем сами переводы, в которых часто встречается оборот «как учит Веданта». В санскритском тексте этих оборотов, конечно, нет. Подобно тому, как философские школы-*даршаны* искали и находили в Ведах подтверждение своих положений, так и Раммохан в рамках Веданты повторил их путь. Но самым главным в новых старых упанишадах Раммохана был акцент на *этическом* содержании текстов, этическом характере Бога и моральном отношении к нему человека. Кроме того, Раммохан полностью отбрасывает столь важное для

¹ Calcutta Monthly Journal, December, 1817. Цит. по: Singh I. Rammohun Roy. P. 188.

индуизма представление о боге, разрушающем мир. Бог-творец и Хранитель Вселенной не разрушает своего творения.

Благодаря переводам Упанишад и «Краткого изложения Веданты» имя Раммохана Рая стало известно далеко за пределами Индии. В 1817 г. Джон Дигби опубликовал «Веданту» и перевод Кена-упанишады в Англии, в 1818 г. выходит новая публикация в Америке, несколько позже — во Франции. И в Европе и Америке в религиозных и интеллектуальных кругах возрастает интерес к личности и трудам Раммохана.

Христианские миссионеры в Индии встретили переводы довольно благосклонно; некоторые — с энтузиазмом. «Кто знает, — писали в “Ежемесячном собрании теологии и литературы”, — но этот человек может быть одним из множества средств, которым Бог, в его таинственном провидении, может завершить ниспровержение идолопоклонства? Каков может быть результат трудов этого человека... — покажет время. Вероятно, они могут угрожать союзу брахманизма и каст, и Бог, возможно, таким путём потрясает основы царства Сатаны»¹. Преподобный Деокар Шмидт настолько восхитился предисловиями Раммохана к Упанишадам, что написал ему письмо, в котором советовал безоговорочно принять христианство, а затем опубликовал свой призыв в периодическом издании миссионеров «Друг Индии». Но Раммохан на такие призывы не реагировал.

Интерес к трудам Раммохана на Западе и в Индии со стороны миссионеров только подогревал враждебность индуcской ортодоксии к инакомыслящему брахману. Однажды вызвав огонь на себя, реформатор даже в сравнительно далёких от индуистской традиции сферах, таких как современное просвещение, сталкивался с множеством препятствий.

IV

Идея объединения религиозно-реформаторских устремлений Атмийя Сабхи с борьбой за распространение современного европейского образования принадлежала Дэвиду Хэйру. Икбал Сингх даже возлагает ответственность на Хэйра за то, что он спровоцировал неприятие Раммохана верхушкой индуcской общины: сама деятельность Атмийя Сабхи не была тайной, общество не намеревалось оскорбить религиозные чувства общины, хотя собрания и вызывали некоторое беспокойство ортодоксов (впрочем, то же было и в Рангпуре). Целью Дэвида Хэйра было заручиться поддержкой членов Сабхи в деле распространения современного образо-

вания, и идея эта была необыкновенно близка Раммохану. Другие члены общества «уступили силе позиции Хэйра, но не проводили в жизнь его предложение», оставив это Раммохану и Хэйру¹. Из всех членов Сабхи нашёлся ещё один союзник в деле распространения образования — молодой Дароканатх Тагор.

Британские власти в первые годы Раджа не вмешивались в существующую местную систему образования, оставляя свободу действий в этой сфере миссионерам, обществам и частным лицам. Формально Совет директоров Ост-Индской компании признавал «полезность и важность установления свободного общения с туземцами», и «их знакомства с английским языком для достижения желаемой цели»². Однако необходимость развивать «свободное общение» европейцев с индийцами для нужд управления колониальными владениями побудила У. Хейстингса сделать первые шаги по распространению среди служащих Компании знания местных языков и культуры. Он поддерживал усилия европейских учёных, приступивших к ориентальным исследованиям в области языкознания, литературоведения и истории; так, например, выдающийся учёный Уильям Джонс начал изучать санскрит и переводить на английский язык «Законы Ману», а в 1784 г. основал Бенгальское Азиатское общество. Хейстингс стал первым председателем Бенгальского литературного общества, которое изучало историю, географию и этнографию Индии, и постановил, чтобы английские юристы руководствовались местными законами (для этой цели при каждом судье-англичанине должны находиться моулави и пандит). В 1781 г. Хейстингс основал высшее мусульманское училище (медресе) в Калькутте, а 1791 г. в Бенаресе был открыт Санскритский колледж. Оба учебных заведения готовили квалифицированных знатоков местного права в помощь европейским судьям и чиновникам, а также имели цель — вызвать ответную «любовь к правительству», создавая у местного населения впечатление, что новая власть заботится о его культуре и образовании.

Поэтому на первых этапах британского Раджа сохранялись в неприкосновенности традиционные институты и методы образования для индийцев. Власти предпочитали поддерживать пандитов и моулави, преподававших санскрит и фарси, основы веры и религиозное правоведение. Преподавание на родном языке велось только в деревенских школах, специально подготовленных к педагогическому труду учителей не было. В конце XVIII в. домашнее обучение детей в состоятельных семьях было

¹ Ibid. P. 124–125.

² Цит. по: *Sen A. K. Raja Rammohun Roy: the Representative Man*. Calcutta, 1967. P. 120.

преобладающей формой образования — приглашался учитель (*гурума-шай*), на уроках которого присутствовали дети из соседних домов.

В 1811 г. генерал-губернатор лорд Минто обратил внимание на ситуацию в сфере образования. Он отметил, что наука и литература среди местного населения находятся в состоянии неизменного упадка, точные науки преданы забвению, не развиваются никакие отрасли гражданских наук, кроме тех, что связаны с традиционной священной словесностью. Утрачены или забыты ценные книги, слой образованных лиц резко сокращается. Лорд Минто рекомендовал правительству Компании «вмешаться благотельной рукой во имя возрождения образованности, пока это дело не стало безнадёжным и в отношении книг, и в отношении учителей»¹. Отсутствие надлежащего образования, по мнению лорда Минто, имеет следствием деградацию народа, особенно в сфере морали, отсюда — господство клятвопреступлений, подлогов и прочих нарушений. Он предлагал восстановить образовательные институты в провинциях Бенгальского президентства, развивать библиотеки, доступные и учителям и учащимся, реформировать санскритский колледж в Бенаресе². Однако мероприятия ограничились повышением уровня преподавания в санскритских (!) школах и ежегодным предоставлением десяти тысяч рупий на углублённое изучение наук и литературы. Среди соотечественников лорда Минто, служавших в Компании, были сторонники распространения западного образования наряду с традиционным (например, Ч. Грант), но «ориентальные» приоритеты в образовании для местного населения оставались неизменны, в том числе — предложения Минто.

Представители индусской общины, относящиеся к формирующемуся «среднему классу», неоднозначно воспринимали образовательные приоритеты новой власти: отсутствие европейского образования и опора на унаследованную от могольских властей систему судопроизводства, а также опора на верхи мусульманской части населения осознавались как препятствие к развитию индуистской общины³. Поэтому на благодатную почву пала идея Раммохана Рая и Д. Хэйра об основании колледжа, в котором изучались бы не только восточные, но и европейские (в первую очередь — английский) языки и науки, где использовались бы передовые методики и программы. Просветительские начинания и ранее находили поддержку

¹ Цит. по: *Sen A. K. Raja Rammohun Roy: the Representative Man. Calcutta, 1967. P. 123.*

² *Ibid. P. 124.*

³ См.: *Рашковский Е. Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX веков. М., 1990. С. 143–144.

Раммохана; так, в 1818 г. он предложил Джастасу Кэри участок земли для строительства школы. Исследователи расходятся во мнении, кому изначально принадлежала идея Хинду (Индусского) колледжа — Д. Хэйру, Раммохану или они вместе стали инициаторами основания колледжа, а затем её поддержали Дароканатх Тагор и Уильям Адам.

Оставалось найти средства на основание и содержание колледжа и заручиться поддержкой властей Форта Уильяма, или по крайней мере, покровительством высших чиновников. Наибольшие симпатии Раммохана и Дэвида Хэйра вызывал Главный судья Верховного суда Калькутты сэр Эдвард Хайд Ист — человек широких и либеральных взглядов. Он с готовностью поддержал идею создания колледжа. 16 мая 1816 г. Э. Хайд Ист писал другу:

«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, создав 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»¹.

14 мая 1816 г. в доме Хайд Иста собрались представители индусской аристократии, чтобы обсудить вопросы основания колледжа. Раммохан на всякий случай не стал присутствовать на собрании: интуиция подсказывала ему, что это может загубить хорошую идею. И он оказался прав: всё могло сложиться иначе, но он уже издал свои переводы Упанишад и «Краткое изложение Веданты», вызвав гнев ортодоксов общины.

На собрание пришли пятьдесят богатых индусов. Хайд Ист упомянул имя Раммохана как одного из покровителей начинания и обещал

¹ Цит. по: *Singh I. Rammohun Roy. P. 126. Р. Ч. Маджумдар, однако, оспорил факт, что Раммохан Рай является основателем Хинду колледжа, считая это одним из мифов (Majumdar R.C. Glimpses of Bengal in the Nineteenth Century. Calcutta, 1960. P. 22). В приведённом письме речь, по его мнению, идёт не о Раммохане, которого Хайд Ист не знал, а о Бойддоннатхе Мукерджи. Однако эта идея о связи Раммохана с Хинду колледжем присутствует во всех книгах об индийской культуре. Раммохан, несомненно, великий энтузиаст английского образования, но он не является пионером в любом смысле этого слова, заключает Маджумдар (Ibid. P. 26–28).*

со своей стороны 50 тысяч рупий. Однако богатый и влиятельный брахман, учёный-санскритолог Радхаканто Деб заявил, что от Раммохана Рая нельзя принимать никаких пожертвований по подписке. Хозяин дома спросил, почему, на что Радхаканто Деб ответил: «Потому что он отделил себя от нас и нападает на нашу религию». — «Я не знаю, какова религия Раммохана, — сказал Хайд Ист, — но я надеюсь, что моя искренняя принадлежность к христианам относится к лучшему из моих качеств, и это не будет причиной для вашего отказа от моего подписного взноса в ваше начинание». Деб с готовностью ответил: «Нет, совсем нет; мы будем рады вашим деньгам; это абсолютно разные вещи: Раммохан Рай публично оскорбляет нас и пишет пасквилы против нашей религии»¹.

Радхаканто Деб (1784–1867) впервые проявил себя как «консервативный критик Раммохана» (Ш. Шоркар). Он был представителем части калькуттской элиты, которая повышала свой социальный статус благодаря ведению дел с европейцами. Его отец, Гопимохон Деб, дал сыну хорошее образование. Радхаканто владел арабским, фарси, урду, санскритом, бенгальским и английским языками. В 1803 г. он по совету друга начал работать в правительственном колледже Форта Уильяма, где по собственной инициативе начал составлять санскритский словарь. Со временем словарь превратился в санскритскую энциклопедию «Шабдакалпадрума» (1819–1851). В будущем заслуги Радхаканто Деба как учёного признала Российская Императорская академия наук, избравшая его в 1856 г. почётным членом, и британская королева Виктория, удостоившая его медали. По учебнику «Бонго шиккхо-гронтхо» (1821), написанному Радхаканто, студенты изучали бенгальскую грамматику; многие бенгальские и санскритские тексты готовились к изданию при его участии.

Семейство Дебов было консервативно в вопросах, касавшихся религии, и свои религиозные обязанности исполняло неуклонно и тщательно. Английская пресса даже писала о пышном праздновании Дурга-пуджи в доме Дебов, и, разумеется, её представители не числились среди членов Атмийя Сабхи. Неудивительно, что Радхаканто Деб оказался в первых рядах противников Раммохана и в момент основания Хинду колледжа привлек на свою сторону множество консервативно настроенных брахманов, выступивших не против идеи, а против Раммохана лично. Смелость и бескомпромиссность Раммохана, распространявшего идеи очищения индуизма от идолопоклонства, настолько вывели ортодоксов из равновесия,

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 126–127; также см.: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 103.

что они были готовы заблокировать идею, отвечающую их стремлениям, только ради того, чтобы досадить строптивому «еретику».

Дэвид Хэйр не ожидал такой нетерпимости. Он рассказал Раммохану о сложившейся на собрании ситуации, и его друг великодушно отказался принимать участие в основании и управлении новым колледжем, чтобы не загубить начинание. Он написал Хайд Исту, чтобы его имя было исключено из подписного листа. «Ортодоксальные индусские джентльмены» больше не протестовали. 21 мая был основан попечительский совет колледжа из восьми европейцев и двенадцати индусов-«туземцев» под председательством сэра Э. Хайд Иста. Биографы Раммохана по праву воздают должное его великодушию¹.

Интересно, что брахманов возмутило *открытое выступление* Раммохана против догматизма. В одной из бесед с Радхаканто Дебом Э. Хайд Ист любопытствовал, что заставляет состоятельных брахманов враждовать с Раммоханом. На это пандит Радхаканто ответил, что им не нравится такое *открытое* выступление против них, и что он сам предостерегал Раммохана от этого: «Если он находит в жизни своих соотечественников что-либо дурное, то должен прилагать усилия к тому, чтобы *частными советами и убеждением* исправить это» (курсив наш. — Т. С.)². Не нравилось брахманам и общение Раммохана с мусульманами, которые «постоянно окружают его, и, возможно, он разделяет с ними трапезу», — то есть полностью отделился от общины «собратьев-индусов»³.

Предположим, Раммохан послушался бы совета Радхаканто Деба. Попытка исправить что-то отдельными, частными усилиями, не предавая огласке общественные пороки и социальное зло, вряд ли была бы успешной. Более того, хотя история и не знает сослагательного наклонения, само имя Раммохана Рая не осталось бы в памяти потомков, как это случилось со многими прогрессивно мыслящими его сторонниками, предпочитавшими «умеренные действия». С другой стороны, яростное противодействие «консервативных критиков Раммохана» (Ш. Шоркар) по-своему стимулировало реформаторское движение и блестящие публицистические произведения Раммохана, вызывало к жизни всё новые и новые аргументы в поддержку прогрессивных изменений в жизни индийцев.

От участия в основании и руководстве Хинду колледжем отказался не только лидер, но и многие члены Атмийя Сабхи, чтобы не навредить. Впоследствии Раммохан всегда интересовался делами колледжа и желал

¹ Ibid. P. 70; Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 35.

² Цит. по: Singh I. Rammohun Roy. P. 127.

³ Ibid.

этому учебному заведению успеха. Главой Попечительского совета колледжа стал Гопимохан Деб (затем его сменил его сын Радхаканто). В число основателей колледжа вошли Дэвид Хэйр и Дароканатх Тагор — он был, пожалуй, единственным из Атмийя Сабхи, к которому ортодоксы не питали предубеждения: в его доме соблюдались обряды индуизма. От Дароканатха не только приняли сорок тысяч рупий, но и предоставили ему право присуждать и платить стипендию студентам, чтобы они могли обучаться бесплатно¹. Двоюродный брат Дароканатха Гопимохан Тагор также вложил в фонд Хинду колледжа десять тысяч рупий.

Хинду колледж был торжественно открыт 20 января 1817 г. Наряду с традиционными предметами санскритского цикла в нём преподавали европейские научные дисциплины, и он стал в Бенгалии ядром высшего образования на английском языке. Позже Хинду колледж был преобразован в Колледж Бенгальского президентства, который стал ядром будущего Калькуттского университета (1857). Несмотря на то что участие Раммохана в становлении учебного заведения было пресечено в самом начале, в культуротворческом смысле Хинду колледж — это воплощение идеи Раммохана о европейском образовании для индийцев. В основании колледжа присутствовал дух Раммохановой работы в области просвещения.

V

Против Раммохана ополчились не только основатели Хинду колледжа. В газете «Мадрасский курьер» 26 декабря 1816 г. появилось пространное письмо от декана английского факультета Мадрасского правительственного колледжа Форта Сен-Джорджа Шанкары Шастри. Автор критиковал переводы Раммохана и самозабвенно защищал поклонение индусским божествам. Отклик на деятельность Раммохана из Южной Индии, которую И. Сингх назвал «классической колыбелью индусского консерватизма», показателен сам по себе: он подтверждает общендийский характер и значение трудов реформатора уже с первых лет его пребывания в Калькутте. Письмо Шанкары Шастри было ответом на редакционный обзор переводов упанишад и положительную оценку его усилий «по улучшению жизни соотечественников». Конечно, Шастри возражал против того, чтобы называть Раммохана «первооткрывателем и реформатором», «когда даже великого Шанкару так не называли»².

¹ *Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 41.*

² Цит. по.: *Roy R. The English Works. Vol. I. P. 90.*

Шастри, признавая учение о недвойственной природе Бога (адвайта-веданту) как убеждение основной массы «индусской нации», пытался доказать отсутствие реального противоречия между верой в доктрину адвайты и поклонением множеству атрибутов, в которых божество являет свою силу и славу. Поэтому священные тексты не запрещают обряды, ритуалы и церемонии, связанные с поклонением воплощённым богам. Множество богов служат посредствующим звеном между верующим и Верховным Богом. Если же отвергнуть поклонение атрибутам, то, по мнению Шастри, невозможно будет донести истину до понимания необразованного человека, который вряд ли способен понять Бога всеобъемлющего и незримого. Это может даже привести людей к неверным представлениям, вплоть до атеизма. Критик утверждал, что Раммохан неспособен выдвинуть ценные и убедительные возражения против поклонения множеству богов, которое является интегральной частью ритуализма индусов.

Вскоре Раммохан переиздал письмо Шастри, снабдив его виртуозным комментарием «В защиту индусского теизма». В ответ на обвинения Шастри в отсутствии уважения к священным текстам, которое выразилось в переводе их на «народные языки», Раммохан иронически сокрушается о том, что учёный брахман пишет свои полемические заметки на иностранном (английском! — Т. С.) языке, тогда как во всём Индостане укоренился обычай вести дискуссии по теологическим вопросам на санскрите¹. Поэтому Раммохан предположил, что письмо принадлежит перу английского джентльмена, пытающегося защитить индусское идолопоклонство.

Предположение Раммохана, по мнению И. Сингха, имело серьёзные основания. Возможно, и даже вероятно, что автором письма был не кто иной, как Эллис, член Мадраасского Литературного общества, претендовавший на звание ориенталиста и знатока индийской культуры. Уязвлённый предположением Раммохана о том, что он не изучал ведантистской литературы в оригинале, Эллис выдвинул против мыслителя фантастическое обвинение в подлоге и плагиате — в документе, прочитанном от имени Эллиса в Азиатском обществе Калькутты 6 августа 1817 г.²

Эллис заявил, что труды Раммохана похожи на французскую «Яджурведу», изданную в 1778 г. в Париже, которую позже признали фальшивкой, составленной католическими миссионерами Масулипатама, чтобы обосновать единство Бога. Эллис даже представил некий «анализ» настоящих Вед и «псевдо-Веды», чтобы доказать, что последняя пытается

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 89.

² Singh I. Rammohun Roy. P. 142.

разрушить существующую веру индусов¹. Однако его попытки дискредитировать Раммохана, а заодно и католическую миссию в Мадурани были тщетны. «Калькуттский ежемесячный журнал» даже выступил в поддержку Раммохана, — тем более что в своей «Защите индуистского теизма» он объяснял, что не является ни первооткрывателем, ни реформатором, ни инноватором, а просто напоминает о подлинной сути индуизма. Так, во Введении Раммохан писал:

«Ни в одном из моих сочинений, ни в одной из устных дискуссий я никогда даже не претендовал на то, чтобы реформировать или открыть доктрины единства Бога, как и на то, чтобы присвоить себе имя реформатора, или первооткрывателя, побуждаемый в каждом опубликованном труде настаивать на том, что доктрины единства Бога есть настоящий индуизм, что так эта религия понималась нашими предками, и что, как таковая, она известна в настоящее время многим учёным-брахманам»².

Все положения, выдвинутые Шастри, Раммохан последовательно опроверг, цитируя Законы Ману и Яджнавалкьи, ссылаясь на Шанкарачарью и собственные переводы веданты и введения к Упанишадям. Наряду с прежними положениями у Раммохана появляются новые, углубляющие его понимание аспектов религиозной веры.

По убеждению Раммохана, священные тексты можно переводить на «народные языки», не опасаясь, как Шастри, что вера будет поколеблена. Иначе основания веры потрясали бы любые сообщения о событиях иностранной истории или информация о догматах иных религий. К тому же по всей Индии учителя санскрита обучают начинающих Ведам, пуранам и прочим шастрам, объясняя их на «народных языках», особенно когда речь идёт об аллегорических фрагментах, касающихся поклонения идолам и множеству богов³.

Раммохан согласился с Шастри в том, что достижение совершенного знания о Боге трудно или даже невозможно. Однако «узнавать о существовании Всемогущего Бога в его творениях... не является столь трудным для ума человека, обладающего здравым смыслом и не опутанного пред-рассудками»⁴.

Намного труднее познать Бога через *рукотворные* образы, *созданные* человеком, поэтому странно убеждение идолопоклонников, что идо-лы с помощью церемоний превращаются в *создателей* Вселенной. Каж-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 143–144.

² Roy R. The English Works. Vol. I. P. 90.

³ Ibid. P. 92–93.

⁴ Ibid. P. 93.

дого идола, каждый образ индусы считают Всемогущим Богом, и даже не знают о представлениях Шастри о том, что каждый божок — это «атрибут» Всевышнего.

Самой уязвимой для критики Раммохана оказалась мысль Шастри, что Веды предписывают **человеческому роду** поклоняться различным представленным атрибутам Бога.

«...Такого рода богослужение предписано шастрами лишь тем, кто не способен возвысить свой разум до постижения незримого Всевышнего. ...Позвольте в связи с этим спросить, как же каждый мусульманин в Турции и Аравии, — от самого высокопоставленного до самого бедного, — каждый христианин-протестант, по крайней мере в Европе, и множество последователей Кабира и Нанака поклоняются Богу без всякой помощи освящённых объектов? Если так, то как же можно утверждать, что род человеческий не способен почитать Всевышнего без этой ребяческой практики использования зримых атрибутов?»¹

Индусское идолопоклонство, по убеждению Раммохана, разрушает все моральные принципы в обществе. В «Защите индусского теизма» он критикует культы Кришны и Кали как наиболее аморальные. Истории о бесчисленных любовных похождениях Кришны, совершённых им убийствах, воровстве и распутстве, человеческие жертвоприношения во имя Богини Кали, пьянство и оргии с пением непристойных песен — всё это Раммохан не приемлет; это не может быть ни религией, ни тем более служением Единому Богу.

Чёткая логика позволяет Раммохану защищать индусский теизм от индусского идолопоклонства, то есть религиозно-философские основания своей религии от многолетней «шелухи» ритуализма и укоренившихся в «народном индуизме» наслоений. Его труд заведомо недоступен народу, продолжающему находиться в тисках социально-религиозного гнёта и невежества; однако публикации Раммохана становятся известны всем образованным бенгальцам и жителям других областей Индии. Его труды уже вызвали размышления, споры и яростные нападки, но именно этими спорами и движениями мысли отмечено начало Бенгальского Возрождения.

Спустя несколько месяцев главный пандит колледжа Форт Уильяма Мриттунджой Бидделонкор (Видьяланкар) опубликовал трактат «Беданточондрика», вскоре переведённый на английский язык под названием «Апология существующей системы богослужения». «Беданточондрика» в переводе означает «Лунный свет Веданты». Но, как саркастически отметил Икбал Сингх, «этот лунный свет был задуман как мольба о темноте, и имел

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 96.

целью дискредитировать Раммохана и его идеи»¹. Сам стиль был оскорбителен и открыто высмеивал автора «Краткого изложения Веданты».

Сначала Раммохан ответил бенгальским трактатом «Беседы с Бхаттачарьей» («Бхоттачариер Шахит Бичар»). Затем, когда вышел английский вариант «Апологии», опубликовал ответ на английском «Вторичная защита монотеистической системы Вед: ответ на “Апологию современного состояния индуcского богослужения”».

Отповедь учёному брахману Бидделонкору Раммохан начал с заявления, что его образование и его вера не позволяют отвечать в таком же оскорбительном и сатирическом тоне; он будет излагать свои воззрения спокойно². Момент очень знаменательный: впереди у Раммохана будет немало словесных баталий, но никогда он не будет опускаться до оскорблений и грубых выпадов в отношении своих оппонентов (чего нельзя сказать о последних). В его полемических трудах никогда не было ни злости, ни грубости — только ирония и побуждение к размышлению. С противниками Раммохан разговаривает, словно мудрый учитель с недостаточно прилежными и не в меру эмоциональными учениками — спокойно и убедительно.

Бидделонкор, по мнению Раммохана, совершенно необоснованно смешивает в индуизме монотеизм с политеизмом и всё это считает ведантой. В этом скрыта опасность: у европейцев и местного населения, не знакомого с истинными понятиями Веданты, возникнет неблагоприятное мнение об этой теологической системе, которая утверждает универсальность и единство Всевышнего и запрещает презрительно относиться к любым созданиям³.

Полемический трактат «Вторичная защита монотеистической системы Вед» с большим объёмом доказательств развивает и уточняет идеи Раммохана, представленные в «Кратком изложении веданты», переводах Упанишад и «Защите индуcского теизма». Однако в этом последовательном развенчании положений Бидделонкора появляются новые важнейшие идеи, которые Раммохан впоследствии будет развивать в теории и проводить в жизнь.

Раммохан отвергает как абсурдное утверждение Бидделонкора о том, что поклонение образу или божеству — не более аморальное деяние, чем вера во Всевышнего Бога. Для Раммохана нет ничего важнее морально-нравственной стороны веры. Очевидно, что для его оппонента моральное

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 145.

² Roy R. The English Works. Vol. I. P. 105.

³ Ibid.

деяние — это не действие в соответствии с ценностями морали, как для христиан, а следование ритуалам и обрядам. В этом случае моральным действием можно признать и обряд самосожжения вдов, и самоубийства паломников — то есть всё, что противоречит этическому представлению о Всевышнем. Раммохан убеждает оппонента:

«Идолопоклонство, которому следуют наши соотечественники, ...не только в целом отвергается шастрами, но и должно рассматриваться с точки зрения здравого смысла как великий ужас, поскольку прямо ведёт к *безнравственности и разрушительно для общественного благосостояния* (курсив наш. — Т. С.). Каждый индус, приверженный этому абсурдному богослужению, создаёт для этой цели пару идолов в виде мужчины или женщины, иной раз непристойных к виду, которые представляют его любимых богов; его с детства приучали взирать на них и повторять о них истории, ...хотя действия, приписываемые им, являются только бесконечной чередой распутств, чувственности, лжи, неблагодарности, клятвопреступлений и предательства друзей. Вряд ли может быть другое мнение относительно морального состояния человека, относящегося с чувством почтения к таким существам»¹.

Эти боги придуманы и созданы людьми, и их никоим образом нельзя рассматривать как объект почитания Всевышнего Бога. Человека, который знает о превосходстве Бога над всеми созданиями, обладает здравым смыслом и чистой душой, не испорченной суевериями, по мнению Раммохана, никак не убеждают столь постыдные формы идолопоклонства. Ему неприятно даже смотреть на них.

Истинная религия, согласно Раммохану, не проявляется во внешних действиях и обрядах, как не проявляется в различных формах гостеприимства истинное уважение к другу. Если Бога невозможно представить себе, то это не значит, что невозможно поклонение Ему: разум созерцает его могущество, человек испытывает благодарность Богу за своё существование, возможность чувствовать и пребывать в благополучии².

Бидделонкор советовал Раммохану избавиться от нелёгких чувств, которые он испытывает в отношении поклонения идолам, и заняться другими делами. Но Раммохан не может последовать «дружескому совету» по трём причинам: из-за естественного сочувствия к страданиям и несчастьям соотечественников, из-за своей принадлежности к брахманам, — он не может остаться равнодушным к тому состоянию, в которое они сами себя ввергли, презрев священные авторитеты и поощряя идолопоклонство соотечественников, а также из-за осознания своего долга в отношении соотечественников — «сделать всё, что в моих силах,

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 112.

² Ibid. P. 119, 123.

чтобы избавить их от обмана и рабства и содействовать их утешению и счастью»¹.

Во «Вторичной защите» Раммохан впервые декларирует сострадание как основополагающий принцип человеколюбия, как руководство к действию в направлении совершенствования отношений человека к человеку, общества к человеку и человека к миру. Сострадание, этика в отношениях между людьми должны возникнуть на основе *пересмотра отношения человека к Богу* — верить в незримого единого Всемогущего Бога и соотносить с Его величием и любовью к человеку все свои поступки. Такое отношение к Богу намного выше бессмысленного обожания зримых, созданных человеком божеств и следования бесконечным ограничениям, которые диктуют брахманы и законодатели.

Сострадание вызывается в человеке зрелищем социальных зол в индуистской общине: принудительные самосожжения вдов на погребальных кострах мужей, продажа девочек при заключении брака, многожёнство брахманов высоких каст (кулинизм), необоснованное почитание брахманов Раммохан рассматривает через призму отступления брахманов от высокого учения Веданты и забвения заповедей священных книг. Брахманская варна, поддерживающая идолопоклонство во имя собственного благополучия и обогащения, — главный виновник «упадка образования и добродетели, который... наблюдается в настоящее время»².

Брахман против брахманов — практически в одиночку, вооружённый только блестящим знанием санскритской литературы, убежденностью в своей правоте и чувством сострадания к людям — таким предстаёт Раммохан в первых трудах калькуттского периода. Но он сражался не только против ортодоксии, но и против определённых кругов в администрации Ост-Индской компании. И. Сингх отмечает, что индуистская ортодоксия не действовала против Раммохана только по собственной инициативе; её поддержала влиятельная структура в административной иерархии Компании — не только моральным одобрением, но и небольшими уступками в налогообложении. Биограф характеризует силы, выступившие против Раммохана и его идей, как «альянс религиозной и политической реакции», существовавший не только в период британского правления в Индии, но и после него³. Специалист по истории индийской философии В. С. Костюченко с полным основанием писал, что одним из важнейших принципов британской колониальной политики, тесно связанным с принципом

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 116.

² Ibid. P. 121.

³ Singh I. Rammohun Roy. P. 146.

«разделяй и властвуй», была «сознательная опора на ретроградные силы индийского общества от блистательных махараджей до невежественных и суеверных священнослужителей-брахманов»¹.

Литературная дискуссия с Бидделонкором не стала последней. Высшая точка теологических споров начального периода деятельности Раммохана в Калькутте — диспут с мадрасским брахманом Субраманией Шастри. Диспут произошёл в начале декабря 1816 г. в доме Бихарилала Чаубе и привлёк внимание различных общественных групп Бенгалии. Шастри сам вызвал Раммохана на состязание, и тот с готовностью согласился.

Предметом диспута стал вопрос, является ли обязательным для обретения знания о Брахмане постоянное изучение священных текстов и строгое согласие с установленной практикой ритуалов и церемоний, предписанных индусской *варнашрама дхармой* (правилами жизни для представителей разных варн). Субрамания Шастри доказывал, что «для человека, не знакомого с Ведами, ни временные небесные наслаждения, ни вечное блаженство недостижимо», что «только тот, кто изучает Веды, имеет право стремиться к знанию о Боге» и что «люди должны исполнять без изъятия все ритуалы и обязанности, предписанные ведами и смрити, прежде чем они приобретут достаточное знание о Боге»².

Не отрицая известную полезность изучения текстов как формы духовной дисциплины, Раммохан отвёл им второе место в череде добродетелей, ведущих к высшему блаженству. Он привёл множество исторических примеров и цитат из священных текстов о том, как мужчины и женщины, стоявшие вне кастовой системы, а значит, вне требований *варнашрама дхармы*, и не знавшие Вед, познали Бога и обрели высшее блаженство.

Дискуссия длилась целый день и окончилась победой Раммохана, который, в отличие от оппонента, не поддавался эмоциям, был уверен в себе и рационально обосновывал все свои утверждения. Шастри держался за жёсткие нормативы, и сочувствие ортодоксальной аудитории во главе с Радхаканто Дебом ему не помогло. Он часто терялся и не находил аргументов для опровержения логических доводов Раммохана. В результате у слушателей, которые придерживались более либеральных взглядов, появился искренний интерес к идеям Раммохана. Исследователи, начиная с Макса Мюллера, отмечали известную «избирательность» в доводах и санскритской эрудиции Раммохана, не умаляя его заслуг: он уделял внимание в первую очередь тем положениям, которые обосновывали его реформаторские идеи, что неизбежно приводило к «склонности недооценивать

¹ Костюченко В.С. Вивекананда. М., 1977. С. 16.

² Цит. по.: Roy R. The English Works. Vol. I. P. 129.

важность большей части этой литературы, которая не подходила к его идеям»¹. Хорошо известно, как обширен, многозначен и противоречив комплекс санскритской литературы; благодаря этому все мыслители и реформаторы на протяжении веков имели все возможности находить в нём подтверждение своим идеям. Не был исключением из этого ряда и Раммохан. Так или иначе, стройность его логики и аргументов принесли ему победу в диспуте.

Позже, в 1820 г., Раммохан издал краткое изложение сути дискуссии с Шастри — «Оправдание стремления к Высшему блаженству вне зависимости от брахманских обязанностей» на четырёх языках — санскрите, бенгали, хинди и английском. Допуская, что людям следует соблюдать своим религиозные обязанности, предписанные каждой варне в соответствии с религиозными правилами, Раммохан категорически не согласен с оппонентом в том, что соблюдение этих обязанностей и ритуалов — обязательный путь к обретению божественного знания. В Упанишадах упомянуто множество людей, стоявших вне кастовой системы и не имевших возможности изучать Веда, но обладающих знанием о Боге, — Райква, Гарги Вачакнави, Майтрейи, Сулабха, Бидур и другие. Они не соблюдали ритуалы, жили вдали от общества, как, например, Самварта и прочие. По мнению Раммохана, которое он подтверждает ссылкой на Шанкарачарью и Вьясу (Бадараяну), представители всех каст, а не только брахманы имеют возможность обрести вечное блаженство. Священная традиция допускает и утверждает, что вечное блаженство и спасение доступны любому, кто изучает, например, Бхагавадгиту или шастры и т. д.

«Если духовная часть Вед может облегчить людям обретение спасения посредством разъяснения им истинного и вечного существования Бога и неистинного и бренного бытия Вселенной, и побуждения их к тому, чтобы слышать и постоянно размышлять над этими доктринами, то вполне согласуется с разумом признание того, что смрити, и агамы, и прочие труды, сообщающие о тех же самых учениях, предоставляют средства обретения Вечного Блаженства»².

В «Оправдании» в сжатом виде присутствовали две важные идеи, которые Раммохану предстояло развивать в будущих дискуссиях. Первая — убеждение в *равной доступности* знания о Боге *всем людям* независимо от касты — не просто опровержение особого положения брахманов в социальной системе, но выступление *против кастовой системы*. Вторая идея «Оправдания» — тонкий намёк на равенство всех религий как путей к обретению Бога: не обязательно изучать одни лишь Веда, чтобы найти в

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 138.

² Roy R. The English Works. Vol. I. P. 131.

них доктрины единства Бога. Критика претензии брахманов на обладание абсолютной истиной позволяет Раммохану сказать о возможности и праве каждого человека самостоятельно искать истину без посредничества ортодоксального священства.

Печатные труды Раммохана были утверждением результатов его личных размышлений и многочисленных бесед, учёных диспутов, которые он вёл с друзьями, учениками и противниками своих взглядов. Благодаря Джону Дигби в 1817 г. в Лондоне были изданы «Краткое изложение Веданты» и «Кена-упанишада» с предисловием Дигби. В предисловии автор привел письмо Раммохана, в котором примечателен следующий фрагмент:

«Теперь я с величайшим удовольствием сообщаю Вам, что некоторые из моих соотечественников поднялись выше своих предубеждений; многие склонны к поиску истины, и многие из числа тех, кто расходился со мной во мнениях, теперь соглашаются со мной»¹.

Раммохан трудился около двух с небольшим лет, но первые признаки его успеха были уже хорошо видны ему самому. Он был безоговорочным лидером прогрессивно настроенных бенгальцев. В одном из писем (2 февраля 1824 г.) Раммохан отмечал, что в Калькутте «местное население более сведуще в английском языке и постоянно общается с Европейскими Джентльменами», а местное население Бенгалии стремится «следовать примеру состоятельных туземцев Калькутты»². В беседе с миссионером Александром Даффом Раммохан сказал: «Я начинаю думать, что нечто похожее на Европейский Ренессанс может иметь место здесь, в Индии»³. В этом начале ренессансных процессов в Бенгалии сам Раммохан играл роль «творца эпохи» (Ш. Шоркар).

В то же время события частной жизни доставляли Раммохану немало хлопот, хотя он никогда не допускал, чтобы его личные трудности мешали его общественной деятельности. В июне 1817 г. его племянник Гобиндопрошад Рай затеял процесс против Раммохана, намереваясь лишить его доли в отцовском наследстве и — по возможности — имущества, приобретённого им собственными стараниями. Действия Гобиндопрошада поощряла Тарини Деви, ссужая ему необходимые средства⁴. Биографы Раммохана, опираясь на свидетельства современников — д-ра Л. Карпентера

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 72.*

² *Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 885.*

³ Цит. по: *Reflections on the Bengal Renaissance / Ed. by D. Kopf and S. Joarder. Rajshahi, 1977. P. 4.*

⁴ См.: *Singh I. Rammohun Roy. P. 173–186.*

и У. Адама, — подчёркивают религиозную подоплёку действий Тарини Деви и Гобиндопрошада. В жалобе племянника действительно есть попытка доказать «отступничество» Раммохана от веры предков — достаточное основание для лишения его имущества, тем более — доли в наследстве отца. Со своей стороны Раммохан строил защиту на процессе, расценивая иск как попытку лишить его приобретённой собственности и нанести ущерб его интересам из-за его религиозного нонконформизма¹.

Процесс длился два с половиной года; Раммохан уверенно отстаивал свои интересы с помощью европейских адвокатов. В конце концов суд вынес окончательное решение, что имущество Раммохана не подлежит отчуждению, и требования Гобиндопрошада не удовлетворил. Племянник принёс дяде извинения, ссылаясь на то, что его «подстрекали» к процессу «другие люди», и что Раммохан для него «как отец»². Великодушный Раммохан не только простил Гобиндопрошада, но и помог ему устроиться на службу в одну из калькуттских административных структур (при поручительстве Дароканатха Тагора).

Тарини Деви оказалась проигравшей стороной, так как, направляя процесс, она рисковала всем, что имела. Мать и сын, оба обладавшие сильными характерами, никак не могли примириться. И. Сингх сообщает о целом вопроснике, который Раммохан составил на случай, если Тарини Деви явится в суд в качестве свидетеля; все вопросы касались отношения матери к религиозным взглядам сына и связи их с иском, что говорит о том, что сын уже не верил в возможность примирения³. Тарини Деви стоически восприняла своё поражение и в 1820 г., оставив всем мирские дела, отправилась в знаменитый храм Джаганнатха в г. Пури (Орисса), где прожила последние два года жизни.

Д-р Л. Карпентер заявляет, что перед уходом Тарини Деви помирилась с сыном, даже признала свои ошибки — приверженность суевериям и ритуалам идолопоклонства и заявила о согласии с идеей Единого Бога. С одной стороны, вполне естественно для человека, оставляющего мирские заботы, прощать окружающих за обиды и непонимание, тем более — собственных детей. С другой, как пишет И. Сингх, это мало согласуется с непримиримым и волевым характером Тарини Деви⁴. Исключать вероятность примирения Раммохана с матерью, на наш взгляд, нельзя: его тонко чувствующая душа, скрытая за внешней сдержанностью и волей,

¹ *Singh I. Rammohun Roy. P. 176.*

² *Ibid. P. 178.*

³ *Ibid. P. 181–182.*

⁴ *Ibid. P. 184.*

страдала от раскаяния и чувства вины. Несмотря на все превратности судьбы, Раммохан испытывал глубокие чувства к своей матери, о которой, по свидетельству Л. Карпентера, всегда говорил с тёплым чувством и «блестящими глазами».

С полным основанием можно утверждать, что Тарини Деви оказала большое воздействие на формирование реформаторских идей Раммохана. С детства он видел, что женщина может быть не только эмоциональной и покорной, преданной мужу и семье, но и сильной, инициативной, деятельной. В Упанишадах Раммохан нашёл истории о женщинах, наравне с мужчинами ищущих знание о Боге, и, возможно, их воля к познанию напоминала ему волевою мать. Он видел, какой *способна быть* женщина, и одновременно — в каком подчинённом, угнетённом состоянии находятся женщины в индусской общине. Многожёнство, пожизненное вдовство, убийство новорождённых девочек, продажа дочерей и — венец религиозного фанатизма — *сати*, обычай самосожжения вдов. Борьба за права женщин стала важнейшей частью социального реформаторства Раммохана, а борьба за отмену сати — символом его трудов в этой сфере.

Глава IV

ВЫЗОВЫ ОРТОДОКСАМ

Противник, вскрывающий ваши ошибки, гораздо полезнее друга, скрывающего их.

Леонардо да Винчи

Где женщины почитаются, там боги радуются, но где они не почитаются, там все ритуальные действия бесплодны.

Та семья, где женщины-члены семьи печалются, быстро погибает, но та, где они не печалются, всегда процветает.

Законы Ману, III, 56–57

...В любом случае следует почитать чужую веру.

Поступая так, человек способствует успеху своей веры и оказывает поддержку чужой.

Поступая иначе, он подрывает корни своей веры и вредит чужой.

*Ашока. Большой наскальный эдикт
(Гирнар, № 12)*

I

29 марта 1818 г. в «Индиан Газетт» за подписью Харихаранондо Тиртхасвами появилось письмо, в котором осуждался обычай самосожжения вдов на погребальных кострах их мужей (*сати*).

«...Практика сожжения вдов продолжается до сих пор в форме, которая объявлена незаконной и жестокой... Я чувствую удивление и сожаление, что европейские джентльмены, хвастающие своей скромностью и моральностью своей религии, в равной мере вежливы и любезны не только с уважаемыми людьми, но и с теми лицами, которые спокойны, хотя виновны в убийстве»¹.

Письмо было открытым вызовом брахманам-ортодоксам, которые пришли в ярость и немедленно заподозрили Раммохана в причастности к этой публикации. И они были правы: Свами Харихаранондо действительно был горячим сторонником идеи о запрещении сати, но он не знал английского языка. Исследователи полагают, что письмо, опубликованное в «Индиан Газетт», было написано Раммоханом²; мы же сделаем допущение, что Рам-

¹ Цит. по: *Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy*. P. 50.

² См.: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy (Supplementary Notes to Chapter III by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli)*. P. 101.

мохан перевёл его на английский язык с оригинала, поскольку его друг был образованным человеком, автором учёных комментариев к «Махавирвана-тантре» и «Куларнава-тантре».

Так Раммохан начал свой «крестовый поход против сати» (С. Д. Коллет). Против реформатора ополчилась вся ортодоксальная брахманская часть индусской общины во главе с Радхаканто Дебом (1784–1867). Молодой учёный-санскритолог, сторонник развития образования в Индии, он активно содействовал реформированию начальной школы как секретарь Калькуттского школьного общества и как член Калькуттского общества школьных книг, основанного Д. Хэйром в 1818 г. Однако профессор А. Ф. Салахутдин Ахмед справедливо отмечает, что «религиозные и социальные воззрения Радхаканто настолько отличались от его энтузиазма в деле образования, что современники характеризовали его как “анахронизм”¹. Во всех вопросах, касавшихся брахманской интерпретации индуизма, Радхаканто Деб действовал как классический реакционер и традиционалист.

Все вместе взятые теологические дискуссии, переводы и трактаты Раммохана не вызвали такой масштабной и свирепой реакции, как это произошло с проблемой отмены сати. Для ортодоксального брахманства сати было неким священным символом, под который подводили очень широкий спектр представлений — от верности традициям, самоуважения и принадлежности к своей религии до верности ритуальной чистоте и высокой культуре санскритской образованности. Сати оказалось — с подачи брахманов — неотъемлемой частью социального порядка, который они предлагали британцам как «вечный и неизменный». Перед лицом вторжения западной культуры и образования в жизнь общины высококастовые индусы ухватились за сати, чтобы отстаивать свой традиционный статус.

Обычай предания смерти вдовы на погребальной церемонии был известен многим традиционным древним обществам, поэтому Индия не была неким исключением из правил. Социологи объясняют этот обычай представлениями о статусе женщины как «имуществе» мужчины, представлениями о жизни после смерти и т. д. Можно увидеть в этом и гендерный аспект: патриархальное общество закрепляет подчинённое положение женщин, санкционируя его религиозными обычаями.

Слово «сати» происходит от санскритского корня «сат» — истина, сущее. Сати — это имя супруги бога Шивы, которая не вынесла оскорбления, нанесённого мужу её отцом мудрецом Дакшей. Шива не был приглашён

¹ Ahmed Salahuddin A. F. Rammohun Roy and His Contemporaries // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 98.

в дом тестя на великое жертвоприношение, и преданная жена сожгла себя на жертвенном костре в знак протеста против бесчестия мужа. Преданность супругу как богу была главнейшим предписанием индуизма для индийской женщины с древнейших времён. Смерть супруга, согласно доктрине кармы (воздаяния), рассматривалась как следствие грехов, совершённых женой в прошлых рождениях. Поэтому обычай сати стал с древнейших времён способом избавления от участи всеми презираемой вдовы. Однако ведический ритуал не санкционировал сати; вдова имела право вторичного замужества при соответствующих условиях.

С древнейших времён обычай сати в различных областях Индии и в разных сословиях общества практиковался более или менее широко. Легенды воздают хвалы женщинам, сгоревшим на погребальных кострах. Община превращалась в непримиримую фанатичную силу, толкавшую женщин на совершение ритуального самоубийства, и сати превращалось в некий спектакль, претендующий на высокий пафос. Однако всеобщей традицией сати не было, хотя распространение его было значительно. В начале 40-х гг. XX в. после отмены сати британскими властями русский путешественник А. Д. Салтыков писал, что «во всей остальной Индии, не принадлежащей англичанам, варварский обычай сжигания существует в полной силе. Многие полагают, что вдовы восходят на костёр под влиянием опиума, которым поддерживается их слабеющее мужество»¹.

Невежество и неграмотность основной массы населения были идеальной средой для роста влияния ортодоксально настроенных брахманов. Никто не осмеливался игнорировать священнослужителей, обладающих, по их собственным словам, божественной истиной. Брахманское священство всячески расхваливало гибельное положение вдов, но намного больше сил тратило на поддержание обычая сати. Брахманы сочиняли бесчисленные мифы о том, что грехи вдовы падут на головы членов её семьи. Беззащитная и необразованная, убитая горем вдова не смела противоречить «высокочитимым брахманам». Ни в одной из прочих религиозных общин Индии не было представления о том, что вдова является рабом или вещью, которая бросает тень на всё, с чем соприкасается, и которую лучше уничтожить. Статус женщины в индусской общине был низок, хотя её статус в семье повышался, если она производила на свет сыновей. Статус индусской вдовы был низок стократ: она была символом несчастья и дурного предзнаменования. Ей не позволялось носить украшения и сари — вместо этого она носила траурное белое дхоти и выглядела как бесполое существо. Вдове предписывалось брить голову наголо, постить-

¹ Салтыков А. Д. Письма об Индии. М., 1985. С. 60.

ся, питаться чуть ли не объедками и занимать в доме, где она живёт, положение рабыни. Её не допускали на различные «благоприятные» церемонии, особенно на свадьбы. «Смертный приговор, — пишет Джамуна Наг о сати, — вероятно, избирался некоторыми женщинами потому, что альтернатива была гораздо хуже»¹.

Сати и пожизненное вдовство, бесправие женщин были оборотной стороной невежества, неграмотности и фанатической религиозности. Однако была в обычае и экономическая подоплёка. Современный исследователь Ашис Нанди указывает на конкретные экономические причины сати — в районах, подверженных голоду, сати было примитивным средством контроля за численностью населения, так как ограничивало число женщин, способных иметь детей². Особенно распространён был обычай сати в Бенгалии и прилегающих к ней областях. Со времён завоевания Бенгалии взлёт числа сати не в последнюю очередь объясняется голодом, наступившим в результате колониального грабежа. Другой причиной было стремление контролировать наследование вдовами имущества своих мужей. Сати, помимо прочего, превращалось в средство восстановления своего кастового статуса и чести семьи для индусов высоких варн и в средство повысить свою касту для выходцев из низких каст³ (так называемая санскритизация).

Буддисты и джайнисты, а в Средние века и сикхи, пытались развенчать и даже запретить ритуал, иногда успешно. Мусульманские правители Индии стремились по мере возможности ограничивать практику сати; падишах Акбар даже сделал попытку отменить обычай. Но абсолютный запрет на сати введён не был из опасения вызвать волнение индусских подданных.

Ужасное впечатление сати производило на европейцев, однако официальные власти колоний, в том числе британских, предпочитали занимать позицию невмешательства в дела индусской общины: их интересовала главным образом выгода для метрополии и обогащение. Отдельные лица из британских чиновников, руководствуясь гуманными мотивами, препятствовали осуществлению сати. Так, в год рождения Раммохана, в 1772 г., некий капитан Томин в Трипетти (Южная Индия) увёл обречённую на сожжение вдову в безопасное место, чем навлёк на себя страшное возмущение толпы, собравшейся поглазеть на зрелище⁴. В 1789 г.

¹ Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 48.

² Nandy A. Sati: A Nineteenth Century Tale // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 171.

³ Ibid. P. 172–173.

⁴ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 79.

коллектор г. Шахабада М. Х. Брук отказался разрешить осуществление сати во вверенном ему округе, о чём сообщил маркизу Корнуоллису. Корнуоллис одобрил его отказ, но извещил Брука, что правительство «не считает возможным уполномочить Вас предотвратить совершение этого действия принудительными мерами или любым использованием вверенной Вам официальной власти, так как публичное запрещение церемонии, *освященной догматами религии индусов*, соблюдение которой *никогда не ограничивалось правящей властью*, вызовет... скорее всего усиление, а не ослабление их благоговения перед этим обрядом» (курсив везде наш. — Т. С.)¹.

Прикрываясь почтением к религии местного населения, главный британский чиновник не пожелал санкционировать запрет сати. Причины объяснить просто: колониальные власти находили опору в консервативных слоях имущей верхушки индийского общества. Вопреки расхожему клише о том, что европейцы несли индийцам «цивилизацию», христианство вместо «язычества», просвещение и прочие блага, отметим, что действиями колониальных властей руководил прежде всего расчёт, поиск экономической выгоды, — соответственно все реформы затрагивали только те области, где лежали их экономические и политические интересы. Нисколько не умаляя роли британского Раджа в распространении достижений европейской цивилизации, культуры, науки и образования в Индии, поставим вопрос: если бы не действия Раммохана и его сподвижников, был бы запрещен обычай сати так рано — в 1829 г., и был бы он запрещён вообще? Очевидно, что ссориться с ортодоксальным брахманством британцы не собирались. Они стремились соблюдать некий баланс между реальным содержанием своих действий и провозглашаемым образом британской власти как силы, несущей защиту имущим слоям, охраняющей традиции и религии Индии.

Однако число сторонников отмены сати среди англичан увеличивалось. Учёный и миссионер Уильям Кэри, потрясённый зрелищем сати, первым предложил продуманный план запрета обычая: 1) готовить статистические отчёты о сожжениях вдов, чтобы выяснить число невинных женщин, убиваемых ежегодно; 2) представить живое описание ужасной сцены сожжения вдовы, обращаясь таким образом к человеческим чувствам правительственных чиновников; 3) найти поддержку (с помощью индусских пандитов), чтобы убедиться в том, есть ли в шастрах поощрение этой жестокой практики; 4) формировать общественное мнение посредст-

¹ Цит по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 79–80.

вом организации дебатов по этому вопросу так, чтобы и в европейском, и в индийском обществе могло развернуться народное движение (против сати. — Т. С.)¹. С 1802 г. У. Кэри по просьбе вице-президента Совета Ост-Индской Компании начал изучение практики сати в Бенгалии и выяснил, что в большинстве случаев сати совершали совсем юные вдовы, а в низких кастах случаи сати редки из-за того, что у них нет большого имущества. У Кэри настоятельно рекомендовал лорду Уэллсли запретить сати. Реакция на это индусов высших каст была закономерной: миссионеры не должны вмешиваться во внутренние дела индусской общины. Однако изучение проблемы сати в Бенгалии миссионеры продолжили.

В 1805 г. учёный Г. Т. Коулбрук в работе «Очерки Вед» выявил противоречия между текстами, касающимися судьбы вдов, и реальной практикой, а также доказывал, что добровольное самопожертвование вдовы в Бенгалии — это отступление от исконной традиции, зафиксированной в текстах².

Судья Дж. Р. Элфинстон в местечке Гайя (Бихар) предотвратил в 1805 г. сати юной двенадцатилетней вдовы и сделал запрос в правительство Компании о существовании «какого-либо закона или указа о предотвращении такой варварской практики»³. Генерал-губернатор Уэллсли направил 5 февраля 1805 г. письмо в Низамат Адалат (Верховный Уголовный суд) с просьбой выяснить, какие санкции против сати содержатся в индусских шастрах. Через четыре месяца (5 июня) из Низамата пришли предписания некоего пандита для составления инструкций, которыми смогут пользоваться правительственные чиновники. Составление «инструкций» затянулось на семь (!) лет, пока в Низамат Адалат не пришёл новый запрос из Бунделкханда. Низамат переадресовал его новому генерал-губернатору Фрэнсису Роудону Хейстингсу (графу Мойра). Наконец, к 17 апреля 1813 г. инструкции были составлены. Согласно их положениям, позволяя вдове осуществление сати можно было в тех случаях, когда оно поощряется индусской религией и законом», а запрещать — в соответствии с этими же авторитетами, а именно: 1) когда женщина отказывалась от сати; 2) когда ей ещё не было 16 лет; 3) когда она была беременна; 4) когда она была опьянена наркотическими и прочими средствами. В январе 1815 г. было сделано добавление, что сати не должна совершать вдова, имеющая маленьких детей. С этого года британцы начинают вести статистику сати

¹ *Dewanji M. William Carey and Indian Renaissance. P. 72.*

² *Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization. Berkeley & Los Angeles, 1969. P.198.*

³ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 80.*

по всей Британской Индии, фиксируя имена, возрасты, касты и прочие данные о жертвах бесчеловечной традиции. И. Сингх отметил, что ограничительные полумеры ничего не дали: на проведении обряда отныне стал присутствовать полицейский, создавая, таким образом, впечатление полной законности варварского убийства¹.

С 1815 г. англичане стали вести статистику сати в Бенгалии, а в 1816 г. была издана «Голубая книга», где приводились документы и письма, а также резюме инструкций, созданных правительственными чиновниками. С. Д. Коллет приводит статистику сати с 1815 по 1818 г. в Бенгалии, иллюстрирующую огромный рост числа сати с 378 до 2 365 соответственно. Она обращает внимание на огромную разницу в количестве случаев сати в различных местностях и ужасающее количество сати в окрестностях Калькутты (от 253 до 544)². Генерал-губернатор Ф. Р. Хейстингс, видя увеличение числа сати, не нашёл ничего лучше, чем приостановить публикацию сборника правил, ограничивающих совершение сати, которые были выработаны Верховным судом. Англичане, отслеживавшие статистику, отмечали, что чем ближе Калькутта, тем больше случаев сати, и объясняли это аморальностью калькуттского населения и культом богини Кали, требующей человеческих жертвоприношений³. Попытки полиции вмешиваться и предотвращать сати вызвали обратное действие — увеличение случаев сожжения вдов, поэтому британцы решили «умыть руки».

Администрация Ф. Р. Хейстингса не вмешивалась, по крайней мере, по двум причинам, вытекающим одна из другой, — из нежелания тревожить влиятельный «улей» консервативных индусов и, следовательно, утратить поддержку и опору в лице ретроградов. Поскольку индусы не протестовали против сати, британские хозяева не считали необходимым вмешаться, несмотря на грозную статистику. Между тем И. Сингх указывает, что сати было не просто издавна установленным ритуалом, но и спектаклем, — столь же захватывающим, сколько жестоким. Глава магистрата Хугли британец Х. Оукли отметил, что многие люди собирались поглазеть на сожжение вдовы не просто «как на религиозный акт, но как на лучшее развлечение». И. Сингх добавляет, что развлечение это было смесью редкого садистского восхищения и религиозной экзальтации⁴.

Но индусы, поднявшие голос против сати, все-таки нашлись. Во всяком случае — Раммохан Рай и Харихаранондо Тиртхасвами. С. Д. Коллет

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 137.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 83–84.

³ Ibid. P. 85.

⁴ Singh I. Rammohun Roy. P. 210.

сообщает, что Раммохан стал приходить на калькуттские площадки для кремации и уговаривать вдов не совершать самоубийство, а также доказывать священнослужителям, что следует сначала зажечь костёр, как того требуют шастры, а затем уже предоставить вдове возможность взойти на него. Его расчёт строился на том, что женщина передумает. Брахманы злорадствовали, когда некая вдова грозила проклятиями всем, кто помещает ей сгореть вместе с мужем и его первой женой, когда Раммохана называли мусульманином и безбожником и прогоняли с места кремации¹. Никто из брахманов не думал о гуманном отношении к женщине; индийский исследователь Ашис Нанди отмечает, что сати могло выражать глубочайшую ненависть общины к женскому полу, что связано с некоторыми особенностями культа богини Кали в Бенгалии².

Летом 1818 г. Ф. Р. Хейстингс получил петицию от индусов в защиту сати, требовавшую отменить уже введённые ограничения. Просители самодовольно заявляли, что они представляют «основное население Калькутты»³. В августе генерал-губернатор получил другую петицию, противоположную по содержанию. Вполне вероятно, что большую часть текста написал Раммохан⁴. Петиция приветствовала гуманность и справедливость ограничений сати; в ней приводились примеры принуждения вдов к совершению самосожжения, когда их привязывали к костру верёвками, удерживали бамбуковыми палками и даже возвращали на костёр несчастных жертв, сумевших выпрыгнуть из пламени. Петиция завершалась пожеланием, что будут приняты и «последующие справедливые меры» в отношении обычая, которые совершит «мудрая, решительная и гуманная администрация Его светлости» Хейстингса⁵.

Вскоре на бенгальском языке был опубликован трактат «Беседа Защитника и Противника обычая сожжения вдов заживо» («Шохоморон бишойе Проборток о Нибортoker шомбад»). Автор — Раммохан — собственноручно бесплатно раздавал это издание, зная, что его соотечественники ни за что не купят памфлет, в котором высказываются столь радикальные взгляды. 30 ноября 1818 г. трактат вышел на английском языке. Его изначальной целью было вызвать общественную реакцию и дискуссии в ответ на воображаемый диалог⁶.

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 89.

² Nandy A. Sati: A Nineteenth Century Tale. P. 175–177.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 87.

⁴ Ibid. P. 90.

⁵ Ibid. P. 88.

⁶ Singh I. Rammohun Roy. P. 203.

Беседа начинается с реплики Защитника сати, удивлённого тем, что Противник «старается подвергнуть сомнению практику кремации вдов вместе с мужьями, или пост кремации». Защитник быстро исчерпывает свои аргументы, цитируя Вьясу, Вишну-смити, Брахма-пурану, Ригведу и законоведов Ангирю и Готаму. Цитаты он считает достаточным основанием для того, чтобы вдовы следовали за своими мужьями в костёр или жили как аскеты; последнее — только в крайнем случае, так как сати — это наиболее оптимальный вариант¹.

Совершение сати имеет социально-религиозный подтекст: вдова не только вместе с мужем обретает собственное блаженство после смерти, но и искупает грехи всех родственников по линии матери и по линии отца, а также грехи семьи мужа. Сам того не желая, Защитник указывает на общественную и семейную заинтересованность в сати: родственники убеждены, что ритуальная смерть вдовы избавит их от грехов без малейших личных усилий. Реплика о том, что отказ от сати — это грех, который к тому же является «*неуважением к окружающим*», выдают Защитника с головой: ему не важна человеческая жизнь, а важна социальная значимость сати для общины.

В лице Защитника Раммохан выводит типичного выразителя воззрений своих оппонентов, хотя и без признаков фанатичного поведения во время диспута: в завершении беседы Защитник обещает тщательно осмыслить сказанное Противником². Защитник способен только ссылаться на шастры и прятать за их авторитетом неумение аргументировать свою точку зрения.

Противник строит свои доказательства на основе разума и логики, сначала развивая сторонника его же оружием — цитатами из разных шастр.

«...Ману указывает, что после смерти мужа вдова должна провести свою жизнь как аскет. Следовательно, законы, данные Ангирой и другими, которых Вы цитировали, *противоречат Законам Ману и поэтому не могут быть приемлемы* (курсив наш. — Т. С.), поскольку Веда указала: «Всё, что сказано Ману. Есть благо», а Брихаспати — «Любой закон, противоречащий Закону Ману, недостоин похвалы»³.

Авторы сводов законов предписывают вдовам только аскетическую жизнь после смерти мужа, чтобы они обрели спасение. Противник-Раммохан с позиций здравого смысла выявляет противоречия между различными авторами и привлекает на свою сторону авторитет Ману и Яджна-

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 326.

² Ibid. P. 332.

³ Ibid. P. 325.

валкьи, так как они более гуманны в отношении вдов. Так, у Ману нет ни слова о самосожжении вдов:

«156. Добродетельная жена, желающая достичь [после смерти] местопребывания мужа, пусть не делает ничего неприятного для получившего её руку, — как живущего, так и умершего.

157. Пусть она добровольно изнуряет тело, [питаюсь только] чистыми цветами, кореньями и плодами; после смерти мужа ей не следует даже произносить имени другого [мужчины]. ...

160. Добродетельная жена, пребывающая в целомудрии после смерти мужа, достигает неба»¹.

Противник объясняет, что процитированные Защитником тексты адресованы женщинам, которые одержимы чувственными желаниями, но эта практика совершенно не обязательна. Из Упанишад и Бхагавадгиты следует, что те, кто привержен ритуалам, отдаляются от Высшей Красоты и пребывают в круговороте перерождений, болезней и смерти. Защитник сати не цитирует Ману. Яджнавалкью, Упанишад и Бхагавадгиту, а Противник, хорошо осведомлённый в этих текстах, объявляет неприемлемым всякое побуждение к самоуничтожению с помощью цитирования недопустимых авторитетов, подобных Харите. Привязывать женщину к костру, наваливать на неё тяжёлые брёвна, удерживать её, чтобы она не могла подняться, — значит совершать намеренное убийство². Вопреки словам Защитника, что, хотя шастры не упоминают о том, что вдову следует привязать к телу мужа, так поступают во всём Индостане, Противник парирует, что так поступают только в Бенгалии — малой части всего Индостана, а шастры позволяют различать добро и зло и запрещают убийство женщин. Противник сати беспощаден: привязать женщину для уничтожения и удерживать её обещанием небесного воздаяния — самое греховное действие³.

Защитник пытается возразить, что после смерти мужа прекращается его контроль и власть над женщиной, и она неминуемо «собьётся с пути истинного». На это Противник отвечает, что вдова вполне может находиться под контролем семьи своего мужа или родителей, и исполнение этого закона шастр должен обеспечивать правитель страны. Вероятность того, что женщина «собьётся с пути», совершенно одинакова как при жизни мужа, так и после его смерти, чему немало примеров. «Один только контроль не может удержать от дурных мыслей, слов и действий,

¹ Законы Ману / Пер. с санскрита С. Д. Эльмановича, пров. и испр. Г. И. Ильиным. М., 2002. С. 205–206.

² Roy R. The English Works. Vol. II. P. 329.

³ Ibid. P. 330.

но внушение мудрости и страх Божий — могут. На это указывают и шастры и опыт», — заключает Противник-Раммохан¹.

В этом фрагменте «Беседы» заключён весь гуманистический смысл не только борьбы Раммохана против сати, но и его социального реформаторства. Он уравнивает в нравственном отношении мужчину и женщину: ни тот ни другая не могут быть абсолютно праведны или абсолютно порочны — это миф, который поддерживает унижение женщин и их убийство. От безнравственности удерживают нравственные заповеди и истинная вера, а не ритуалы и строгий социальный контроль.

Выступая против сати, Раммохан прежде всего отстаивает *право на жизнь* для индусских женщин, в котором им отказывает брахманская ортодоксия, пользуясь тем, что проверить её утверждения по священным текстам может далеко не каждый. Гуманизм Раммохана взывает к состраданию: он протестует против привычки к бесчувственности, вырабатываемой с детства зрелищами сати².

В ответ на первую «Беседу» пандит Кашинатх Торкобагиш издал в 1819 г. памфлет, в котором критиковал идеи Раммохана. Раммохан немедленно ответил новым трактатом под названием «Вторая беседа Защитника и Противника сожжения вдов» на бенгали. Английский перевод трактата увидел свет 26 февраля 1820 г. и был посвящён супруге генерал-губернатора леди Хейстингс. «Предлагаемый трактат как призыв к разуму во имя гуманности, я осмеливаюсь посвятить ...Вашей Светлости, чьему покровительству можно, согласно высшей справедливости, верить любую попытку содействовать благой цели», — писал Раммохан в посвящении. С. Д. Коллет полагает, что согласие на посвящение дал сам генерал-губернатор³. Вероятно, так и было: Раммохану необходима была поддержка британцев как официальных правителей страны: во-первых, как «тыл» для своей войны против сати, во-вторых, как вероятных союзников, от которых можно добиться законодательного запрета обычая. Хейстингс был либералом, и Раммохан рассчитывал на его поддержку не только перед лицом консервативных индусов, но и тех консерваторов-чиновников Ост-Индской компании, которые их негласно одобряли⁴.

Второй трактат — это почти непрерывный монолог Противника сати, который один за другим разбивает аргументы, выдвинутые в памфлете пандита Торкобагиша. Исходная позиция Противника сати во «Второй

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 331.

² Ibid.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 90–91.

⁴ Singh I. Rammohun Roy. P. 204.

беседе» — обоснование аскетической жизни для вдовы как наиболее благочестивого пути к Богу. Раммохан учит пандитов толковать священные тексты в соответствии с их содержанием, а не так, чтобы «подогнать их под... собственные аргументы»¹. Одни тексты законоучителей противоречат в вопросе о сати другим, более древним и авторитетным, доказывает Раммохан, и их неправильное истолкование оборачивается убийством женщин, которое запрещено шастрами и приравнено к убийству отца, брахмана и тому подобным преступлениям.

Бхагавадгита предписывает труд без стремления к воздаянию — это путь, ведущий к Богу; и таким трудом, по мнению Раммохана, следует признать аскетическую жизнь вдовы. Он обрушивается на ритуализм, поскольку сати — обряд, главной целью которого объявлено стяжание некой награды из эгоистических соображений. Такое действие презирается в Упанишадах, Гите и шастрах: только глупцы ищут наслаждений, и поэтому выбирают ритуал в ожидании воздаяния. Мудрые выбирают веру, поэтому их задача — отговорить женщин от совершения кремации на погребальном костре мужа. «Зачем же тогда вы постоянно вводите в заблуждение женщин, не знакомых с шастрами, чтобы они следовали низким путём, искушая их будущим удовольствием в нарушение всех шастр, и просто поощряете невежество?» — негодует Раммохан².

Убийство женщин нельзя оправдать ни ссылкой на обычаи той или иной местности, ни мнениями «уважаемых людей». «Уважаемые или требующие уважения — это зависит от действий людей. Если людей определённой местности, которые постоянно виновны в преднамеренном убийстве женщин посредством привязывания их к костру, на котором они сгорают, — относят к уважаемым, тогда почему население гор и лесов так же не признать хорошим, — ведь оно совершает убийства ради своей жизни или ради умиловливания своих жестоких богов?» — спрашивает Противник сати³. Раммохан беспощадно разоблачает всю гнусность бесчеловечного обряда, заключённую в привязывании несчастной жертвы к костру *до зажигания огня*. Насильственное привязывание — это вопиющее противоречие духу и даже букве шастр, в которых сказано, что женщина может *войти* в горящий костёр, но как она может это сделать, уже окружённая пламенем? «Тогда вы должны, прежде чем вы сможете оправдать убийство несчастных женщин, подготовить новый словарь!» — негодует Противник⁴. Защитник

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 342.

² Ibid. P. 340.

³ Ibid. P. 354

⁴ Ibid. P. 357.

пытается ответить, заявляя, что привязывание не нарушает шастр, так как пока её тело не сгорит, вдова не сможет освободиться от женской формы; её тело должно сгореть полностью, чтобы ни одна часть мёртвого тела не упала из костра и всё догорело до конца, иначе сожжение не завершено, и т. д. Противник с нескрываемым гневом отвечает, что в реальности вдову привязывают, чтобы она не выбежала из костра от страха.

«Я спрашиваю, женщину привязывают железной цепью или простой верёвкой? Если закреплять тело с помощью железа, опасности того, что оно, распавшись, выпадет из костра, можно, несомненно, избежать. Но... верёвка сгорит до того, как жизнь совершенно покинет тело и сгоревшая верёвка станет совершенно бесполезна... Насколько пандиты увлеклись, пытаясь придать видимость пристойности неправильным действиям, что они даже пытаются заставить людей верить в то, что верёвка может оставаться невредимой в пылающем костре и предотвратит выпадение частей тела из костра. Люди здравого ума могут судить об истинности причин, по которым вы предписываете привязывать вдов»¹.

Поэтому те, кто привязывают или удерживают женщину бамбуком, — убивают её и повинны, согласно всем шастрам, в отвратительном преступлении убийства женщин.

Последний довод Защитника сати предстаёт в трактате как воплощение самой настоящей ненависти к женщинам. Причины, по которым вдов принуждают к сати, защитник выражает в концентрированном виде: «Женщина по природе имеет низкий разум, нерешительна, ненадёжна, подвержена страстям и недостаточно добродетельна», поэтому не имеет права на вторичное замужество, и смерть для неё предпочтительнее аскетизма. «Следовательно очевидно, что если она не осуществит кремацию, она, *возможно*, будет виновна в действиях, которые могут навлечь позор на её родственников с материнской и с отцовской сторон и на тех, кто был связан с её мужем, — упорствует Защитник. — В этих обстоятельствах *мы убеждаем их с самого раннего возраста в необходимости совместной кремации* (курсив везде наш. — Т. С.), обещая им небесные радости вместе с их мужьями...» Женщин привязывают, «чтобы исключить малейший шанс для их попытки к бегству»².

Раммохан стал первым индийцем Нового времени, который заговорил о положении женщины в индуистской общине. Он опровергает все обвинения в адрес женщин и защищает их. Легко отрицать исключительные достоинства женщин из-за их физической слабости по сравнению с мужчинами.

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 357–358.

² Ibid. P. 360.

«Что же до более низкого качества разума, то предоставляли ли вы им надлежащие возможности для проявления их способностей? Как тогда вы можете обвинять их в недостатке разума? ...Вы держите женщин практически вне образования; следовательно, вы не можете судить об их "более низких качествах"»¹.

Для большей убедительности Раммохан напоминает о мудрых женщинах Упанишад.

В стране, где даже мужчины содрогаются при слове «смерть», «женщины в твёрдом уме готовы сгореть вместе с трупом мужа», что опровергает утверждения об их «нерешительности». О какой «ненадёжности» женщин может идти речь, если повсеместно число обманутых женщин больше, чем число брошенных ими мужчин? Мужчинам доступно образование и управление обществом, поэтому «они легко обнаружат такие падения, которым изредка подвергаются женщины, но никогда не считают преступлением дурное отношение мужчин к женщинам»².

Столь же несправедливо обвинение в подверженности страстям: мужчина волен жениться на двух, трёх или даже десяти и более жёнах, а женщина до смерти единственного мужа отказывается от всех жизненных радостей, следуя за ним повсюду. Образчик «недостатка добродетели» Раммохан усматривает не в женской природе, а в безобразном обычае кулинизма, когда брахман высокой касты женится ради денег на 10 или 15 жёнах, чтобы после свадьбы не видеть большинство из них, отказывая им во всяком внимании и заботе. Несчастные женщины живут на положении приживалок в доме своих отцов или братьев, храня верность исчезнувшему мужу³. Женщина в доме мужа превращается в верную рабыню, которая обслуживает всех членов семьи, а в награду получает обращение с собою как с презираемым животным, делит с мужем нищету и хранит добродетель.

«Эти факты, появляющиеся каждодневно, нельзя отрицать. Поэтому я умоляю: если, видя женщин в таком зависимом состоянии, подверженных стольким несчастьям, вы не почувствуете к ним никакого сострадания, то можете освободить их от жизни: привязать и жечь до смерти»⁴.

Во втором трактате Раммохан уже не просто отстаивает право на жизнь для женщин, но защищает их человеческое достоинство от многочисленных унижений, от равнодушия общества, которое склонно рассматривать их как вещь, а не как человека. Разумного объяснения сати нет и не может быть. Всё, что связано с обычаем, — бесчеловечно и абсурдно. Прочитав

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 360–361.

² Ibid. P. 361.

³ Ibid. P. 362.

⁴ Ibid. P. 363.

трактат, каждый здравомыслящий человек должен был прийти к заключению: общество, равнодушно взирающее на сожжение женщин заживо во имя некой благочестивой цели, — по меньшей мере безнравственно. Раммохан совершил прорыв, выступив против неуважения к женщине, к её человеческой сути, против унижений, которые ей несут полигамия и подчинённое положение в семье. Действуя в рамках традиции для обоснования своей идеи бесчеловечности сати (заметим, что к европейским идеалам он совершенно не апеллирует), Раммохан возвышается над своей общиной, и его голос становится призывом общиндийского масштаба. Более того, защита прав женщин в рамках одной общины приобретает общечеловеческое звучание. Стремление возродить и «очистить» от наслоений древние ведические ценности оборачивается появлением качественно иного, нетрадиционного знания о человеке, который достоин большего, нежели слепого следования ритуалу и окостеневшей традиции.

Гневно и беспощадно обличая сати во «Второй беседе», Раммохан предлагает *положительную программу социального реформаторства* новой эпохи: 1) образование для женщин; 2) освобождение женщин от тирании патриархального общества, в котором правят мужчины; 3) борьба с многожёнством и обычаем кулинизма; 4) признание равных прав женщин и мужчин во всех сферах жизни, в первую очередь — в семье. Помимо этого, как отмечал Э. Н. Комаров, Раммохан высказывался против ранних браков и за вторичное замужество вдов, хотя и не публично. Исследователь верно заметил, что выступления Раммохана Рая в защиту прав женщин были прежде всего проявлением его гуманистического стремления к утверждению равенства людей¹. Добавим, что Раммохан впервые связал бесправное положение женщины с социальным и нравственным упадком в обществе в целом: бесчеловечность в отношении женщин — это воплощённая бесчеловечность в отношении каждого члена общества. В каком же направлении движется такое антигуманное общество?

Памфлеты против сати, теоретически обосновавшие невозможность обряда, находили реальное продолжение в деятельности Раммохана и его друзей. Они составляли неформальную группу, члены которой, чтобы предотвратить сожжение вдов, проводили разъяснительную работу с соседями, своими друзьями и знакомыми, которые готовились к церемонии сати. Соратники рисковали репутацией и в некоторой степени — жизнью, однако некоторая позитивная динамика снижения числа сати в Калькутте

¹ Комаров Э. Н. Рам Мохан Рай — просветитель и провозвестник национального движения в Индии // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962. С. 32.

из года в год наметилась (544 — в 1818 г., 421 — 1819 г., 370 — 1820 г.). Но не всегда это зависело от группы Раммохана, и Калькутта продолжала оставаться городом с самым высоким уровнем сати.

Разбудить общественное сознание, постепенно сформировать общественное мнение в пользу запрета сати — такова была цель Раммохана. Опора на поддержку правящих кругов Ост-Индской компании была одним из средств, которое дополнялось агитацией в прессе, публикацией памфлетов, практическими действиями на площадках для кремации. Впереди были восемь с лишним лет борьбы против изуверского обычая. В своём бенгальском еженедельнике «Шомбад Коумуди» («Лунный свет новостей»), выходявшем с конца 1821 г., Раммохан продолжал агитировать за отмену сати, и постепенно все журналы и газеты стали публиковать мнения противоборствующих сторон по поводу сати.

В 1821 г. Верховный Уголовный суд (Низамат Адалат) при участии генерал-губернатора Хейстингса и судей Лайэстера, Смита и Дорна признали ужасающее увеличение практики сати. Но Хейстингс заявил, что время для отмены сати ни силовыми методами, ни законодательно ещё не пришло. Так завершилась первая попытка Раммохана прекратить практику сати.

В поиске причин, заставляющих индусов так упорно отстаивать обычай сати, Раммохан приходит к законам индусского права, которые, по его мнению, неправильно истолкованы и неспособны поэтому оградить женщин от лишений и нищеты после смерти их мужей. В 1822 г. реформатор публикует трактат «Краткие замечания о современных посягательствах на древние права женщин согласно индусскому праву наследования». Древние законы, принятые брахманами, которые, по мнению Раммохана, являются аналогом законодательной власти, за много веков подверглись искажению. Важная сторона древних законов — это «тот интерес и та забота, которые наши древние законодатели проявляли к содействию благоденствию женской части общины», в частности, их право наследования имущества, которое даёт им возможность жить в достатке¹.

Древние законодатели (Яджнавалкья, Катьяяна, Нарада, Вишну, Брихаспати и Вьяса) единодушно признавали, что мать имеет равную долю вместе с сыновьями в имуществе её покойного мужа, чтобы дать ей возможность провести остаток дней независимо в имущественном отношении от детей. Древние права вдов ограничил Дайябхага, почитаемый в Бенгалии как главный авторитет при разделе имущества: он полагался

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 376.

только на волю лица, который делит имущество. Из-за современных толкований мать после смерти своего мужа полностью зависит от сына или его жены либо совершенно лишена имущественных прав. Ничего не получает или не имеет права потребовать ни бездетная вдова, ни вдова, имеющая сыновей, ни мачеха (а их много по причине полигамии в индусских семьях). Женщина превращается в зависимое и унижаемое сыновьями, невестками и пасынками существо, не имеющее права потратить даже ничтожной суммы без их согласия. Раммохан очень категоричен:

«Не только из-за религиозных предрассудков, и не из-за древних положений индусские вдовы сжигают себя на кострах своих почивших мужей, но также из-за того, что они были свидетелями страданий, в которые были ввергнуты вдовы... и оскорбления и пренебрежения, которым они ежедневно подвергались, из-за того, что они стали в огромной мере безразличны к своему существованию после смерти своих мужей; и это безразличие, сопровождающееся надеждой на будущее воздаяние, которого они достигнут, — ведёт их к ужасающему акту самоубийства. Эти ограничения наследования по женской линии в огромной степени поощряют полигамию — постоянный источник ужасной бедности в местных семьях»¹.

Полигамия принимает ужасающие масштабы, особенно среди бенгальских высокородных брахманов, равно как и число случаев сати в Бенгалии и других провинциях (их соотношение — 10 к 1). У несчастных вдов есть только три пути: первый — существовать как рабыня других людей, безо всякой надежды на то, что её поддержит новый муж; второй — вступить на путь несправедливый, чтобы жить независимо и содержать себя; третий — умереть на погребальном костре, сопровождаемой восхищением и почестями близких².

Между тем и сати и полигамия противоречат древним индусским законам: Ману и Яджнавалкья предусматривают вторичную женитьбу при жизни первой жены только в редких случаях — порок пьянства, неизлечимые болезни, обман, бесплодие, душевные болезни, постоянные оскорбления, рождение только женского потомства или проявление ненависти к мужу. Однако современная Бенгалия не принимает эти древние законы, следствием чего становятся бедствия и рост числа самоубийств среди женской части населения.

Сходным образом забыты права дочерей на имущество отца. Древние авторы определили дочери четвёртую часть имущества, унаследованного сыном от отца, а современные комментаторы заявляют, что дочь не имеет никакой доли в имуществе отца, и только братья несут расходы в связи с

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 379.

² Ibid.

её замужеством. Современная практика индусов рассматривает дочерей и сестёр как источник дохода для брахманов менее уважаемых каст. Не желая тратить деньги на свадьбу дочерей и сестёр, их выдают замуж за того, кто сможет больше заплатить. Поэтому им приходится выходить за людей с физическими недостатками, старых, больных и очень скоро становиться вдовами или влачить жалкое существование. Такая практика, согласно Раммохану, недопустима, поскольку законодатели древности — Ману, Кашьяпа — называют таких людей продавцами дочерей, а такую продажу — грехом. С законами и здравым смыслом не согласуется, по мнению реформатора, участь дочерей в богатой семье. Они не смеют требовать свою долю отцовского имущества, унаследованного их единственным братом, и вынуждены выходить замуж за брахманов-кулинов (если принадлежат к высоким кастам), у которых есть уже множество жён.

Общество Бенгалии уже разделилось по вопросу наследования имущества женщинами: одни защищают их право на достойную и безбедную жизнь, другие являются противниками этого. Раммохан считает, что большую роль в решении этого вопроса может сыграть законодательная власть и гуманное внимание правительства. При мусульманах уже были приняты законодательные меры для предотвращения жестокого обращения с женщинами. Британскому правительству Раммохан рекомендует создать комитет, в который вошли бы и европейские учёные, сведущие в санскрите и индусском праве, и учёные-брахманы. Комитет мог бы обсуждать правовые вопросы и выработать согласованные решения на благо членов индусской общины — и женщин и мужчин¹.

Раммохан убеждён, что изжить зло пороков и самоубийства возможно в первую очередь законодательным путём, но помимо этого необходимы более широкие возможности для индийцев в сфере просвещения, чтобы они были способны самостоятельно принимать решения о преобразованиях в своей жизни. Однако в настоящий момент «община местного населения испытывает большее доверие к честному решению суда Европейских Джентльменов, чем своих соотечественников»².

С этого трактата начинаются выступления Раммохана против полигамии. Не последнюю роль в этом сыграл его личный опыт: он был женат трижды. Из письма У. Адама (1826) становится ясно, что у Раммохана была острая личная неприязнь к полигамии. Когда одна из его жён, мать его детей, скончалась в 1824 г., он не только теоретически, но и практически стал главой моногамной семьи. Однако из-за его деятельности,

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 384.

² Ibid.

общения с европейцами, его жена жила отдельно, считая Раммохана утратившим касту¹.

В трактате о древних правах женщин Раммохан продолжил начатую в «Беседах» защиту прав женщин и выстроил логическую цепочку причин зависимого и униженного положения индусских женщин. Отсутствие права женщин на имущество поощряет продажу женщин и кулинизм, вынуждает к заключению браков с многожёнцами, больными или стариками. Если бы соблюдались древние законы о наследовании, то дочерям не приходилось бы выходить замуж при любом удобном случае, а вдовам — жить в нищете, совершать сати или сбиваться с пути добродетели, чтобы содержать себя. Таким образом, женщин обрекают на раннее пожизненное вдовство, бедность и зависимость от милостей родственников.

II

Общение с христианами и их священнослужителями, наблюдение за богослужением в различных христианских конфессиях — с одной стороны, и серьёзное изучение Ветхого и Нового Заветов — с другой, сравнение проповедей Христа со сложным кругом идей христианского богословия пробудили в Раммохане стремление дойти до сути христианской религии. С юности он искал в любой религии дух, а не букву, Бога и этику, а не догму и обряд. Он уже многое сделал для того, чтобы в индуизме — родной ему религии — переставить акценты с буквы на дух. Убеждённый в духовной общности всех религий, Раммохан обратился к христианству, в котором видел чисто монотеистическую возвышенную идею Бога-Творца и высокие нравственные заповеди, которые были так необходимы его соотечественникам.

В начале 1820 г. на английском языке вышла книга Раммохана «Заповеди Иисуса: путь к миру и счастью. Извлечения из книг Нового Завета, принадлежащих Четырём Евангелистам. С переводами на санскрит и бенгали». Обещанные переводы так и не были опубликованы Раммоханом; возможно, они не были осуществлены, или Раммохан начал работу, но сложившиеся обстоятельства помешали её завершить². «Заповеди» были первым результатом глубокого изучения Священного Писания и знакомства Раммохана с христианством, которое началось ещё в Рангпу-

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 197.

² Бенгальский перевод «Заповедей Иисуса» был издан Ракхалдашем Халдаром в 1859 г. под названием «Шукхошонтир упайошоруп Йишу-пронита Хитопадеш».

ре. Намерение издать «Заповеди» на бенгали указывает на главную цель переводчика — познакомить с проповедями Христа индийцев, не владеющих английским языком, для улучшения их нравственности и взаимоотношений в обществе.

Раммохан предпослал переводу небольшое Введение, в котором заявил, что не собирается вступать в учёные дискуссии по вопросу о превосходстве той или иной доктрины, оставляя их «учёным мужам». Многочисленные трактаты, многотомные труды нередко противоречат здравому смыслу, поэтому следует обратиться к первоисточнику. Подобно гуманистам Европейского Ренессанса, Раммохан зовёт: *ad fontes* — «К источникам!».

Что же интересовало Раммохана в Четырёх Евангелиях и на что он стремился обратить внимание соотечественников?

«Я останавлиюсь на *моральных заповедях*, отделив их от других тем, содержащихся в Новом Завете, так как они наиболее приемлемы, чтобы *произвести желательное воздействие на совершенствование сердец и умов людей различных вероисповеданий* и разных уровней понимания. ...Исторические и некоторые другие фрагменты, подлежащие проверке и обсуждению свободомыслящих и нехристиан, особенно чудеса, которые не менее удивительны, чем предания, хранимые народами Азии, ...вероятно, ...не принесут нам большой пользы. Напротив, нравственные доктрины, явно направленные на *поддержание мира и гармонии человечества в целом*, находятся выше многообразных метафизических истолкований и одинаково понятны и образованному, и неучёному. Этот простой кодекс религии и нравственного поведения замечательно подходит для того, чтобы обогатить человеческие представления о высоком и свободном понятии Бога, которому равно подчинены *все живущие творения без различия касты положения и богатства* ...и который одинаково доступен всем» (курсив везде наш. — Т. С.)¹.

Итак, моральные заповеди для улучшения жизни общества. Исконная суть учения Христа, по убеждению Раммохана — нравственный закон, который учит поступать с другими так, как желательно, чтобы поступали с нами. «Золотое правило», впервые появившееся в предисловии к Ишаупанишаде (безусловно, под влиянием христианства), становится ведущим принципом, согласно которому Раммохан выбирает фрагменты Евангелий.

Христианская религия для Раммохана представляла собой идеал гуманности, стремление способствовать миру и гармонии в человечестве. В письме другу — полковнику Б* он подчёркивает, что перевёл именно те фрагменты Нового Завета, которые счёл выражающими самую суть христианства², а именно притчи и моральные заповеди.

¹ Roy R. The English Works. Vol. III. P. 484–485.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 118.

Поэтому Раммохан не стал переводить Евангелия полностью. История жизни Христа от рождения до распятия и воскресения, а также совершенные им чудеса — например, многочисленные исцеления, изгнания бесов из людей, хождение по водам, умножение хлебов и т. д. в перевод не включены. Он переводит только проповеди, притчи и беседы Христа с учениками — в строгой последовательности, согласно их порядку в главах Евангелий, исключая лишь некоторые повторы. Одинаковы по объёму переводы из Матфея и Луки, намного меньше Раммохан перевёл фрагментов из Евангелия от Марка и совсем мало, в заключение — от Иоанна. Но завершаются «Заповеди» 17-м стихом XV главы: «Сие заповедаю вам, да любите друг друга». Показательно также, что, в отличие от переводов Упанишад, здесь Раммохан не вносил дополнений, уточняющих смысл фрагментов, однако «Заповеди» выступают живой иллюстрацией идей, которые уже присутствовали в том или ином виде в предыдущих религиозно-философских трудах реформатора.

Христианство привлекает Раммохана в первую очередь как монотеистическая религия, поскольку главной заповедью Христос назвал единство Господа и призвал «возлюбить Господа Бога всем сердцем твоим, всею душою твоею и всем разумом твоим, и всею силою твоею» (Мф. XXII. 37; Мк. XII. 29–30)¹. Принцип единобожия и вера в существование души как фундамент любой религии, заявленные Раммоханом ещё в «Даре», здесь соединяются с его любимой идеей присутствия *разума* в религии. И этот же разум, убеждающий человека в вере в Единого Творца, не позволил Раммохану включить в перевод свидетельства о чудесах, совершенных Иисусом.

«Заповеди» начинаются с Нагорной проповеди (Мф. V), и этим Раммохан стремится доказать *господствующую роль этики* в религии: сам Христос признал заповедь «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. XXII. 39) равной заповеди любви к Богу. Причём этика религиозного человека, по Раммохану, судя по его трудам и переводам, складывается из четырёх компонентов: следование моральным заповедям, представление о грехе как «злых мыслях и дурных поступках» в отношении ближних, идея милосердия и сострадания в отношениях между людьми и идея социального служения. Так, Раммохан тщательно переводит все фрагменты, в том числе повторяющиеся в разных Евангелиях, в которых Иисус перечисляет заповеди, а также поясняет их притчами. «Заповеди» — это лучшее средство приближения к Богу для человека, который раскаивается в своих грехах. Заповеди позволяют избегать греха в помыслах и де-

¹ Roy R. The English Works. Vol. III. P. 506–518.

лах, поскольку грех происходит из сердца человека, а не извне (Мк. VII. 18–23; Ла. VI. 44–45; Мф. IV. 15–17)¹.

Грешный человек достоин не осуждения, а сострадания и милосердия, — пример подаёт сам Иисус, сказавший книжникам и фарисеям, обвинившим грешницу: «кто из вас без греха, пусть первый бросит в неё камень» (Ин. VIII. 7). Милосердие и сострадание к ближнему, умение многократно прощать — действительное проявление заповеди «возлюби ближнего твоего как самого себя». Притча о милосердном самарянине (Ла. X, 30–37), переведённая Раммоханом, — воплощение идеи социального служения, позволяющего поклоняться Богу, делая добро человеку. Многократно повторяется в «Заповедях» фраза «если кто хочет быть первым, пусть будет всем слугою» (Мф. XX. 26–27; Мк. IX. 34–36). Сам Иисус пришёл в мир, чтобы служить всем. Поэтому всё, что делается для людей, — делается во имя Бога (Мф. XV. 35–40), и лишь тот, кто заботится о ближних, а не о стяжании собственного богатства, достоин и обретает Царство Небесное.

В Евангелиях Раммохан нашёл подтверждение своему убеждению в необходимости личного общения с Богом: Иисус предостерегает от многословия в обращении к Богу и от молитвы напоказ (Мф. VI. 5–7). Всевышнему известно всё о каждом человеке, поэтому он даёт просящим и ищущим и отворачивает тем, кто стучит в дверь. Раммохан дважды переводит молитву «Отче наш» (Мф. VI. 9–13; Ла. IX. 2–4), которая соответствует заповеди Иисуса: «Бог есть дух» и верующие должны поклоняться Ему в духе и в истине (Ин. IV. 24)². Отвергая посредников между верующим и Богом в индуизме, Раммохан видит аналогичную заповедь у Христа.

Наконец, Раммохан не случайно переводит все диалоги Иисуса с первосвященниками, фарисеями и книжниками: в них он находит явную параллель своей борьбе с догматизмом индусских брахманов, которые отстаивают ритуалы и обрядность, претендуют на обладание истинным знанием о Боге, а на деле корыстолюбивы и лицемерны, словно евангельские фарисеи. Каждому переведённому Раммоханом эпизоду с участием фарисеев можно легко найти параллели в его полемике с брахманами-ортодоксами.

«Итак, всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте, но не поступайте так же как они, ибо они говорят и не делают; ибо они навязывают тяжёлое бремя невыносимых обязанностей, взваливают их на плечи людям; но сами и пальцем не хотят пошевелить, чтобы исполнить их» (Мф. XXIII. 3–4)³.

¹ Roy R. The English Works. Vol. III. P. 513–534.

² Ibid. P. 541.

³ Ibid. P. 506–507.

Сходный момент содержится в предисловии к Иша-упанишаде, а ещё раньше Раммохан писал в «Даре верующим в Единого Бога», что «брахманы всерьёз убеждены, что соблюдение церемоний способствует сохранению веры»¹. Фарисеи почти не отличаются от брахманов: они не отстаивают идолопоклонства, но держатся за обряды («омовение кружек, чаши»), придуманные людьми (Мк. VII. 9–13), которые извратили Божий закон, забыв о правосудии, милости и вере (Мф. XX. 23). Показная праведность оборачивается лицемерием и беззаконием, когда необходимо содействие добру и противостояние злу. Из всех чудес Евангелия Раммохан упоминает только одно — исцеление сухорукого в субботу². Никакой догматический запрет не может препятствовать доброму поступку — в подтверждение этого в «Заповедях» неоднократно упоминается о нарушении субботы Иисусом и его учениками. Р. Б. Рыбаков подчёркивает, что эти эпизоды демонстрируют нарушение Христом запретов, несовместимых со здравым смыслом³. Добавим, что догматизм несовместим у Раммохана не только со здравым смыслом, но и с нравственными заповедями: на первый план выходит гуманистическое требование делать добро людям, невзирая на внешние обстоятельства и социальные ограничения.

Раммохан Рай, вероятно, не ожидал, что его «Заповеди Иисуса» произведут в христианских миссионерских кругах эффект разорвавшейся бомбы. Он не успел даже опубликовать переводы на бенгали, как ему пришлось отстаивать свое понимание христианства. Вместо того чтобы приветствовать попытку Раммохана донести заповеди Христа до коренного населения Индии, миссионеры ополчились против него, хотя ранее проявляли рьяную заботу о спасении его души. Кальвинистская доктрина в самой жесткой форме диктовала идею о том, что в Евангелии говорится только об Искуплении. Поэтому первыми «открыли огонь» против Раммохана его недавние друзья — миссионеры Серампурской миссии, и это при том, что книга вышла в её издательстве (!).

И. Сингх отмечает, что спор Раммохана с баптистскими миссионерами был неизбежен, поскольку с самого начала развивалось «подводное течение глубоко неправильного представления о реальных намерениях и интеллектуальных позициях друг друга», — обе стороны считали, что они идут параллельно к одной и той же цели, а в результатеросло взаимное непонимание⁴. Баптисты стремились распространять свою версию хрис-

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 506–518.

² Ibid. Vol. III. P. 531.

³ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 30.

⁴ Singh I. Rammohun Roy. P. 221.

тианства среди индийцев, а Раммохан — взять всё положительное в христианской религии для совершенствования общества в целом и индуизма в частности.

Миссионеры не дождались покорного согласия Раммохана на обращение в христианство: он был слишком независим, и ему нельзя было навязать извне то, что не было велением его сердца и разума. Вместо этого миссионеры получили «Заповеди Иисуса» — взгляд индийца на дух и цели христианства, предложенного ему как единственно истинная религия. Если учесть, что противоречия между Раммоханом и миссионерами нарастали несколько лет, то вполне правдоподобной выглядит версия И. Сингха о том, что публикация «Заповедей» в баптистском издательстве была сознательным ходом миссионеров, чтобы поставить Раммохана на место и положить конец его притязаниям на роль толкователя учения Христа, а также «убить» книгу до того момента, как она разойдётся. В пользу этой версии биограф приводит тот факт, что одновременно с выходом книги из печати появился критический обзор «Заповедей» в «Друге Индии»¹.

Автор обзора преподобный Деокар Шмидт скрылся за псевдонимом «Христианский Миссионер» и доказывал, что Раммохановы «Заповеди Иисуса» могут «глубоко оскорбить дело истины»², а автора перевода наградил ярлыком «язычника» и «атеиста». Издатель «Друга Индии» Джошуа Маршман прокомментировал обзор в более расплывчатых выражениях:

«Эта работа, несмотря на то, что она представляет собой сокрушительное доказательство истины и величия Священного Писания, исходит от учёного язычника, чей ум пока ещё полностью враждебен той *grand design* (великому замыслу. — Т. С.) ради которой Спаситель пришёл в наш мир; автору поневоле приходится признать, что заповеди Иисуса Спасителя являются полностью созвучными истине и добродетели, полностью подходят к обстоятельствам человечества — и его соотечественников, так же как и западного мира, полностью позволяют поддерживать мир и гармонию человечества... однако манера, в которой это сделано, в самом деле, как пишет наш уважаемый корреспондент, ...может глубоко оскорбить дело истины»³.

Маршман и Шмидт увидели в «Заповедях» открытое отрицание божественной природы Христа — из-за того, что Раммохан не перевёл фрагменты, касающиеся этой темы. Попытку Раммохана выдвинуть на первый план этику расценили как принижение Христа до уровня Конфуция и Мухаммеда, до уровня вероучителя и основателя секты.

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 223–224.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy P. 115.

³ Цит. по: Singh I. Rammohun Roy. P. 224.

«Миссионеры Шрирампура выразили великое недовольство, — писал Раммохан другу, — и называли меня в своём обозрении этого перевода “оскорбителем дела истины”»¹. Он не стремился к богословским дискуссиям, но понимал, что полемика может возникнуть, и, по всей вероятности, его снова атакуют ортодоксальные индусы. Вместо этого Раммохану пришлось отвечать христианам, и он быстро издал «Обращение к Христианской Общественности в защиту “Заповедей Иисуса” от Друга Истины».

Прежде всего Раммохан решил отбросить ярлык «язычника». Такую манеру общения он счёл противоречащей христианству, идеалу милосердия и просто невежливой. Слово «язычник» для него — синоним слова «идолопоклонник». Сам он не может быть язычником, поскольку верует в единого истинного живого Бога Творца и Хранителя Вселенной, а также в систему нравственности, заповеданную Христом. Получается, что язычником можно назвать всякого человека, который руководствуется в религии и в общественной жизни моральными заповедями Иисуса и любого, кто публикует фрагменты Ветхого и Нового Заветов с различными целями. Хотя Раммохан и рождён брахманом, он «не только отказался от идолопоклонства в самом раннем периоде своей жизни, но и опубликовал трактат на арабском и персидском языках против этой системы». Его отрицание идолопоклонства известно христианам по англоязычным публикациям; оно создало ему серьёзные трудности — от конфликта с родителями до ненависти со стороны соотечественников. «Я, следовательно, считаю доказанным, что... никто из тех, кому известно обо всех этих фактах, по меньшей мере претендующему на истину, не осмелится бросить обвинение в язычестве...» — заключил Раммохан².

Оппоненты Раммохана судя по всему забыли о том, что Христос учил: «тот, кто не против нас, — тот с нами». Раммохан терпеливо и настойчиво объясняет, почему он избрал для перевода только те заповеди, которые касаются морали, умело цитируя оригинальные фрагменты проповедей и притч Евангелия. По его мнению, моральными являются не только отношения человека с ближними, но и его обязанности перед Богом. Поэтому он отделил моральные заповеди от некоторых догм и исторических подробностей Нового завета, так как эти Заповеди — «вполне достаточное руководство к тому, чтобы сохранять мир и счастье человечества в целом»³, и отрицать их — значит не признавать христианство.

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 225.

² Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 116.

³ Цит. по: Singh I. Rammohun Roy. P. 228.

«Эти моральные заповеди, ...отделённые от мистических догм и исторических подробностей, как считает Составитель, содержат не только сущность всего необходимого для того, чтобы объяснить человечеству его гражданские обязанности, но и являются лучшими и единственными средствами для получения прощения за все наши грехи, обретения милости Бога и силы, чтобы победить наши страсти и исполнять Его повеления»¹.

Между тем догмы, чудеса и исторические события до сих пор являются предметом серьёзных споров и вражды среди христианских богословов различных направлений, порождают множество интерпретаций и «не просто разрушают гармонию и единство между сектами христиан, ...но и порождают продолжительные войны и сильнейшие кровопролития»². По мнению Раммохана, по этим же причинам затруднено распространение христианских идей среди тех, кто не является христианами.

Пример такого неуспеха — деятельность миссионеров в Индии. Из благих побуждений — для распространения христианства они раздают населению многочисленные экземпляры Библии, написанные на различных языках, но им, должно быть, известны случаи разочарования в среде местного населения. Разочарование вызывает, по мнению Раммохана, насаждение всех догматов и обрядов христианских церквей, невзирая на то, готовы ли люди их воспринять.

«Они (миссионеры. — Т. С.) настолько опрометчивы и неосмотрительны в своих попытках просвещать коренное население Индии, что обращают свои наставления к ним в тех же выражениях, как если бы они увещевали лиц, которые воспитаны в любой христианской стране, с теми же догматическими понятиями, которые унаследовали с детства. Вследствие этого местное население в целом, вместо того чтобы извлекать уроки, внимательно читая Библию, ...чаще всего обменивает её на чистую бумагу и использует различные догматические термины в своём родном языке, чтобы выразить пренебрежение, непочтительно отзываясь о чём-либо»³.

В то же время Раммохан не знает ни одного уважаемого мусульманина или индуся, который был бы против достойной жизни в соответствии с истинами христианства, но прежде чем эти истины будут восприняты, необходима продуманная подготовка сознания людей.

В заключение Раммохан выразил надежду, что со временем религия не будет порождать различия и неприязнь между людьми, но будет способствовать миру и единению человечества. Но оппоненты его призывы проигнорировали.

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 116.

² Цит. по: Singh I. Rammohun Roy. P. 228–229.

³ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 117.

Д-р Маршман в «Друге Индии» в мае 1820 г. опубликовал предварительные «Замечания» в ответ на «Обращение» Раммохана. Свой обличительный пафос критики «язычника» Маршман сменил на более мягкий стиль, но доводы Раммохана его не убедили. В глазах Маршмана христианином может считаться только тот, кто верует в искупительную жертву Христа и божественный авторитет Священного Писания. «Ведущая доктрина Нового Завета... может быть выражена в двух следующих положениях: что Бог видит все грехи, и они настолько отвратительны, что одна только смерть Иисуса Христа может искупить любую вину; и что человеческое сердце настолько порочно, что должно быть возрождено Святым Духом до того как человек отправится на небеса»¹, — писал Маршман.

Но Раммохан не сдавался; он был убеждён, что человек, следующий в жизни этическим заповедям Иисуса, может быть признан тем, кто способствует распространению христианства, даже если он не знаком с этой религией.

Три месяца спустя в сентябре 1820 г. в «Друге Индии» появилась новая обстоятельная статья Маршмана с обзором «Обращения» Раммохана, в которой он от имени баптистов доказывал, что тексты Нового Завета должны быть приняты как единое целое и поняты буквально, в том истолковании, которое дано баптистскими миссионерами. По мнению Маршмана, автор перевода «Заповедей», несмотря на похвальное стремление познакомить своих соотечественников с христианством, не перевёл фрагменты, касающиеся самых важных доктрин, и поэтому свёл на нет милость Бога в спасении людей. Маршман обвинил Раммохана в неуважении к Священному Писанию, что особенно явно во Введении к переводу. Особенно задело миссионеров сопоставление чудес, совершённых Иисусом, с чудесами, о которых упоминается в книгах народов Азии.

Признавая право любого человека — и Раммохана в частности — отбирать интересующие его фрагменты Нового Завета, Маршман с негодованием писал, что «нельзя представлять туземцам Азии моральные заповеди как достаточные сами по себе для сохранения мира и счастья для человечества, так как великим Учением о Спасении пренебрегли как сравнительно не важным»².

Что же касается конфликтов и войн между христианами из-за различного отношения к заповедям и истории Евангелий, то Маршман, во-первых, связывал конфликты с двойственной природой человека, которая порождала войны задолго до возникновения христианства, а во-вторых,

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 119.

² Цит. по: Singh I. Rammohun Roy. P. 232.

указывал на то, что войны в христианском мире связаны с борьбой за власть, богатство и влияние. Так, например, паписты и протестанты никогда не спорили о Божественной природе Христа или Св. Духа, а боролись за власть. Интересно, что такое «социологическое» объяснение природы религиозных войн было сделано христианским миссионером!

Баптистские миссионеры, по верному замечанию С. Д. Коллет и И. Сингха, рассматривали Христа в кальвинистском духе — как апокалиптического Бога, который принёс людям «не мир, но меч», «низвёл огонь на землю», а Христос, произносящий Нагорную проповедь, был ими почти забыт, и любого, кто вспоминал о Христе Нагорной проповеди, они критиковали. «Такая концепция христианства полностью чужда Раммоханову пониманию учения Иисуса, которое имело столь сильное воздействие на его ум»¹, — пишет И. Сингх.

Так или иначе, объяснения Маршмана, равно как и примирительные ноты его статьи, не убедили Раммохана. Он понял, что оппоненты его позицию не восприняли, и решил отстоять своё понимание христианства. Вероятно, он считал, что миссионеров убедит более подробная и обстоятельная рациональная аргументация, и написал «Второе обращение к христианской общественности», которое увидело свет весной 1821 г. На склонность Раммохана к установлению «мостов взаимопонимания» обращает внимание И. Сингх; это стремление не позволяло ему осознать (или он не желал осознать), что дискуссия с Маршманом зашла в тупик². Убеждённый в том, что истинная религия немыслима без разума, Раммохан надеялся добиться признания своей точки зрения на сущность христианства.

Во «Втором обращении» Раммохан настойчиво причисляет себя к людям, «трудящимся во имя распространения христианства», как и многих других последователей Христа. Однако, несмотря на доводы Маршмана, он не может изменить своё понимание христианства в первую очередь как этических заповедей, которых достаточно, чтобы обрести вечную жизнь. Раммохан отстаивает две главные мысли: во-первых, «Заповеди Иисуса» учат, что любовь к Богу проявляется в добрых делах для наших ближних, и этого вполне достаточно для того, чтобы идти к Миру и Счастью; во-вторых, Вездесущий Бог — единственный подлинный объект религиозного почитания, — один и неразделен в личном плане³.

Идею единства Бога мыслитель развивает, опровергая догматы, приведённые Маршманом, — божественной природы Христа, его искупитель-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 234.

² Ibid.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 121.

ной жертвы и доктрины Троицы. Свои идеи Раммохан обосновывает не только с позиций здравого смысла, но и ссылками на теологов, историков и учёных (в том числе Ньютона и Локка), обширными цитатами из Библии и Корана.

Историческое существование Христа бесспорно для Раммохана. Он в самом деле Спаситель человечества, Заступник и Посредник в общении людей с Богом, но не Бог, поскольку назвал себя Сыном Человеческим. Теория искупления, искупительной жертвы Христа противоречит, по мнению Раммохана, справедливости — как может один человек искупить все грехи других людей, которые сами ничего не сделали для их искупления?

Наибольшей критике Раммохан подверг догмат Троицы — начиная со «Второго обращения» и в дальнейшей полемике с миссионерами, философ стремится понять его, но находит лишь множество вопросов и противоречий, ставящих догмат под сомнение. С точки зрения Раммохана, Троица — это элемент политеизма, присутствующий в монотеистическом учении христианства. На основе баптистской формулы Раммохан доказывает, что те, кто принимает христианскую религию, «должны быть крещены во имя Отца, который есть объект богослужения, Сына, который есть Защитник, и во имя того влияния, которое сообщает человечеству духовное блаженство, признаваемое в Священном Писании как Утешитель, Дух Истины, или Святой Дух»¹. Ни один индус, ищущий истину, не предпочтёт христианство индуизму, если познакомится с доктриной Троицы — в ней Бог является как человек или как голубь, подобно тому как в индусской религии множество проявлений богов в различных формах.

Однако Раммохан убеждён, что «христианство полностью свободно от всяких признаков политеизма», поэтому главной целью при публикации «Заповедей» было знакомство соотечественников с нравственным величием христианских заповедей. Мыслитель напоминает, что так же как в первые века христианства последователи Христа должны следовать его заповедям, которые не зависят от метафизических спекуляций и от таинств.

«Второе обращение» Раммохана встретило неоднозначный приём у либеральных и миссионерских кругов. Прогрессивная британская газета «Колкатта Джорнэл», издаваемая Дж. С. Бэкингом — другом и почитателем Раммохана, в статье «Глубоко верующий во Христа» оценила «Обращение» и деятельность реформатора в самых восторженных выражениях.

«Освящённый светом христианства, он отдаёт своё время и свои средства не только освобождению своих соотечественников от состояния

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 120.

деградации, в котором они находятся, но также и распространению среди европейских хозяев его страны единой истинной религии в том виде, в котором её провозгласил Христос, его апостолы и ученики»¹.

Скоро в том же издании появился ответ на статью, в котором Раммохана причисляли к унитариям — протестантам, отвергающим догмат Троицы, а его взгляд на христианство сравнивали с арианством — течением в христианстве IV–VI вв. н. э., которое отвергало догмат официальной христианской церкви о единосущности Бога-Отца и Сына, считая, что Христос как творение Бога-Отца стоит ниже. Заметим, что унитаристы, в том числе Уильям Адам, а позже вся унитаристская христианская историография считали «Заповеди Иисуса» одной из величайших работ всего XIX столетия, которая поддерживает догматы унитаристской веры, а о Раммохане говорили как о великом азиатском реформаторе современного мира².

Консервативная британская газета «Бенгал Харкару» выступила с жёсткой критикой «Второго обращения». Дж. Маршман в «Друге Индии» на 128 страницах разбирал текст Раммохана, находя в нём новые и новые утверждения, опровергающие доктрины искупления, божественной природы Христа и Троицы. С точки зрения миссионеров, всё это — непростительные заблуждения, но Маршман не оставлял надежды переубедить Раммохана, призывая его «пересмотреть этот вопрос и внимательно перечитать Писание снова, — может быть, Бог всемилостиво удостоит его лицезрения славы Божьей в лице Иисуса Христа, так что он впоследствии признает, что “нет никого, кроме Иисуса Христа и Его распятия”, — в котором скрыты все сокровища мудрости и знания»³.

Раммохан внял совету Маршмана и стал углублённо изучать Писание — и Ветхий, и Новый Завет, руководствуясь здравым смыслом, логикой и собственным убеждением в существовании Единого Бога-Творца. Библейские штудии Раммохана сыграли важнейшую роль в его длительной полемике с миссионерами и в развитии христологии в Бенгалии XIX в.

Миссионеры Серампура, не признавая представлений Раммохана о сущности христианства, тем не менее признавали его глубокую компетентность в бенгальском языкознании и знание евангельских текстов на языке оригинала. Поэтому неудивительно, что незадолго до выхода в свет «Заповедей Иисуса», в 1819–1820 гг. его привлекли к работе над

¹ Цит. по: *Singh I. Rammohun Roy. P. 236.*

² *Kopf D. Rammohun Roy and the Bengal Renaissance: An Historiographical Essay // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 25–26.*

³ Цит. по: *Singh I. Rammohun Roy. P. 237.*

исправлением бенгальского перевода Нового Завета. Перевод сделали У. Кэри и лингвист Эллертон, а Раммохан, познакомившись с текстом, увидел в нём множество искажений и неправомерное употребление бенгальских идиом. Была создана группа для исправления и уточнения перевода, в которую вошли Уильям Йэтс, Уильям Адам и Раммохан Рай. Работа шла успешно, спорные фрагменты и фразы были заново переведены с греческого на бенгали в трёх Евангелиях. Говоря словами И. Сингха, «всё началось с дискуссии о точном значении предлога»¹. В третьем стихе I главы Евангелия от Иоанна Раммохан предложил передать греческий предлог *dia* на бенгали так, чтобы получилось «Всё сущее Бог создал *посредством* Слова» вместо «Создал *словом*» (Ср. в русском Синодальном переводе «Всё *через него* начало быть», Ин. I. 3. — Т. С.). Впоследствии переводчики Нового Завета согласились с такой интерпретацией, но тогда, в 1821 г., христиане-баптисты отвергли её как арианскую ересь. Мистер Йэтс назвал такой перевод «еретическим и языческим», а У. Адам согласился с Раммоханом. Далее события приняли ещё более серьёзный для Серампурской миссии оборот.

В письме к другу У. Адам сообщал, что, побуждаемый многочисленными беседами с Раммоханом Роем, он начал испытывать некоторые сомнения в божественности Христа, поскольку аргументов против этой доктрины намного больше, чем аргументов в её пользу². У. Йэтс также испытывал некоторые сомнения после бесед с Раммоханом, но «спор из-за предлога» встревожил его настолько, что он вышел из группы, корректировавшей перевод. Адам, напротив, продолжил работу над переводом Евангелия от Иоанна, и вскоре заявил, что утратил веру в догмат Троицы и связанные с ним догматы. Это означало разрыв с Серампурской миссией и присоединение к унитариям — неортодоксальному течению в протестантизме, отвергающему Троицу, учение о грехопадении человека и таинства. И католики, и ортодоксальные протестанты враждебно относились к унитариям. Получалось, что христианский миссионер (!) был «обращён» «учёным язычником»³. Неудивительно, что миссионеры и представители европейской общины полуиронически-полупрезрительно называли прозвали его «Вторым падшим Адамом».

Отступничество Адама получило немедленный отклик в баптистской прессе: «Упомянем с глубоким сожалением, что мистер Уильям Адам... принял на веру убеждения, умаляющие славу Спасителя, подвергающие

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 244.

² Ibid. P. 210.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 124.

сомнению Божественность Господа нашего Иисуса Христа; вследствие этого его связь с нашим обществом (Баптистской миссией. — Т. С.) преврана»¹. Иные миссионеры боялись, что отступником станет и Йэтс, но он в 1822 г. опубликовал «Очерки в защиту важнейших доктрин Писания в ответ на два Обращения к христианской общественности».

Такой поворот событий был неожиданным и ошеломляющим для серампурских баптистов, исполненных духом воинствующего прозелитизма. «Они рассматривали это как вопиющий скандал и позор, — замечает И. Сингх. — Скандал и позор, ещё более уязвляющий их прежний невинный оптимизм, когда они надеялись использовать Раммохана как своего Троянского коня, проникшего в самую цитадель язычества. Теперь эти надежды лежали в руинах»².

Серампурские миссионеры не могли понять, каким образом человек, признающий Единого Бога и восхищающийся заповедями Иисуса Христа, может оставаться в стане индусов, которых по традиции называли язычниками. Миссионерам, твёрдо убеждённым в превосходстве собственной религии над всеми остальными верами, был чужд рационалистический подход Раммохана к религии, проявившийся уже на страницах «Дара верующим в Единого Бога» — у всех религий сходная основа и дух, но разные формы проявлений и догматики, предложенной вероучителями, и в силу этого все религии равны между собой. К тому же если Бог един, то почитать Его можно в рамках любой конфессии. Реформатор религии изначально собирался вернуть истинный дух индуизму, очистив его от многолетних наслоений, чтобы улучшить мораль и образ жизни индусов, а не искать новую конфессию, которая будет более всего «подходить» к его убеждениям и позволит получить какие-либо выгоды для себя лично.

И ещё один момент был недоступен восприятию миссионеров: Раммохан подходил к религии как философ и в известной степени как социолог, он не был *проповедником*, а был *реформатором* (хотя сам себя таковым не считал) Нового времени, причём религиозный реформатор в нём соседствовал с реформатором социальным, который постоянно выходил на первый план.

Надежду на обращение Раммохана лелеял и англиканский епископ Калькутты Миддлтон — умный и трудолюбивый джентльмен. У. Адам свидетельствует, что «в жаркий сезон» 1821 г. произошло примечательное событие — попытка Миддлтона обратить Раммохана в христианство.

¹ Цит. по: Ibid. (Supplementary Notes to Chapter IV by D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli. P. 158.)

² Singh I. Rammohun Roy. P. 247.

Первым об этом узнал У. Адам, о чём и рассказал позже в «Лекции о жизни Раммохана Рая». Пригласив Раммохана в свою резиденцию, епископ выдвинул красочные аргументы, чтобы заставить его принять веру в Иисуса, обещая «величайший успех, который ему откроет смена вероисповедания», почести при жизни и посмертную славу в умах потомков. Раммохан станет «современным апостолом Индии» и так далее¹... Уильям Адам назвал это современной версией искушения Христа Сатаной. «Сила оскорбления была в том, что его просили исповедовать Христианскую религию не в силу убеждения, не из любви к истине, ни ради удовлетворения его сознания, ни ради блага его соотечественников, но ради чести, славы и известности, которые это может ему принести. Это было полностью несовместимо с представлениями Раммохана. Это вызвало отвращение, отчуждение и оскорбило его», — пишет С. Д. Коллет².

Это претило характеру Раммохана — он не был ни тщеславен, ни честолюбив. Он отклонил доводы епископа, распрощался с ним и отправился домой. На пути — дело происходило в жаркий полдень — он остановился в доме У. Адама и всё ему рассказал. «Учёный язычник» и «Второй падший Адам» нашли друг в друге понимание, сочувствие и поддержку. Согласно Адаму, Раммохан никогда больше не виделся с Миддлтоном, настолько этот инцидент уязвил его человеческое достоинство и независимость.

Вскоре миссионеры Серампура перешли в наступление на индуизм — вполне логичный шаг в условиях, когда учёный индус неверно понимает христианство, да ещё совращает с истинного пути христиан. В еженедельной газете Серампурской миссии на бенгали «Шомачар Дорпон» 14 июля 1821 г. (почти сразу после того, как стало известно о «падении» У. Адама) появилось анонимное письмо, которое призывало ответить на критику индуистской религии. В сущности, это была неприкрытая атака на индийские *даршаны* (философские школы, признающие авторитет Вед) — веданту, ньяю, мимансу, вайшешику, йогу и санкхью.

Так, положениям веданты о существовании единого, вечного и не имеющего формы Бога, по мнению миссионеров, противоречат утверждения этой школы о том, что мир создан *Майей* (иллюзией), которая препятствует познанию Бога, а душа, являющаяся божественной, получает воздаяние за хорошие и дурные деяния. Следовательно, доказать всемогущество Бога невозможно. Другая школа — ньяя — отрицает деятельность Бога в мире, поскольку говорит о существовании множества божественных душ и о вечности атомов, времени и пространства. Сходным образом анони-

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 125.

² Ibid. P. 126.

му не нравились ни положения санхьи о том, что при верховенстве Бога он действует совместно с природой, ни теория перерождений... Наконец, поклонение Богу, который обладает множеством имён и форм и которого нельзя видеть человеческим взором, несовместимо с поклонением изображениям множества богов — этим опровергается вездесущность Бога.

До этого письма Раммохан вел полемику, защищая своё понимание учения Христа, а теперь миссионеры открыто атаковали индуизм, выбрав мишенью его философские концепции, не вдаваясь в тонкости индийской диалектики. Непредвзятому наблюдателю было ясно, против кого направлено письмо. Адресат сразу же откликнулся. Раммохан направил в «Шомачар Дорпон» письмо под псевдонимом «Шибопрошад Шарма». Издатель отказался опубликовать ответ, сославшись на то, что он... «к делу не относится»¹.

Реакция редактора была предсказуема: в миссионерском издании нельзя публиковать материал, построенный на сравнении индуизма и христианства. Отказом опубликования ответа на критику миссионеры разоблачили свои цели. Их не интересовала дискуссия о философских основах индуизма, их целью была критика без права апелляции со стороны инду-сов. Когда Раммохан критиковал идолопоклонство и ритуалы индуизма, он уже встречался с подобным отношением. Проявления догматизма схожи между собою, несмотря на то, что его носители принадлежат к разным конфессиям. С одной стороны против Раммохана выступала брахманская ортодоксия, с другой — догматически настроенные христианские миссионеры. Индуизм, при всех его ритуалистских чертах и идолопоклонстве, затемняющих его истинную суть, был религией Раммохана. Считая себя вправе критиковать индуизм перед лицом своей общины, он взял на себя обязанность защитить его от миссионерской критики.

Поэтому отказ издателя «Шомачар Дорпон» опубликовать ответ не остановил Раммохана. Он издал на бенгали и английском два номера «Брахманического журнала», где под именем Шибопрошада Шармы выступил в защиту индуизма. Журнал имел подзаголовок «Миссионер и Брахман: оправдание индусской религии против нападок христианских миссионеров». В начале первого номера он перепечатал письмо из «Шомачар Дорпон».

Предисловие Раммохана к «Брахманическому журналу» представляет не меньший интерес, чем его содержание.

Англичане уже пятьдесят лет владеют Бенгалией и распространяют своё влияние на остальную Индию. За это время первые тридцать лет

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. (Supplementary Notes to Chapter IV by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli P. 160).

они не вмешивались в религиозную жизнь своих подданных, но последние двадцать лет миссионеры любыми путями пытаются обратить индусов и мусульман в христианство, нарушая право несчастного завоёванного населения исповедовать свою религию. Они публикуют и распространяют книги, оскорбляющие обе религии, высмеивающие богов и святых, восхваляют превосходство своей религии и унижают другие, ставят в пример тех, кто ради повышения своего низкого статуса в общине принял христианство. Раммохан саркастически замечает, что так, конечно, поступали и апостолы Иисуса, но «они не были правителями тех стран, где проповедовали»¹.

Индусы в силу особенностей своей религии, которые заключаются в требовании ненасилия и делении на касты (отсюда — отсутствие единства), постоянно терпят оскорбления за веру со стороны разных завоевателей. Это, по мнению Раммохана, историческое правило: завоеватели высмеивают религию завоёванного населения. Так было с иудеями, так случилось и с индусами.

Если британцы настолько привержены гуманности и справедливости, как заявляют, то «ввести религию посредством обид и оскорблений, или обещанием земных благ — противно разуму и справедливости, — доказывает Раммохан. — Если силой аргумента они смогут доказать истинность своей религии и неистинность индусской, то многие примут эти доктрины, если им это не удастся, то не следует брать на себя бесполезные хлопоты и надоедать индусам»².

Таким образом, разум и справедливость требуют, чтобы проповедь любой религии сопровождалась рациональными доказательствами, а не оскорблениями в адрес других вер. Не отрицая права человека сменить конфессию, Раммохан продолжает, в сущности, отстаивать идею, высказанную ещё в «Даре»: все религии равны, поскольку одновременно и истинны (вера в Бога), и ложны (догматы и ритуалы).

Первые номера «Брахманического журнала» Раммохан посвятил ответам на критику философских систем. Особенность его труда в том, что, защищая *даршаны*, он доказывает их непротиворечивость на основе собственной концепции монотеизма. Положения философских школ Раммохан истолковывает с позиций здравого смысла и тем самым вносит в них новое, *неортодоксальное* содержание. К тому же он склонен находить аналогии воззрениям индийских философов в христианской мысли.

Последователи Веданты, так же как и христиане и мусульмане, признают вечность Бога и Его атрибутов. Поэтому *майя* — это тоже атри-

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 145.

² Ibid. P. 146.

бут, творящая сила Бога, посредством которой возникает, существует и изменяется материальный мир. Но отдельно от Бога *майя* не существует. Души — это отражение в материи Бога, который есть Сущий Дух¹. Людям, по мнению Раммохана, только кажется, что души совершают добрые или дурные деяния и несут за них ответственность, но стоит отвлечься от особой связи, существующей между душами и Верховным Духом, можно увидеть, что они не отличаются друг от друга. Поэтому доказать всемогущество Бога возможно, даже если сделать допущение, что души являются его элементами. Подобно тому как солнечные лучи обязаны своим существованием солнцу, зависят от него и возвращаются к нему, это обстоятельство не заставляет нас доказывать недостаточность и несовершенство солнца.

«Веданта считает, что реальность своим существованием обязана только Богу. Он, следовательно, истинен и вездесущ. ...Мы находим фразы о том, что Бог есть всё и во всё и в христианских книгах, ...и эти термины подразумевают вездесущие Бога»².

Сходные с христианством убеждения Раммохан видит и в философии ньяя: обе системы исходят из вечности и бесконечности Бога-Творца и бесконечности души, которая, однако, во всех своих деяниях зависит от воли Бога, и ей воздаётся за все поступки. Бог — волевая первопричина мира, так как по своей воле Он осуществляет творение из материальных вечных и неделимых частиц — *ану*, или атомов, с помощью времени и пространства, создаёт вещи в разное время и в различных местах³. Подобным образом Раммохан истолковывает дуализм духа и природы (*пуруша-пракрити*) в школе санкхья: «незримая и везде присутствующая природа... является, благодаря воздействию Верховного Духа, причиной существования и протяжённости вселенной. Природа... подчинена мыслящему Духу и зависит от него, и, соответственно, Дух есть Вышний Бог»⁴.

Защищая санкхью и другие *даршаны*, Раммохан представляет их как монистические системы, хотя половина из них (ньяя, миманса, санкхья) дуалистичны. На положения этих школ философ смотрит через призму ведантистского монизма, унаследованного от Шанкары, и выстраивает новое философское направление, получившее впоследствии название неоведантизма⁵ и развитое его преемниками и духовными наследниками.

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 152.

² Ibid. P. 155.

³ Ibid. P. 156–157.

⁴ Ibid. P. 158.

⁵ См.: Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

Поверхностный подход к индуизму, который показал автор анонимного письма, Раммохан не приемлет, поскольку он ведёт к искажениям сути и содержания религии:

«...Джентльмены-миссионеры редко переводят на английский Упанишады, древние Смрити и Тантры, которые цитируют и всегда принимают во внимание уважаемые авторы. Напротив, сделав переводы трудов, которые спорят с Ведами, которые не цитирует ни один уважающий себя автор и которые никогда не были авторитетными, они всегда представляют индуистскую религию как весьма низкую»¹.

Реформатор доказывает, что все пураны и тантры, все индусские книги согласны с Ведантай, поскольку Бог в них представлен как непостижимый и не имеющий формы. Однако люди, которым трудно постичь такого Бога, не должны впадать в неверие и поддаваться злу, поэтому им необходимо представить Бога в виде человека или даже животных, обладающих знакомыми свойствами, — посредством их люди начинают приобщаться к Божественной Суте².

Миссионеры утверждают, что Бога, имеющего имена, формы и чувства, нельзя признать вездесущим, следовательно, все боги индуизма ложны. Ссылаясь на соответствующие места в Евангелиях, Раммохан спрашивает оппонентов: разве не называют вездесущим и всемогущим Богом Иисуса Христа и Святого Духа? Иисус как человек родился от женщины, ел, пил, обладал органами чувств, совершал действия, сердился, страдал, испытывал жажду и боль и умер, а Св. Дух принял вид голубя и перелетал с места на место? Если миссионеры всё это признают, то почему они находят изъян в индусских Пуранах?³ Признание Библии единственным авторитетом, превосходящим все остальные священные книги, по убеждению Раммохана, означает прямое оскорбление Бога. Напротив, индусские Веды, являясь авторитетным Писанием, не обязательно во всём должны совпадать с другими священными книгами, но это не умаляет их авторитета⁴.

Продолжая линию «Краткого изложения веданты», Раммохан доказывал анониму, за которым скрывалась целая когорта миссионеров, что индуизм — религия монотеистическая. Её внешний политеизм — не более чем средство приобщения к единому Богу тех, кто неспособен его постичь как такового. Рассуждения Раммохана подводят к мысли, что критика других религий, не основанная на изучении их священных текстов и

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 162.

² Ibid. P. 161.

³ Ibid. P. 163.

⁴ Ibid. P. 164.

философских систем, только оскорбляет чувства верующих, но несколько не прибавляет авторитета ни миссионерам, ни их вероисповеданию. Сравнение Вед и Шастр с положениями Библии позволяет увидеть сходство и совпадения. Поэтому Раммохан предостерегает от опрометчивых заявлений о превосходстве одной религии над другой.

Рационалиста Раммохана не убеждали догмы — только доказательства. В самом его характере было воспитано стремление во всём доходить до истины; И. Сингх считает, что любовь к дискуссиям была сутью характера Раммохана¹. Все идеи и учения он воспринимал недогматически, видя в них поиск истины, а не застывший символ или норму. В его поведении и деятельности прослеживается сходство с другим знаменитым полемистом, много веков назад стремившимся к истине и восставшим против косности мысли — Сократом. Поэтому недогматическое восприятие Раммоханом христианства несёт в себе сократический поиск истины через выявление противоречий. И в то же время он наследует мудрецам Древней Индии, считавшим, что истина едина, но называют её по-разному.

Второй «Брахманический журнал» завершается просьбой к миссионерам — объяснить, почему Иисус одновременно является и Богом, и Сыном Божьим, и Сыном Человеческим; почему, если Бог един, то Отец есть Бог, Сын есть Бог и Св. Дух есть Бог; почему следует духовно поклоняться Богу, если сами миссионеры поклоняются Иисусу Христу, обладавшему материальным телом? И наконец, если Сын имеет ту же сущность и существование, что и Отец, если он равен Отцу, то как возможно равенство между объектами, обладающими различными сущностью и существованием?² Это не вызов и не провоцирование скандала — это взгляд просвещённого индийца Нового времени на христианство. Взгляд заинтересованный и ожидающий решения спорных с его точки зрения вопросов. Но оказалось, что Раммохан вызвал огонь на себя.

В августе 1821 г. в очередном номере «Друга Индии» Дж. Маршман ответил на вопросы Раммохана, но снабдил статью оскорблениями в адрес индуизма. «Только сатане индуизм обязан своим возникновением», он полон «непристойных сказок о ложных богах» — таков лейтмотив статьи Маршмана. Его ответы догматичны, и вся аргументация ограничивается ссылками на Библию; в статье нет и следа той рациональности, которой ожидал Раммохан. Суть аргументов Маршмана следующая. 1) «В Библии нигде не сказано, что Сын есть Отец, но сказано, что Он равен Отцу по природе и сущности» и «отличается от него как личность». 2) Бог — это

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 253.

² Roy R. The English Works. Vol. I. P. 166.

имя нарицательное, поэтому Сын Бога — тоже Бог, как сын человека — человек». Единственное различие между этими нарицательными именами — в том, что «человек» включает в себя множество индивидов, а «бог» — три особых лица высшей силы и природы. Иисус называл себя сыном Человеческим, так как был рождён женщиной, но помимо греха. 3) «Библия приписывает одинаковую божественную природу и совершенство и Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ... хотя они и различаются в личном плане, но едины по природе и атрибутам», и Библия учит поклоняться каждому лицу как Богу, так как они одинаково дают людям милость и мир, прощают грехи и ведут по пути праведности. 4) «Христиане поклоняются Иисусу Христу, а не его телу отдельно от него». 5) Сын равен Отцу и имеет сходное с ним существование¹.

В ответ Раммохан издал третий номер «Брахманического журнала», в котором изложил свои возражения. Обоснование веры, по мнению философа, не может быть в противоречии с разумом и опытом. Миссионеры предлагают верить в единство Сына и Отца, но опыт подсказывает, что сын существует как современник отца, поэтому «каждый сын, кем бы он ни был по природе, должен иметь существование, возникшее позже, чем существование его собственного отца»². И как доказать божественность Христа, если он был рождён женщиной? Маршман просто «возлагает ответственность на Библию», говоря её словами о Троице Боге, парирует Раммохан, но не приводит разумных аргументов, следовательно, вера эта противоречит разуму и опыту. «Издатель и его коллеги должны были принять во внимание эту необоснованность, присущую наиболее важным из всех доктрин, до того как они опубликовали в *“Шомачар Дорпон”* письмо, обвиняющее веданту и остальные индуистские шастры в отсутствии разума... (курсив наш. — Т. С.), — саркастически замечает Раммохан, — это обстоятельство могло бы уберечь Издателя от вынужденного открытого признания необоснованности фундамента его собственной веры»³.

Наибольшую несогласованность веры и разума Раммохан видит в догмате Троицы. «Это и есть единобожие, о котором заявляет Издатель? — удивляется он. — Может ли доктрина оправдать его, когда он высмеивает индуистский политеизм, потому что многое в ней говорит о том, что под единым Божеством подразумевается более трёх существ, отличающихся лично, но единых по природе?»⁴ Как возможно единство трёх лиц Троицы,

¹ Цит. по: Roy R. The English Works. Vol. I. P. 176, 168, 169, 174.

² Ibid. P. 169.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

если «один из них на небе выражает свою волю и управляет вторым, который одновременно находится на земле и исполняет религиозные обряды, а третий одновременно обретается между небом и землёй, снисходя на второго как воля первого?»¹. Различие положений, действий, ситуаций и занятий — достаточное для философа-Раммохана основание, чтобы отбросить идею об их идентичности, иначе вообще не будет критериев для различения предметов окружающего мира. Получается, что Библия отрицает полезность чувственного восприятия? Философ продолжает спрашивать: если Бог явился в виде человека или голубя, то почему миссионеры не могут смириться с явлением Его в виде рыбы или коровы, как об этом говорят индуские книги? Если все три лица объявлены всеведущими, всемогущими, полными любви и милости, то во множестве других политеистических систем объекты веры обладают этими качествами, почему же тогда не увеличить число лиц до пяти и более?

Ещё большее удивление Раммохана вызвали упомянутые Маршманом фразы из Библии: «Христос находится *одесную* от Бога», на седьмой день Бог «*окончил* всю свою *работу*», и «*гулял в саду в прохладный день*» и т. д. Получается, что либо всемогущий и вездесущий Бог имеет облик человека, либо Моисею было необходимо представить Бога как человека для понимания невежественных иудеев. Такого мнения придерживались и Отцы Церкви, и современные Раммохану христианские теологи.

Отвечая Раммохану, Маршман уклончиво заметил, что христиане поклоняются Иисусу Христу, а не его телу отдельно от него. «Я никогда не обвинял христиан... в том, что они поклоняются телу Иисуса Христа отдельно от него, — продолжает Раммохан. — Издатель фактически признаёт их поклонение Иисусу Христу как Богу в материальной форме, и тем не менее он пытается доказать, что они духовно служат Богу. Если допустить, что поклонение духу в материальном теле — это духовное поклонение, то мы не должны больше обвинять в идолопоклонстве ни одну религиозную секту, поскольку их представители не поклоняются просто материи, не связанной с духом»². Даже индусы-идолопоклонники не рассматривают своих идолов как объект богослужения до тех пор, пока не совершат обряд «дарования дыхания» (*прана-пратиштха*), поэтому никого нельзя в соответствии с определением Маршмана называть идолопоклонником — никто не поклоняется телу отдельно от духа. Фактически любое богослужение реальным или воображаемым материальным объектам Раммохан бескомпромиссно признаёт идолопоклонством.

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 171–172.

² Ibid. P. 173.

Миссионеры предпочитают не видеть этих противоречий и выражать радость, как это делает Маршман, по поводу того, что «туземцы начинают подниматься из этого состояния болезненной апатии и бесчувственности, которая является определённым симптомом моральной смерти и всеобщего упадка нравов». Но эта характеристика — результат незнания народа и его культуры. Англичане долго находятся в Индии, но они не знают и малой толики сотен и тысяч трудов в разных областях теологии, права, логики, грамматики и астрономии. Одни только бенгалцы внесли в накопление знаний весомый вклад, не говоря о других народах¹.

Позитивных сторон в жизни местного населения Издатель и его коллеги просто не желают видеть. Легче всего обвинять или оскорблять оппонента, поэтому Раммохан взывает к миссионерам: «Мы должны помнить, что ведём серьёзный религиозный спор, и не оскорблять в ответ друг друга»².

Индолог Э. Н. Комаров справедливо подчеркнул, что Раммохан Рай, «отнюдь не отрицая религию вообще, ...нарушил тот ореол святости, которым было окружено всё, что касалось религии, и который ревностно поддерживало духовенство. Он впервые подверг критике и сопоставлению различные вероучения и в известной мере подходил к ним как к явлениям общественной жизни»³. В самом деле, все три номера «Брахманического журнала» — не просто наступление на ортодоксию, косность и ограниченность, но и первый опыт сравнительного анализа религий на основе толкования священных текстов и догматов.

На первый взгляд здесь противоречие: Раммохан, критикующий идолопоклонство в индусской общине, обличающий моральное саморазрушение единоверцев, предстал в роли защитника индуизма от атак миссионеров. На самом деле противоречия здесь нет. Р. Б. Рыбаков справедливо считает, что задачей Раммохана Рая было ослабление наступления христианства на индуизм и превращение его в своеобразного союзника в реформировании последнего⁴. По нашему мнению, здесь присутствуют и другие важные моменты. Проповедь миссионеров не имела сколько-нибудь значительного успеха, обращены были небольшие группы низкокастовых индусов, хотя идеологическая экспансия в отношении средних и высших слоёв была значительной. Более масштабной задачей Раммохана становится разъяснение соотечественникам их ошибок и промахов, чтобы они не держались за отжившие традиции и были способны к восприятию

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 175–176.

² Ibid. P. 176.

³ Комаров Э. Н. Рам Мохан Рай... С. 33.

⁴ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 32.

нового, созиданию и возрождению своей страны. К тому же он защищает не только и не столько индуизм, сколько индийскую культуру, философские основы мировоззрения индийца. Раммохан стал защитником монотеистически истолкованного им индуизма, чтобы, во-первых, доказать соотечественникам свои добрые намерения в отношении этой религии; во-вторых — показать миссионерам, что право критиковать какую-либо религию принадлежит только тому, кто *знает её философские, мировоззренческие и психологические основания*. Критиком может быть любой человек независимо от национальности или вероисповедания, хорошо знакомый со священными текстами этой религии, её теологией и порождённой ею культурой. Тот, кто насаждает свою религию, не пытаясь аргументированно доказать её преимущества, не считаясь с религиозными чувствами других и оскорбляя их веру, вредит своей же религии.

Дружба с Уильямом Адамом, который порвал с Серампуром, вызвала у Раммохана интерес к унитаристскому христианству. По словам Д. Копфа, унитаризм «не был западоцентричной сектантской верой, распространяемой агентами “вышей” белой расы в безликой массе чёрных язычников. Напротив, это была космополитическая вера, которая бросила вызов ортодоксии учреждения»¹. Неортодоксальность веры привлекла Раммохана в унитаризме. «Кто не против нас, тот с нами», — вспоминал он изречение Христа. Он не считал постыдным или недопустимым обращение к другим вероисповеданиям для совершенствования своей религии — и в этом также был компонент рационализма. Современные исследователи называют разные группы причин обращения Раммохана к унитаризму. Для Д. Копфа это идея свободной религии, в которой рациональная вера вытесняет народные религии с их ритуалами и мифами, идея социальных реформ, позволяющих улучшить положение угнетённых классов и социальных групп, идея теистического прогресса, в котором совершенствование человечества достигается соединением социальных реформ с рациональной религией². Для Д. К. Бисваса и Р. Гангули это родство высшей философии индуизма о единстве Бога с монотеистическими принципами унитаризма, убеждение Раммохана в превосходстве этики Христа над любыми другими системами морали и в необходимости её восприятия индийцами через систему образования, а также идея единой сущности всех религий³. Со своей стороны заметим, что Раммохан к началу 1820-х гг. — не просто

¹ Kopf D. Rammohun Roy and the Bengal Renaissance. P. 24.

² Ibid.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy (Supplementary Notes to Chapter IV by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli). P. 243–246.

реформатор религии, но и *социальный* реформатор, которому важно социальное содержание христианской этики и идей унитаристов. К тому же Раммохан ещё и просветитель, убеждённый в необходимости распространения в Индии образования и смотрящий на каждого энтузиаста образования и каждую группу, которая содействует делу просвещения как на своих союзников. Уважение к своему историческому наследию не исключает открытости опыту других народов и религий. Забегая вперёд, скажем, что так же как он не оправдал надежд серампурских миссионеров, Раммохан не оправдал и мечтаний унитаристов о принятии их религии, хотя и говорил Л. Карпентеру: «Моё сердце — с унитаристами»¹.

В сентябре 1821 г. У. Адам и Раммохан основали Калькуттский унитаристский комитет. Он стал своего рода продолжением Атмийя Сабхи, которая почти прекратила своё существование. В Комитет вошли английские друзья и индийские единомышленники Раммохана — адвокат Верховного суда Калькутты Теодор Диккенс, представитель торговой фирмы «Макинтош и К°» Джордж Джеймс Гордон, военврач Ост-Индской компании Б. У. Маклеод, адвокат Уильям Тэйт, служащий Компании Норман Керр, Дароканатх Тагор, его кузен Прошоннокумар Тагор, Радхапрошад Рай. Уильям Адам стал председателем Комитета. В его доме проводились воскресные богослужения.

Судя по целям и задачам Комитета, его члены не собирались обращать индийцев в свою веру. Раммохан считал, что сферой деятельности новой организации будет «распространение благ образования, разрушение невежества, суеверий и фанатизма, повышение уровня интеллекта, обогащение теории нравственности и содействие всеобщему милосердию и практической благотворительности»². Для финансовой поддержки мер по распространению образования был создан фонд Комитета.

Позже, в 1827 г., У. Адам писал Р. Даттону: «Нашей немедленной целью не является прозелитизм. Наша цель — искоренить невежество и религиозные предрассудки и предоставить информацию, касающуюся оснований, служения и учения Христа» — с помощью образования, рациональных обсуждений и публикации книг на английском и туземных языках³. Несмотря на своё отступничество, Уильям Адам оставался миссионером, почитающим Библию как единственное Откровение и Христа как Спасителя, поэтому его надежды на распространение в Индии христианства (в унитаристской версии!) не погибли.

¹ Цит по: *Kopf D. Rammohun Roy and the Bengal Renaissance*. P. 24.

² Цит. по: *Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy*. P. 125.

³ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. P. 132.

Раммохан поддерживал усилия Адама и морально и материально. Вместе они открыли издательство «Унитариян Пресс», а в мае 1822 г. Раммохан на собственные средства открыл Англо-Индийскую (Англо-Индусскую) школу, где бесплатно обучались английские и индусские мальчики. Средства предоставили и друзья Раммохана, но главные затраты нёс основатель. Школе покровительствовали Дэвид Хэйр и Уильям Адам. В ней преподавали два учителя, и в разные периоды в ней обучалось от 60 до 80 детей индусов. В их числе были такие яркие учащиеся, как сын Дароканатха Тагора, будущий религиозный реформатор Дебендронатх Тагор, второй сын Раммохана Рамапрошад Рай и многие другие, впоследствии получившие широкую известность в научных кругах и в общественной деятельности. Преподавание велось на бенгали, изучался английский язык, естественные науки, в том числе механика и астрономия. Раммохан написал для школы несколько учебников на бенгали — по географии, геометрии, астрономии и грамматике бенгали. В своём еженедельнике «Шомбад Коумуди» (речь о нём — впереди) просветитель публиковал статьи общеобразовательного характера: «Эхо в акустике», «Свойства магнита», «Поведение рыб», «Описание воздушного шара» и т. п. В газете была опубликована статья Раммохана, обращённая к правительству Бенгалии, в которой автор доказывал необходимость бесплатных школ для детей бедных индусов.

Бесплатная школа для детей индусов отразила неудовлетворённость, которая появилась у Раммохана при наблюдении за светским образованием в хинду колледж. В его собственной школе религиозное и моральное образование было интегральной частью программы.

Школа работала настолько успешно, что Уильям Адам стремился превратить её в общественное заведение, для чего обращался за общественными пожертвованиями и даже хотел поставить её под контроль Унитаристского комитета. Но Раммохан пресекал такие попытки.

В то же время индусская ортодоксия, вместо того чтобы поддержать усилия Раммохана по защите индуизма, снова 6 апреля 1822 г. атаковала его взгляды в бенгальском еженедельнике «Шомачар Чондрика» — в статье «Четыре вопроса» («Чорипрошно»). Некий «Хранитель Религии» вопрошал: «Не желают ли учёные профессора и их ребячливые последователи, изучающие тайны Шастр, отказаться от своей религии и принять религию иноземцев? Правильно ли, в соответствии с Шастрами, благородным людям связывать себя с такими людьми, имеющими столь благие намерения?»¹

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 146.

Раммохан немедленно ответил публикацией «Ответы на четыре вопроса» («Чорипрошнер Уттор»). Оппонента он отнёс к «практикам религии», который, не исследуя её, осуществляет лишь одну миллионную часть из того, что требуется правилами индуизма. Он не вспоминает о том, что его отец и дед служили людям иной веры, использует мусульманские духи и зубной порошок, учится у мусульман исламскому праву и просвещает иноверцев относительно своих шастр. Это такое же нарушение индуистских законов, как и любой ритуальный проступок, в котором обвиняют «исследователей религии».

«Хранитель Религии» объявлял, что не имеет религии тот, кто противостоит образу жизни и обычаям своей религии, без благоговения носит священный шнур и невежественно заявляет, что знает Бога. В ответ Раммохан иронически замечает, что есть большая разница между теми, кто внешне придерживается строжайших предписаний религии, а дома нарушает их, обижая всех и каждого, и теми, кто не претендует на строгое исполнение ритуала, но следует изречению «Маханирвана-тантры»: «Вечная религия заключена в знании Бога и в осуществлении тех действий, которые наиболее благоприятны для человека»¹.

Оппонент упрекал «отступников» в том, что они употребляют в пищу козлиное мясо, стригут волосы, пьют вино, общаются с вероотступниками и в прочих грехах. «Шастры запрещают стричься из тщеславия и пить неосвящённое вино, — отвечает Раммохан. — Но отчего-то ни один брахман, вступающий в связь с мусульманскими жёнами своих слуг и с куртизанками из касты чандалов, не считает, что он утратил свой брахманский статус»². Так остроумно и метко Раммохан показал, что ревнители буквы и догмы индуизма, как обычно, видят сучок в глазу ближнего, не замечая бревна в собственном — например, своего аморального поведения в быту.

Раммохан выступил против мелочной регламентации жизни индуса, которая унижает его достоинство и делает его бесчеловечным. «Ответы на четыре вопроса» не просто критикуют понятие ритуальной нечистоты, но и восстают против изолированности индуистской общины от контактов с «иноверцами», тем более что в реальности общение между представителями разных религий неизбежно. Снова и снова Раммохан методично и настойчиво внушает индусам главную идею: служение людям важнее ритуала.

Миссионеры со своей стороны продолжали атаковать Раммохана. В «Друге Индии» в декабре 1822 г. целых 128 страниц было отведено

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 146–147.

² Ibid. P. 147.

опровержению «Второго обращения к христианской общественности». Преподобный Маршман защищал евангельские понятия Искупления и Божественности Христа. Он даже не обратил внимания на правила исторического толкования текстов, находя доказательства божественной природы Христа в Пятикнижии Моисеевом, псалмах и у пророков. Маршман обличал Раммохана за то, что он «обвинял своего Создателя в ужасной несправедливости» и в том, что «вся созданная Им религия патриархов и пророков, апостолов и святых.. есть акт очевидной несправедливости»¹. 30 января 1823 г. Раммохан издал свой ответ на 256 страницах — «Заключительное обращение к христианской общественности в защиту “Заповедей Иисуса”». На этот раз баптистская миссия отказалась напечатать его теологический труд, и он издал книгу в «Унитарииан Пресс».

«Заключительное обращение» — результат углублённого изучения Раммоханом Ветхого и Нового Заветов на древнееврейском, греческом, латыни и даже в арабском варианте. Он внял призыву Маршмана «пересмотреть предмет» спора, но не изменил своего взгляда на христианство. Он уверен, что в первые века христианства у его последователей не было единого мнения о природе Отца, Сына и Св. Духа, но они веровали в Бога-Творца и следовали заповедям Иисуса. Такой мыслью Раммохан, по мнению И. Сингха, ясно устанавливает связь между своей позицией и позицией христианской реформации в её наиболее воинствующей и рациональной стадии². Сходной точки зрения придерживается и Р. Б. Рыбаков, объясняющий интерес Раммохана к христианству тем, что эта религия уже прошла через буржуазную реформацию³.

Шаг за шагом Раммохан опроверг все аргументы и доказательства д-ра Маршмана — и об Искуплении, и о Троице. Ф. Г. Стед, продолжатель труда С. Д. Коллет, пишет, что «методы доказательств, использованные Индусом, были более современны, чем у его христианского оппонента»⁴. Раммохан признаёт Христа как Спасителя и заступника, но к догмату Троицы относится как к политеизму. Идея Единого Бога остаётся для него главным из доказательств. Достойный ответ Раммохана Маршману «Индия Газетт» высоко оценила за «неоспоримую честность и неизменно благожелательное настроение» при ведении дискуссии⁵. Сам Раммохан писал другу в Балтимор:

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 133.

² Singh I. Rammohun Roy. P. 238.

³ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 32.

⁴ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 137.

⁵ Цит. по: Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 25.

«Теперь у меня достаточно оснований надеяться, что истины христианства больше не будут скрыты за завесой языческих доктрин и обрядности, которые постепенно вводились среди почитателей Христа. ... Доктрины, которые проповедовал Иисус и Его апостолы, совершенно отличны от человеческих измышлений, которые пытаются навязать миссионеры, и полностью согласуются с откровениями, полученными Моисеем и пророками. Поэтому я стремлюсь поддерживать их даже с риском для своей жизни»¹.

Однако силы унитаристов и христианской ортодоксии были неравны. За два года существования Унитаристский комитет сделал немного, несмотря на восторженный энтузиазм его почитателей в Европе и Америке. Сторонников у унитаристов во главе с У. Адамом было недостаточно, как, впрочем, и у Раммохана. Его полемика с ортодоксами от христианства окончательно завершена не была.

III

1823 г. с самого начала для Раммохана оказался насыщен теологическими дискуссиями — начиная с выхода в свет третьего, и последнего, «Обращения». В предисловии к нему Раммохан предложил начать выпуск ежемесячного журнала, который «будет посвящён критике Библии и представит и унитаристские, и тринитаристские доктрины к испытанию беспристрастными аргументами» и пообещал публиковать за свой счёт все присланные труды, в которых миссионеры будут отстаивать различные догматы. В то время выходила английская еженедельная газета «Бенгал Харкару», издаваемая с 1795 г., и с апреля 1818 г. ставшая первой еженедельной газетой. В этой газете на приглашение Раммохана сразу откликнулся доктор медицины, хирург Ост-Индской компании и автор теологических трудов Р. Тайтлер. Он решил, что Раммохан бросил вызов всем христианам, верующим в Божественность Христа, и предложил реформатору открытый или частный диспут. Раммохан в ответ предложил обсудить спорные вопросы на страницах «Бенгал Харкару». Диспут развернулся в виде обмена письмами 3–23 мая 1823 г. 3 июня Раммохан опубликовал эту переписку в виде памфлета «В защиту идеи боговоплощения как общей основы индуизма и христианства». Реформатор выступил под псевдонимом Рам Досс, защищая свои идеи как «посторонний человек».

Раммохан обычно брал псевдонимы, когда прибегал к сатире. Так случилось и на этот раз. С. Д. Серебряный справедливо указывает на особые проблемы понимания смыслов (герменевтики), возникающие при изуче-

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 133.*

нии текстов Раммохана. Во-первых, его тексты, по мнению учёного, — «это, так сказать, религиозно-философская пропаганда», поэтому сложно определить, излагает ли Раммохан действительно собственные взгляды или применяется к восприятию возможной читательской аудитории». Во-вторых, ряд произведений написан Раммоханом как «явно иронические памфлеты, которые должны были не столько убеждать кого-либо в чём-либо, сколько высмеивать, вышучивать взгляды оппонентов»¹. Однако понимание сатирических текстов Раммохана значительно облегчает исторический контекст его дискуссий с оппонентами. За стремлением высмеять ортодоксальные взгляды скрывается глубокий смысл. Свои идеи Раммохан защищает от противного, становясь на точку зрения индуся-идолопоклонника, верующего в личное воплощение Бога, но считающего (весьма нетрадиционно!), что вера в воплощение роднит индуизм с христианством. Как здесь не вспомнить утверждение, впервые появившееся в «Даре верующим в Единого Бога», что все религии одинаково истинны и одинаково ложны! С Тайтлером полемизирует не брахман-ортодокс, а, так сказать, «идолопоклонник-вольнодумец»: монотеизм он не приемлет, но ничего не имеет против христианства по причине сходства некоторых его сторон с индуизмом.

Сначала неудовольствие д-ра Тайтлера вызвало отрицание доктрины воплощения Бога Раммоханом и сравнение Иисуса и бога Рамы как земных воплощений Божества: «Этот *унитарист*, как он теперь себя называет, думает, ...что моя вера в БОЖЕСТВЕННОСТЬ СВЯТОГО СПАСИТЕЛЯ — это то же, что и Индусская вера в его Тхакура!!!» — восклицает Тайтлер в первом письме, и рвётся защищать свою ВЕРУ — ВЕРУ СВОИХ ПРЕДКОВ².

Когда дискуссия вышла в форме памфлета, ему было предпослано «Посвящение всем верующим в Боговоплощение», подписанное Рам Доссом, «их другом и единоверцем». Он предлагал чтобы «все Верующие в Явление Бога во плоти — будь то индусы или христиане, — объединились во имя нашего Общего Дела и сердечно сотрудничали в наших стремлениях пресечь тревожный рост унитаристской ереси...»³ То есть Рам Досс — сторонник доктрины воплощения, а Раммохан — презренный еретик-унитарист.

Рам Досса удивляет, что Тайтлер оскорбился упоминанием сходства между верой во Христа и верой в бога Раму, поскольку обе религии имеют «одну и ту же священную основу, — ЯВЛЕНИЕ БОГА ВО ПЛОТИ, безо всяких

¹ Серебряный С. Д. Раммохан Рай: религия и разум. С.211.

² Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 891.

³ Ibid. P. 890.

ограничений — тёмного или светлого облика, большого или малого роста, длинных или коротких волос»¹. Тайтлеру разумеется, известно, что Рам — сын Дашаратхи из рода Рагху, так же как Иисус признан сыном Иосифа из рода Давидова; и тот и другой — цари своих и чужих племён, совершавшие удивительные чудеса и вознёсшиеся на небо, подвергавшиеся искушению дьявола. Их деяния описаны в священных книгах, и обоим поклоняются миллионы. Если Бог мог родиться в племени иудеев, то возможно и его рождение в племени Рагху и в любой другой расе и нации, поэтому никто не может считать себя оскорблённым. Более того, нет различия между верующими в Бога в трёх лицах и верующими в 330 миллионов личных проявлений божества — и тем и другим присуще всемогущество, примиряющее единство и множественность. Поэтому Рам Досс призывает и индусов и христиан объединиться и, невзирая на нападки верующих в одного невидимого Бога, бороться против «отвратительного положения о *едином Боге*, равно подрывающем корни и индуизма, и христианства»².

Тайтлеру такой оборот дела не понравился: он хотел доказать, что и индуское идолопоклонство, и унитаризм являются порождением дьявола, и вызывал на спор Раммохана и «второго падшего Адама». Возмущённый открытым сравнением индуизма с христианством, Тайтлер заявил, что все священные книги индусов — не древнее, чем вторжение мусульман в Индию, поэтому легенды об аватарах Рамы, Кришны и прочих — это «просто извращённые копии Священного Писания, которым обладают христиане», равно как и история Будды — «извращённый слепок с христианства»³. Во время обмена письмами д-р Тайтлер избегал отвечать на вопросы и аргументы Рам Досса, задавая лишь встречные вопросы оппоненту. Кроме того, он заподозрил, что Рам Досс — это псевдоним, и пригласил его к открытой дискуссии. «Я фактически доказываю, что унитаризм — не что иное, как новое название для индуского идолопоклонства, — пишет Тайтлер, — поэтому как я могу позволить ему *сотрудничать* со мной против наших общих врагов?»⁴ В конце концов Рам Досс с неподражаемой иронией поздравил Тайтлера с его победой над общим врагом — унитаристами, сожалея, что не присутствовал при его триумфе.

С этого момента Тайтлер перестал отвечать Рам Доссу. Вместо него издатель журнала получил письмо, подписанное «Христианин», который

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 892.

² Ibid. P. 892–893.

³ Ibid. P. 897, 899.

⁴ Ibid. P. 898.

не скрывал радости по поводу того, что некоторые образованные индусы вырвались из плена невежества и постыдных суеверий; а один из самых образованных брахманов не только отказался от доктрины, поощряющей жестокую и отвратительную практику материубийства (сати — *T. C.*), но и всем доказывает её порочность. С другой стороны, те же учёные индусы, столь многим обязанные христианам — за свет знания и гражданские свободы, — пытаются доказать, как это делает Рам Досс, что индуизм и христианство основаны на сходных идеях. Христианин гневно спрашивал:

«Теперь я задам вопрос: Читатели-христиане, неужели вас настолько разрушила азиатская изнеженность, что вы с безразличием созерцаете, как ваша святая чистая РЕЛИГИЯ разрушается, поскольку её низводят до уровня индуизма — наравне с идолопоклонством — с постыдным невежеством и позорными суевериями?»¹

Он требовал от Рам Досса объяснений, почему он так упорствует, и призывал его постараться «отвратить соотечественников от идолопоклонства», ибо они не ведают, что творят.

Рам Досс немедленно ответил на вызов Христианина. Индийцы, безусловно, обязаны христианам техническими знаниями и благодарны им за это. Однако Рам Досс неколебим в своих убеждениях, и с момента появления Христианина вместо Тайтлера в высказываниях всё явственнее звучат идеи Раммохана:

«Обращением к истории можно доказать, что весь мир обязан нашим предкам за первую зарю знания, которая взошла на Востоке, и, благодаря Богине Мудрости, мы создали собственные философские и прочие знания, отличающие нас от других наций, которые не могут выразить научные или другие идеи без обращения к языку иностранцев»².

Раммохан, а не Рам Досс, решительно опроверг любимый тезис миссионеров о том, что европейские христиане несут свет знания «тёмным и невежественным язычникам». Он напоминает о высоких интеллектуальных и культурных достижениях индийцев и подчеркивает, что у них есть *собственная история*, более древняя, чем история европейских народов, и не менее значимая. Обращение к истории — лучшее средство опровержения необоснованных положений — таков один из смыслов, заложенных в памфлете. Индийская культура — одна из самых древних, а представить индуизм подражанием христианству — значит погрешить против истины и истории.

Христианин в своём письме пытался изобразить Раммохана индусом, который отдал предпочтение христианству. Рам Досс ответил, что отвер-

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 904.

² Ibid. P. 906.

жение индуcских доктрин Раммоханом Раем сродни сравнимо с критикой христианства сотнями людей, являющихся христианами по происхождению. «Мы, индуcы, относимся к нему так же, как христиане относятся к Юму, Вольтеру, Гиббону и другим еретикам»¹, — заключил Рам Досс. Конечно, Рам Досс — Раммохан прекрасно понимал смысл и значение своих трудов, как гений понимает, насколько великие творения он создаёт (вспомним Пушкина, восторгающегося завершённым «Борисом Годуновым»!). Поэтому здесь в скрытом виде присутствует оценка Раммоханом собственной роли и места не только в индуcской общине, но и в истории — он считает себя «скептиком» — критиком устоявшихся нерациональных понятий и сопоставляет свои труды с усилиями европейских мыслителей.

Далее, Христианин опрометчиво говорит о «людях, разрушенных азиатской изнеженностью», забывая, по меткому замечанию Рам Досса, что все пророки и сам Иисус Христос, которому столь ревностно поклоняются христиане, были азиатами, и, значит, если всё «азиатское» означает «разрушающееся», то это напрямую отражается на всех христианах. После этой отповеди Рам Досс ответил на все вопросы Христианина.

Так, не только воплощение Христа было предсказано святыми и просветлёнными за четыре тысячи лет. Не только Христос, но и Рама совершал не менее удивительные чудеса в присутствии множества людей, среди которых были цари и учёные мужи. Подобно тому как иудеи приписывали чудеса Иисуса власти Вельзевула, джайны и неверующие приписывали чудесную силу Рамы демоническому духу, однако это несколько не колеблет, как заявляет Рам Досс, веру в божественные проявления. Следовательно, достаточно только сравнить две религии, чтобы увидеть, что ни одна из них не превосходит «чистотой» другую. И в индуизме, и в христианстве есть церемонии и обряды, а также их искажения, произошедшие в более поздние времена и по вине разных сект, — достаточно сравнить Веды и Библию².

Наконец, на утверждение Христианина о том, что ни одна другая религия не возвеличивает человека настолько, как христианство, Рам Досс ответил: «Я обращаюсь к истории и призываю Христианина вспомнить: какая другая религия на земле была причиной такого множества войн и кровопролития, жестокости и угнетения на протяжении многих столетий, как та, чьё “благотворное влияние” он так приветствует?»³

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 906.

² Ibid. P. 906–907.

³ Ibid. P. 907.

Все аргументы Рам Досс завершил двумя выводами. Во-первых, Христианину не стоит ссориться с индусами, если они неспособны понять сокровенный смысл его религии, поскольку он сам равным образом неспособен понять тайный смысл их религии, но это не повод предпочитать одну религию другой. Во-вторых, если явление Бога во плоти возможно, то такая возможность «существует и в Иудее, и в Айодхье, и в любой другой стране, так как Бог, несомненно, властен явить себя где угодно»¹.

Последнее слово в споре с Тайтлером осталось за Рам Доссом, поскольку первый, как и Христианин, голоса на страницах «Бенгал Харкару» больше не подавали. Затем вдруг с 12 по 29 июня Тайтлер снова стал печатать свои филиппики в «Индия Газетт» и «Эдвертайзер», но ничего нового не сказал.

Раммохан, как уже говорилось, любил использовать псевдонимы. Так чего же он стремился добиться, доказывая под именем Рам Досса сходство учений индуизма и христианства о воплощении Бога?

С одной стороны, он снова и снова, явно и скрыто проводит мысль: прежде чем критиковать любую религию, следует её детально и всесторонне изучать, не замыкаясь только на ней, а сравнивая с другими, исходя из первоисточников и истории, проверяя разумом все свидетельства и выявляя сходство и различия в вероучениях. Христиане и индусы, верующие в Воплощение Бога, — это для Раммохана сторонники ритуала, догмы, буквы религии, а унитаристы — один из примеров приверженности духу и сущности религии, духовной, а не формально-религиозной жизни личности.

Реформатор словно преподаёт урок взаимной терпимости, предупреждает о том, что превознесение одной религии над другой к добру не ведёт. Религии *исторически* развиваются, обрастают ритуализмом (поэтому назвать идолопоклонниками можно кого угодно), и в истории каждой есть и положительные и отрицательные моменты — войны, насилие. На любой аргумент защитника своей религии всегда найдётся контраргумент, и рассуждения Рам Досса — живой пример этому.

С другой стороны, Раммохан обратился к своим противникам из двух лагерей — ортодоксально-индусского и христианского. Веруя в сходный догмат воплощения, они, сами того не желая, демонстрируют своё сходство в приверженности догмам и ритуалам своих религий. Так почему бы им не объединить усилия и не выступить против Раммохана и всех, кто видит в религии духовную суть и поклонение Единому Богу? Рам Досс

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 908.

саркастически замечает: «Наши шансы на успех должны увеличиться, когда наши силы едины, нежели когда они разделены»¹. Похоже, Раммохан вызвал огонь на себя? Но борьба уже шла, и он сражался «на два фронта». Скорее это мужественный ответ противникам, который можно сформулировать так: «Объединяйтесь против меня, индусы и христиане, — я готов сражаться за Дух Религии!»

В то же самое время, в мае 1823 г., Раммохан издал миниатюрный «Диалог миссионера с тремя китайскими обращёнными». Это небольшая сценка, в которой христианский миссионер выясняет у троих новообращённых китайцев, как они усвоили его урок, и задаёт вопрос: «Сколько богов существует?» Китайцы отвечают: «Три», «Два» и «Ни одного». Такие «ответы от дьявола» приводят миссионера в ужас, и он спрашивает, почему они так думают. Первый отвечает, что раз есть Бог-Отец, Бог-Сын и Бог Св. Дух, то всего их три. Миссионер пытается заставить его поверить в то, что три есть один, со словами «ты должен верить». «Это невозможно, — отвечает китаец. — В Китае мы не верим противоречиям». Миссионер заявляет, что это тайна, которую он, вероятно, не сможет постичь. «И вас прислали за десять тысяч миль, чтобы вы этому учили?» — улыбается китаец².

Второй китаец понял, что в настоящий момент есть два бога, так как из троих один «умер в одной из стран Запада». Миссионер даже не может возразить и обращается к третьему, который усвоил, что существует только Христос, но его «предали смерти на дереве около 800 лет назад», и, значит, нет ни одного³. Разъярённый миссионер, который уже неоднократно выходил из себя из-за ответов китайцев, грозит им вечной гибелью за отрицание истинной веры. Но последнее слово остаётся за китайцами. Они отвечают, что, во-первых, его возмущение не делает ему чести: «Когда люди начинают кощунствовать, Благой Дух вселенной покидает их сердца». Во-вторых, миссионер должен сердиться на себя, поскольку «не осознал... своей цели и не приготовился давать ясные и любезные ответы на вопросы чужестранцев»⁴. Но всё же китайцы благодарны миссионеру за предоставленную пищу для размышлений, так как это новое для них учение противоречит учениям Конфуция и Будды.

Маленькая драматическая сценка много говорила мыслящим современникам Раммохана. Китайские обращённые — это собирательный об-

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 900.

² Ibid. P. 911.

³ Ibid. P. 912.

⁴ Ibid. P. 913.

раз восточного человека, который пытается понять христианскую проповедь, но не может этого сделать из-за того, что миссионеры, как правило, не затрудняют себя внятыми объяснениями, а требуют слепой веры. Миссионер всеми репликами демонстрирует высокомерие и презрение к туземцам даже после того, как они перешли в христианство. Он называет их богохульниками, заявляет, что их глупость приводит его в отчаяние, поэтому «тщетно обсуждать что-то с этими бедными погружёнными во мрак созданиями»¹. Между тем «глупые» китайцы указывают миссионеру на различие восточного и западного типов мышления. Этой сценкой Раммохан стремился доказать: человек Востока в принципе готов к диалогу, к сравнению и достижению истины, но при согласовании веры и понимания. Однако вряд ли можно вести конструктивный диалог, если одна сторона полна высокомерия и презрения и не желает до конца разъяснять проповедуемые догматы.

Миссионеры снова заявили о себе, активно распространяя маленький трактат на бенгали, в котором учения Вед объявлялись безбожными. И это невзирая на просьбу Раммохана не использовать оскорбительные выражения в религиозных спорах. В 1823 г. Раммохан завершил полемику с миссионерами, выпустив 15 ноября последний, 4-й, номер «Брахманического журнала» с подзаголовком «Миссионер и Брахман». В «Предисловии» Шибопрошад Шарма писал:

«Согласно мягкому и либеральному духу всеобщей терпимости, которая, как хорошо известно, является фундаментальным принципом индуизма, я далёк от желания противостоять какой-либо системе религии, тем более — христианству. ...Бог заповедал: "Поступай с другими так, как ты хочешь, чтобы поступали с тобой", что подразумевает: если вы желаете, чтобы другие уважительно относились к вашей религии, то вы должны отбросить оскорбительные измышления о религии других»².

Христианские авторы не должны ранить чувства индусов, нападая на Веды — самые древние священные откровения их веры. Поэтому в первой главе «Брахманического журнала» представлено «оправдание» веданты как религиозно-философской системы в интерпретации Раммохана. Для начала Шибопрошад Шарма призывает миссионеров научиться без искажений цитировать написанное, чтобы половинчатое цитирование не выглядело как высмеивание текста.

Так, миссионеры прочли в «Кратком изложении веданты» фразу (а не полное предложение): «Веды заявляют, что знание Бога непостижимо

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 912.

² Ibid. Vol. I. P. 179.

для человека» и посоветовали сначала узнать Бога по другим источникам, а затем только распространять свои убеждения. Между тем смысл предложения в том, что *позитивное* знание о Боге превосходит границы человеческого понимания: нельзя сказать, *чем* и *каким* Он является, но можно узнать Его по его творениям. В Библии Раммохан находит сходное по смыслу утверждение: «Велик Господь и достохвален, и величие Его *неисследимо*» (Пс., CXLIV, 3), И «...Бог велик, и *мы не можем познать* Его, число лет его *неисследимо*» (Иов, XXXVI, 26)¹. Подтверждать свои слова ссылками на Священное Писание было бы только к чести миссионеров. По всей видимости, заключает Ш. Шарма, миссионеры никогда не пытались поклоняться Богу в чистом виде — Его природе и сущности.

«Оправдание веданты» у Раммохана построено на испытанном методе сравнения религий — индуизма в ведантистском варианте и христианства. Из ответов Ш. Шармы на вопросы миссионеров складывается следующее представление о Боге. Исходный сущностный принцип веданты — доктрина единства Бога, который является Создателем и Хранителем Вселенной. Веда — это «закон Бога, открытый и введенный для того, чтобы руководить нами и направлять нас»². Бог обладает совершенством всех признаков, необходимых для творения и сохранения Вселенной, для откровения людям, но эти признаки не разделены на отдельные и зависимые от него качества. Веданта не приписывает Богу никаких способностей и признаков в том виде, *как их представляет себе человек*, следовательно, совершенного знания о Боге достичь невозможно. Поэтому с точки зрения Веданты приписывать творение Одному (Богу-Отцу), искупление — Другому (Бог-Сын), а освящение — Третьему — значит ограничивать и единство, и совершенство Бога³.

У человека общим с животным является стремление потворствовать своим аппетитам и страстям. Но человеческой природе присуще естественное желание социального взаимодействия, которое порождает симпатию к ближнему. Сообразно этому, Веда требует от человека укрощать свои страсти во имя сохранения мира, порядка и благополучия в обществе. Таким образом, человечество может доказать своё превосходство над остальными живыми существами и помогать друг другу. В уме человека постоянно идёт борьба между личными потребностями и требованиями общества, и в зависимости от обстоятельств, привычек и образования человек нередко уступает своим склонностям. Иными словами, Веданта

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 182.

² Ibid. P. 183.

³ Ibid. P. 183–184.

отрицает представление о греховности человечества и считает, что искупление грехов возможно искренним раскаянием и медитацией, которые позволяют предотвратить подобные действия в будущем. Точно так же могут быть искуплены грехи человечества против Бога, а не кровью сына человека или Сына Бога¹.

В отличие от христианства веданта не признаёт вознаграждения за добрые и дурные деяния после смерти и Судного дня, но утверждает, что человек страдает или радуется соответственно своим деяниям *постоянно уже в этом мире*². Итак, мир сотворён Единым Богом, которого человек не может познать во всей полноте. Закон Бога регулирует поведение человека, который способен вести праведную жизнь или совершать проступки — в зависимости от различных условий — природных или социальных. Человек искупает свои грехи самостоятельно при жизни.

Далее Шибопрошад Шарма опровергает обвинение в безбожии, брошенное «его другу Раммохану» и даёт второй главе «Брахманического журнала» подзаголовок: «Причины, по которым индус отвергает доктрины христианства». Шарма — Раммохан пишет:

«Я не смог найти ни одного разъяснения Троицы в христианской Библии. Постулат Троицы находится в трудах знаменитых христианских писателей: «Отец есть Бог, Сын есть Бог, Святой Дух есть Бог, и это есть не три Бога, но один Бог»³.

Однако разумом это понять невозможно: три человека — это трое, а не один, это «человечество», а не одна личность. Рассуждая логически, Раммохан заключает:

«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»⁴.

Как могут три лица Троицы, полностью отдельные друг от друга, быть единым целым? В трудах католических и англиканских богословов Раммохан находит не менее десяти трактовок Троицы — от представлений о Троице как о лицах, существах или качествах, до идеи д-ра Хиберы, нового епископа Калькуттского о том, что второе и третье лицо Троицы — это архангелы Михаил и Гавриил (!). Этого вполне достаточно, чтобы поставить в тупик или привести к атеизму любого человека.

«Допустим, индус или мусульманин с готовностью и добровольно примет христианскую религию, но очень скоро он выяснит, что объяснения сущности

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 184–185.

² Ibid. P. 185.

³ Ibid. P. 187.

⁴ Ibid. P. 188.

христианской религии, данное главными лицами церкви, противоречат одно другому не только на Востоке, но и на Западе? Разве он не будет глубоко поражен мыслью, что нация, которая столь горда своими достижениями в искусствах и науках, благами политической и гражданской свободы, свободой исследования и дискуссий, пренебрегает своей верой настолько, чтобы позволить ей иметь в основе такую ужасающе абсурдную базу папизма?»¹

По мнению Раммохана, те, кого обвиняют в безбожии, просто исходят из здравого смысла и не желают, чтобы их разум был беспомощным, как у детей. Поэтому эти европейские джентльмены стремятся отбросить софистику и открыть противоречия, которыми обросла их вера. Миссионеры должны быть благодарны им за критику противоречащих друг другу, здравому смыслу и чувственному восприятию положений.

Кроме того, в христианском учении *совершенный* человек является *совершенным* Богом. Раммохану не ясно, как человек, находясь на малом участке земли, может обладать божественным совершенством и пребывать во всей Вселенной: «Как всемогущий и вечный Бог (согласно теологам) родился, вырос, возмужал, страдал и умер позорной смертью?»² Всем очевидна разница, существующая между *верховным вечным* Богом и *беспомощным смертным* человеком, и насколько это дискредитирует природу Божества. Получается, что, по сути, христиане — «человекопоклонники». Отчего же тогда миссионеры, не заботясь о разумном объяснении веры, предпочитают рассматривать народную систему богослужения в Индостане как нормальное состояние этой религии?

«Тогда и индуc оправдается, взяв за нормальное состояние христианства ту систему религии, которая почти повсеместно господствовала в Европе до пятнадцатого века христианской эры и которой до сих пор следует большинство христиан (католиков, греков, армян) — со всеми её идолами, распятиями, святыми, чудесами, отпущением грехов за деньги, Троицей, реликвиями, святой водой и другими идолопоклонническими средствами?»³

Не менее удивляет Раммохана доктрина Искупления: как мог милостивый (!) Бог-Отец потребовать жертвы от Бога-Сына во имя искупления грехов человечества, а Бог-Сын из сострадания к людям принял человеческий облик и искупил их грехи своей жизнью? Если Сын равен Отцу, как проповедуют миссионеры, то отчего первый проявляет только милость, искупая своей кровью человеческие грехи, другой требует установления справедливости, почти не являя милости, а Св. Дух вообще не проявляет ни того, ни другого?

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 191.

² Ibid. P. 192–193.

³ Ibid. P. 194.

«Как с человеческим понятием справедливости согласуется освобождение миллионов людей, повинных в смертных грехах, посредством причинения смерти другому лицу (Богу или человеку), который никогда не имел отношения к их грехам, даже если это лицо добровольно пошло в объятия смерти?»¹

Если прошлые, настоящие и будущие грехи искуплены Христом, отчего же тогда христиане так самонадеянно и преступно налагают наказание на своих единоверцев за любое преступление, которое они могут совершить, зная, что искупление уже совершено кровью Бога, взошедшего на крест? — вопрошает Раммохан. И почему христиане считают, что Христос искупил грехи только тех людей, которые уверовали в его жертву, хотя Бог-Сын проявил безграничную милость ко всему человечеству? Получается, что миллионы людей, живущих в других странах, на островах или в горах и никогда не слышавших о христианстве, умирают во грехе, так как не верят в искупительную жертву Христа. Всех, кто надеется на спасение через добродетельную жизнь и искреннее раскаяние, христиане обвиняют в самонадеянности и гордыне².

Все эти вопросы Раммохана к христианам — не риторические; они указывают на причины, по которым индус (в первую очередь, конечно, образованный, привыкший размышлять!) не принимает христианство. Проповедники-миссионеры объявляют необоснованной любую иную религиозную систему, забывая об отсутствии рациональности и обоснованности в собственных рассуждениях. Как, например, обосновать идею о том, что у Бога *есть кровь*, и она *принесена Богом в жертву Богу*, но люди, уверовавшие в эту *кровь* Бога, обвиняют в грехах тех, кто причиняет вред ближним. Вывод ясен: если индусы и принимают христианство, то потому, что за четверть века (британского Раджа. — Т. С.) у коренного населения не развились здравый смысл, представление о справедливости, стремление к правде. К тому же миссионеры используют несправедливые методы, играя на предрассудках, или обращая бедных, в буквальном смысле продающих своё сознание в надежде вырваться из своего плачевного состояния.

«Пусть джентльменам-миссионерам будет известно: ...в соответствии с заповедями нашей древней религии, провозглашёнными в Святой Веданте, ...мы рассматриваем Единого Бога как одушевляющий и регулирующий принцип всей... вселенной и как источник всех индивидуальных душ, которые... одушевляют и управляют отдельными телами, и мы отвергаем идолопоклонство в любой форме в любых одеждах софистики и в любом виде практики — в виде поклонения рукотворному, природному или воображаемому объекту. Мы предлагаем, чтобы

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 195.

² Ibid. P. 195–197.

богопочитание состояло исключительно в практике *Дайя*, или благожелательном отношении друг к другу, а не в фантастической вере или в определённых движениях рук, ног, головы, языка или других органов на кафедре проповедника или перед храмом»¹.

Главная идея, отстаиваемая Раммоханом Роем в дискуссии с миссионерами и проходящая через весь «Брахманический журнал», — в религии должна присутствовать не только вера, но и логика, разум, философия, причём это не свидетельствует об атеизме. По его мнению, разум и логическая аргументация только подкрепляют веру. Но этому препятствуют догматизм и конфессиональная ограниченность, из-за которых приверженцы одной религии подходят со своими мерками к другой, судят о ней, не изучив священных книг и намеренно искажая её смысл, чтобы дискредитировать её. Если же преодолеть догматизм (с помощью разума!) и начать сравнивать священные тексты разных религий, то обнаружится множество сходных идей и моментов.

Развиваясь в истории, по мнению Раммохана, и индуизм и христианство обросли ритуализмом; индуизм поэтому воспринимается как идолопоклонство, и с равным успехом можно охарактеризовать христианство как «человекопоклонство». Приверженцев обеих религий нетрудно обвинить в «богохульстве». Индусы с помощью философии способны объяснить сущность Единого Бога, а христиане при объяснении пока тонут в противоречиях. Их главное заблуждение — в попытке понять Бога, исходя из человеческих представлений о том, *чем он является*, забывая, что Он как Единство и Совершенство превосходит человеческое понимание. Здесь Раммохан Рай явно продолжает линию средневекового философа-ведантиста Шанкары (VIII–IX вв.), который объяснял Брахмана (Бога) через отрицание, перечисление того, *чем Он не является*. Одновременно Раммохан в рассуждениях обнаруживает, на наш взгляд, сходство с немецкими философами-классиками: подобно Г. В. Ф. Гегелю, он призывает *преодолеть* противоречия для познания Сущности.

Христианские миссионеры убеждены в превосходстве своей религии над остальными, Раммохан же *нигде не говорит* о превосходстве индуизма, а только защищает его от нападок как свою веру и веру своих соотечественников. К. Ясперс отмечал, что одним из завоеваний «второй оси» в Европе (Ренессанс, Реформация, Просвещение) было сочетание свободы и лояльности с претензией на исключительную истинность вероисповеданий, основанных на Библии². Это и другие достижения «второй

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 196.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994. С. 87.

оси» британцы принесли в Индию, но именно претензия на превосходство и исключительную истинность христианства вызвала наибольшее сопротивление мыслящих индийцев. Так, Раммохану Рою непонятен *отказ в спасении* тем, кто не принял христианство или не знает о нём, хотя Христос *уже искупил грехи всего человечества*. Посмертное наказание за грехи и грядущий Страшный суд Раммохану также непонятны: неужели созданный Богом *разумный* человек не способен самостоятельно раскаяться и искупить свои грехи добрыми деяниями?

Как похожи эти размышления Раммохана на идеи европейских гуманистов эпохи Ренессанса о том, что разумный человек способен самостоятельно избегать зла и совершать добро! Идея гуманизма в «Брахманическом журнале» принимает форму требования *доверия* к человеку, уважения к его достоинству (как и уважения к вере). В этом контексте деятельность миссионеров выглядит по меньшей мере жалкой: для достижения целей они используют любые средства — от уговоров до подкупа, предавая забвению главную цель — человека. Человек превращается в орудие в их руках, а истинная цель учения Христа — сделать людей человечнее, нравственнее, возвысить их души к Богу — поругана и забыта.

Раммохан увидел главную *социальную* сущность учения Христа — идею достоинства человека и идею равенства людей перед Богом, а также идею внутренней духовной свободы человека. Именно на этих христианских ценностях вырос европейский религиозный и светский гуманизм, и на них теперь строился индийский гуманизм XIX–XX вв. Уже через несколько десятилетий после смерти первого индийского реформатора Нового времени философ Свами Вивекананда, словно продолжая мысли Раммохана, скажет: «Человек, который загнан в религию страхом, не имеет никакой религии»¹.

Напротив, человек при жизни пожинает плоды своих добрых и дурных дел, искупая грехи почитанием единого Бога-Творца. И единственным богочитанием является забота о ближних (*Дайя*). Раммохан любил повторять изречение Хафиза о том, что наилучшее служение Богу состоит в делании добра человеку. С этой точки зрения он рассматривал христианство как религию, позволяющую людям благожелательно относиться друг к другу и вести нравственную жизнь.

Миссионеры в своём прозелитистском рвении не желали и не могли прислушаться к аргументам Раммохана, придерживаясь убеждения, что выступление против индуизма в его нынешнем виде сочетается у него

¹ Цит. по: Костюченко В. С. Вивекананда. М., 1973. С. 90.

с враждебностью ко всем другим формам религии¹. Насколько эта оценка была предвзятой и односторонней, убеждает статья, написанная Раммоханом и изданная под именем его друга Прошоннокумара Тагора «Смирненные советы соотечественникам, верующим в Единого Истинного Бога». Этот маленький трактат — удивительный манифест взаимной терпимости, которую необходимо развивать между верующими разных конфессий и сект.

Любой индус, верующий в Единого Бога и следующий поэтому заповеди отношения к людям и их счастью как к самому себе и своему собственному счастью, должен проявлять самую тёплую любовь не только к единоверцам, но ко всем верующим в Бога. Такие чувства испытывали и проповедовали последователи Гуру Нанака, поэтов Даду и Кабира. Европейцы, верующие в Единого Бога и считающие, что благожелательность к человеку есть высочайшее служение Богу, преследуют ту же самую цель. Отсюда правило:

«Мы не должны чувствовать отвращения к сотрудничеству с ними в религиозных делах только из-за того, что они рассматривают Иисуса Христа как Посланника Бога и их духовного учителя; ради единства объекта богослужения и схожести религиозной практики между верующими должна появиться преданность друг другу»².

Одинаково благожелательно следует относиться к верующим во Христа и в Троицу, к верующим в бога Раму и прочие воплощения. Даже тогда, когда европейцы пытаются обратить верующих в Единого Бога, в свою веру, то последние не должны чувствовать возмущения по отношению к ним, но лишь сочувствовать им из-за того, что они заблуждаются. Раммохан заключает: «Ежедневный опыт учит нас, что почти невозможно для людей в момент, когда они обладают богатством и властью, осознать собственные недостатки»³.

Независимо от исповедуемой религии все люди — братья, так как живут в одной Вселенной, сотворённой Богом, — таково убеждение Раммохана. Тот, кто ещё не поднялся до высшего понимания Бога, не совершает никакого греха, всё дело — в недостатке размышлений и знания. Поэтому человек, совершающий ошибки, заслуживает сочувствия и понимания. Вера должна объединять людей независимо от их религии, а отношение к другим как к самому себе исключает споры и взаимные оскорбления. Различные убеждения людей — повод для диалога и совместных поисков истины.

¹ См.: Комаров Э. Н. Рам Мохан Рай... С. 33.

² Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 144.

³ Ibid. P. 145.

Глава V

ПРОСВЕТИТЕЛЬ И ПРАВОЗАЩИТНИК

Если вы хотите служить Богу,
делайте добро человеку.

Раммохан Рай

Пускай ещё не свершилось,
Чему настанет черёд,
Я знаю, о да, я знаю:
Ничто без следа не пройдёт.

Рабиндранат Тагор. Гитанджали
(Перевод В. Рогова)

I

Раммохан не был бы самим собой, если бы замкнулся на одном участке поля своей обширной деятельности. Полемизируя с миссионерами, он одновременно занимается просветительской и журналистской работой. Бенгальская пресса существовала задолго до обращения Раммохана к издательскому делу и журналистике, однако именно он стал основоположником прогрессивной прессы в Индии.

В 1821 г. в последнем номере «Колкатта Джорнэл» — газеты, которую издавал Дж. С. Бэкингом, появилось объявление о том, что скоро начнёт выходить бенгальская еженедельная газета «Шомбад Коумуди» («Лунный свет новостей»), принадлежащая туземцам и издаваемая и распространяемая на бенгальском и английском языках. В газете будут материалы на религиозные, моральные и политические темы, информация о внутренних и иностранных событиях. Первый номер «Шомбад Коумуди» вышел 4 декабря 1821 г., и её издателем был Раммохан Рай.

Первые газеты, издаваемые англичанами, появились в Индии в 80-х гг. XVIII в. «Англичанину необходимо свободное обсуждение общественных дел, — писал выдающийся российский востоковед И. П. Минаев, — утвердив британское правление в Бенгалии, он заводит там прессу, дарует покорённому народу право свободно высказывать своё мнение по поводу общественных событий»¹¹.

Англоязычная пресса в Индии действительно возникла из-за острой потребности в оперативной информации о текущих событиях и процес-

сах — о рыночных ценах, деловых операциях, управленческих решениях и т. д. Одновременно возник интерес к частной жизни знаменитых чиновников Компании. Первые издания англичан нередко выступали с разоблачениями коррупции и злоупотреблений чиновников. «Индийская пресса была создана теми, кто по разным причинам был недоволен администрацией Компании и её монополией» — отмечала Маргарет Бэрнс¹. Но такая свобода существовала недолго. При генерал-губернаторе Уэллсли (1798–1805) Компания ввела строгие цензурные правила для печатных изданий, согласно которым каждый издатель должен был регистрироваться в Секретариате правительства, ставить своё имя на последней странице, представлять секретарю на «предварительный просмотр» материалы, которые собирается опубликовать. Нарушителям правил грозила высылка в Европу. Нелицензированные и неподконтрольные издания были охарактеризованы как первостатейное зло². Официальное введение цензуры неудивительно — власти Компании должны были поставить заслон на пути распространения политических идей Великой французской революции.

В 1813 г. были введены новые, более жёсткие цензурные ограничения: цензуре подлежали все приложения, внеочередные и рекламные публикации. Цензор был обязан «предотвращать публикацию статей, рассчитанных на ослабление авторитета правительства, оскорбление религиозных чувств или предрассудков (! — Т. С.) туземцев и насилие над миром и порядком в обществе»³. Так выглядела «любовь» англичан-правителей к свободному выражению мнений в прессе: даже их соотечественники не имели права критиковать колониальные власти. Англоязычные издания были подцензурны, поэтому журналистика к моменту окончательного обоснования Раммохана в Калькутте была рискованным предприятием. Многие издатели заплатились изгнанием из Индии, но пресса продолжала развиваться, обслуживая интересы европейцев. Самыми популярными были «Индия Газетт», «Бенгол Джорнэл», «Ориентл Мэгэзин» и «Индиян Уорлд». Европейская община Калькутты, Бомбея и Мадраса живо интересовалась не только местными, но и иностранными новостями. Поэтому на смену запрещённым изданиям приходили новые.

Первым еженедельником на новоиндийских языках стала «Бангла Газетт», выходившая в 1816–1820 гг. Её издавал Гонгадхор Бхоттачарджи, восторженный член Атмийя Сабхи. Именно в «Бангла Газетт» Раммохан опубликовал свой первый трактат против сати, к тому же газета, по не-

¹ Цит. по: *Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy*. P. 83.

² См.: *Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man*. P. 36–37.

³ *Ibid.* P. 37–38.

которым свидетельствам, была основана при его деятельном участии. В 1818 г. миссионеры Серампура основали «Дигдоршон» — журнал для юношества на бенгали и «Шомачар Дорпон» — газету, служившую цели проповеди христианства и освещавшую некоторые социальные и культурные проблемы.

Известные цензурные ограничения были ослаблены в 1818 г., что опять же диктовалось политической ситуацией в Европе: наполеоновские войны остались в прошлом, император был низвергнут, во Франции была восстановлена власть Бурбонов, Венский конгресс стоял на страже европейской монархической реакции, а британское превосходство на море было сильно как никогда. Войны в Непале и с маратхами были завершены победой Компании, и британскому Раджу ничто не угрожало. Поэтому 13 августа 1818 г. генерал-губернатор Ф. Р. Хейстингс отменил Закон о цензуре 1799 г. и установил правила, запрещающие публикацию отдельных видов статей. К ним относились: 1) статьи, порицающие меры и действия Совета директоров Компании и других властей в Англии, содержащие оскорбительные замечания в адрес членов Совета судей Верховного суда, епископа Калькутты; 2) дискуссии, имеющие целью возбудить волнения среди туземцев и вмешаться в их религиозные воззрения и обряды; 3) статьи, перепечатанные из английских и прочих газет, содержащих перечисленные темы и рассчитанные на подрыв британской власти или репутации в Индии¹.

Генерал-губернатор Ф. Р. Хейстингс получил многочисленные поздравительные адреса от индийцев с благодарностью за отмену цензуры. Несмотря на ограничения, индийцы получили относительную свободу для обсуждения своих насущных проблем. Неудивительно, что приближённые генерал-губернатора не были довольны нововведением своего патрона. М-р Джон Адам был убеждён, что свобода прессы ослабляет влияние британского правительства в Индии.

В таких условиях происходило зарождение местной индийской прессы. Раммохан видел, какую роль она способна играть в просвещении и развёртывании социальных реформ и как нынешние хозяева Индии стремятся держать её под неусыпным контролем, видел, как издаваемые индийцами газеты существуют от силы год-два и уходят в историю. Поэтому он пошёл испытанным путём, привлекая британских чиновников в союзники, а на деле превращая их в посредников распространения новых идей. Одним из таких чиновников был друг Раммохана англичанин Джеймс

¹ Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 39.

Силк Бэкингом, с которым реформатор познакомился в доме другого европейца, Энеаса Макинтоша, в 1818 г. Путешественник, публицист, член парламента от партии вигов, сторонник свободы прессы и реформ в колониях, Бэкингом стал одним из единомышленников Раммохана. С первой встречи он был покорён тем, как свободно и неподражаемо точно говорит Раммохан на английском и арабском, а также его интеллектуальными способностями¹.

22 сентября 1818 г. Бэкингом объявил о скором выходе в свет первого номера нового издания «Колкатта Джорнэл, или Политическая, литературная и коммерческая газета». Она задумывалась как официальный орган, но первому номеру был предпослан эпиграф из Ф. Бэкона: «Суетливое сохранение обычая столь же тревожная вещь, что и нововведение, и те, кто слишком уважает старые времена, презирают новое». Бэкингом заявил, что в его обязанности редактора входит «священное право напоминать правителям об их обязанностях и неустанно предупреждать их об их ошибках, и говорить нелицеприятные истины»². Это сразу расположило читателей к новой газете. Её читателями были не только европейцы, но и местное население Бенгалии. Материалы газеты нередко касались угнетения «туземцев» и умеренно критиковали деятельность Ост-Индской компании. Однажды Бэкингу пришлось даже участвовать в дуэли с неким изворотливым чиновником, которого в газете покритиковали за умение совмещать сразу три или четыре поста в Компании. Правда, оба остались невредимы. Против Бэкингема даже возбудили уголовное дело, требовали его высылки из Индии. Потратив на судебные издержки 600 ф. ст., редактор выиграл процесс.

Исследователи уверены в том, что Раммохан принимал участие в работе редакции «Колкатта Джорнэл», так как именно в этот период выходят его многочисленные трактаты и статьи. К тому же Раммохана и Бэкингема объединяло общее стремление содействовать развитию индийской прессы и противостоять цензурным ограничениям критики несправедливости, царящей на индийском субконтиненте. Газета Бэкингема часто выступала в пользу реформ, предлагаемых Раммоханом и его единомышленниками.

Но одной «Колкатта Джорнэл» читающей бенгальской публике было мало. И тогда стала выходить газета Раммохана «Шомбад Коумуди». В первом номере в редакторском обращении говорилось, что газета призвана быть «путеводной звездой» в содействии народному благу. Издатель бла-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 165–166.

² Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 90.

годарил лорда Ф. Р. Хейстингса за отмену ограничений для прессы. Изначально газета выходила на бенгальском языке, хотя было обещано её издание на фарси, хиндустани и английском. Вопреки намерениям газета осталась бенгалоязычной. Редактором новой газеты был некий Бхобаничорон Банерджи, но лишь номинально; все дела по изданию вёл Раммохан, он же писал большинство важнейших статей. Газета выходила по вторникам.

Бэкингом в «Колкатта Джорнэл» 20 декабря 1821 г. приветствовал основание новой газеты, издаваемой «учёным индусом», и перепечатал редакционное обращение к читателям из «Шомбад Коумуди», а спустя шесть недель поместил обзор первых девяти номеров газеты. Бэкингом писал:

«...Мы не сомневаемся, что её ценность будет постоянно увеличиваться и приносить всё большие плоды в содействии развитию вкуса к чтению и информации, которая будет распространяться все шире и шире с каждым годом, и делать всё возможное, ...чтобы попытаться достичь великой цели. Если знание — благо, а невежество — зло, то разумно управляемая пресса — это то, что уничтожает последнее и содействует первому, поэтому она достойна нашей поддержки так же, как и школы и другие общественные институты, основанные с той же самой целью, поскольку они — различные ветви одного и того же дерева. ...И если верно, ...что невежество местного населения есть величайшее препятствие для его политического, гражданского и религиозного благополучия, то всё, что ускоряет устранение этой помехи, следует расценивать как благотворное»¹.

«Шомбад Коумуди» быстро завоевала симпатии бенгальских образованных читателей. С первых номеров она затрагивала такие злободневные проблемы, как бесплатное обучение детей бедных индусов, улучшение санитарного состояния Калькутты, повышение возраста совершеннолетия для наследования имущества с 15 до 22 лет, уменьшение вывоза риса из Бенгалии в иностранные порты, расточительность обрядов, вопросы ущемления интересов индусов со стороны христианских миссионеров, создание общества по поддержке неимущих вдов, предложение обязывать индусов-родителей давать своим детям образование на родном языке прежде чем их будут обучать языкам иностранным, а также критиковались кастовые предубеждения, распространённые в индусской среде, которые сохраняются только из эгоистических побуждений о собственном благополучии, счастье и независимости².

Выпуская «Шомбад Коумуди», Раммохан рассчитывал привлечь внимание читателей с самыми разнообразными интересами — серьёзные статьи и полемика соседствовали с сообщениями о различных событиях — сен-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 285–286.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 170–171.

саций, рождения, смерти, браки, преступления, коммерческие новости и даже новости культуры. Иными словами, это было не только просветительское, но вполне коммерческое предприятие Раммохана, которое в силу своего характера стало отражением нравов и времени жителей Калькутты. До наших дней не дошло ни одной подшивки «Шомбад Коумуди», и о содержании газеты известно по обзорам в «Колкатта Джорнэл». По словам И. Сингха, эта газета — «превосходная документальная картина жизни в Калькутте, манер, привычек, развлечений и даже пороков её граждан в двадцатых годах девятнадцатого столетия»¹.

Новая газета вызвала нападки консервативных английских изданий Калькутты, выражавших интересы Компании и британских тори. Развитие местной прессы на индийских языках, к тому же столь либерально настроенной, в глазах консерваторов было нежелательно и даже опасно, а активность «людей, подобных Бэкингему в отношении к свободной прессе» вызывала у них наибольшее беспокойство. «Азиатик Джорнэл», «Бенгал Харкару» и другие газеты сделали «Шомбад Коумуди» своей мишенью. «Колкатта Мантсли Джорнэл» так писала о стремлении газеты содействовать благу индийцев: «Мы, как верные почитатели разумной свободы, должны подождать, прежде чем мы сможем дать своё одобрение мере, которая, как мы считаем, больше принесёт дурного, и чьи благотворные результаты сомнительны»². По мнению редакции, эта газета сможет выполнить задуманное только при условии, что не будет вмешиваться в политические вопросы и критиковать правительство.

Вскоре после выхода 13-го номера «Шомбад Коумуди» Бхобаничорон Банерджи порвал отношения с Раммоханом и газетой в знак протеста против пропаганды запрета сати и борьбой против других социальных зол. Вскоре он открыл конкурирующую газету «Шомачар Чондрика» («Лунный свет знания»), которая стала рупором индуcской ортодоксии Калькутты и вела на своих страницах жестокую битву против изданий Раммохана, всех его идей и начинаний. Не впервые Раммохан встречался с непониманием и отступничеством, поэтому он не сожалел о переходе Бхобаничорона Банерджи в стан ортодоксов.

Кипучая деятельность Раммохана, одновременно ведущего просветительскую работу, полемику с миссионерами и издание газеты, распространилась и на мусульманскую общину. Персидский язык был языком светского общения, судопроизводства, исламской философии и литературы, поэтому многие предприниматели Калькутты, с которыми общал-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 290.

² Ibid. P. 286.

ся Раммохан, поддержали идею издания газеты на фарси. Просветитель решил привлечь на сторону реформ мусульманские образованные слои населения, показать им преимущества свободного обмена мнениями в печатных изданиях. 12 апреля 1822 г. вышел первый номер газеты на фарси «Мират-ул-Аххбар» («Зеркало новостей»). В «Колкатта Джорнэл» немедленно появился положительный отклик Бэкингема.

Раммохан, с его острым видением необходимости преобразовать всё индийское общество, не разделяя его на индусов, мусульман, христиан, буддистов, хорошо понимал, что лучший путь к разуму человека — выразить новые идеи на его родном языке. Поэтому обращение брахмана к изданию газеты на фарси символично. «Мират-ул-Аххбар» стал одним из первых символов идеи единства индийцев без конфессиональных различий. Однако в отличие от «Шомбад Коумуди» «Мират-ул-Аххбар» была рассчитана главным образом на мусульман-интеллектуалов. Образованные мусульмане читали газету с большим интересом: она, как её бенгальский аналог, сообщала читателям о ежедневных событиях, привлекала внимание к обсуждению важных социальных, религиозных и философских вопросов, рассказывала о различных областях знания и выступала за народное просвещение. Более того, здесь печатались статьи политического содержания, в том числе о международных событиях.

Почти все передовые статьи «Мират-ул-Аххбара» Раммохан писал сам. Раммохан стремился вывести соотечественников из информационной и политической изоляции, пробудить их гражданские чувства. Красочный пример тому — прочувствованное обращение редактора с призывом помочь жертвам голода в Ирландии. Так, в номере от 11 октября 1822 г. появилась статья «Ирландия: причины её бедствия и волнений», где после краткого изложения географических условий, расположения острова, его политической истории рассказывалось об эксплуатации населения английской короной:

«Всё население острова называет себя приверженцами религии Иисуса Христа. (...). Однако большее число людей отличается в некоторых частных догматах от веры, принятой королём Англии, следуя за своим духовенством и папой в исполнении религиозных обязанностей и отказываясь принять королевскую... Церковь Англии...»

«Благородные и прочие собственники Ирландии проводят своё время в Англии, либо с целью возвыситься, либо ведут роскошный образ жизни. ...И они тратят в Англии огромные суммы, полученные в виде дохода со своих земель... И соответственно, какая выгода торговцам в Англии от такой свободной манеры тратить свои деньги, — а отнюдь не народу Ирландии...»¹

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 173.

И так далее в том же духе. Разумеется, каждый размышляющий индеец понимал, что с ним говорят эзоповым языком, повествующим — явно — о бедствиях далёкого острова на далёком Западе, а скрыто — о положении Индии, из которой уходят огромные средства для Англии. И. Сингх указывает на значительный исторический интерес этой статьи, поскольку это основная исходная точка, от которой можно вести отсчёт симпатий индийского националистического движения к борьбе ирландцев¹.

Симпатии Раммохана к ирландскому освободительному движению — не частный случай, а его общее отношение к общественно-политическим движениям Европы. Начиная с периода сотрудничества с Джоном Дигби, Раммохан живо интересовался мировой политикой и особенно социальными движениями в Европе. В начале 1820-х гг. Раммохан с энтузиазмом встретил весть об освобождении от колониальной зависимости испанских колоний в Южной Америке и устроил по этому случаю прием для друзей-европейцев в одной из своих городских усадеб. Раммохан следил и за внутренней социально-политической борьбой в Испании, и симпатии его принадлежали либеральной партии. «Как я могу быть равнодушен к страданиям моих собратьев, где бы они ни находились и как бы они ни были разделены по интересам, религии и языку?»² — говорил Раммохан. Интересен факт, что испанцы в свою очередь были признательны Раммохану за его сочувствие делу политического освобождения от гнёта монархии и католической церкви. Опубликованная в 20-х гг. XX в. в Испании Конституция 1812 г. была посвящена *al liberalissimo, noble, sabio, virtuoso Brahmo Rammohun Roy*, т. е. самому свободомыслящему, благородному, мудрому и добродетельному брахману Раммохану Рою. «Свободомыслящий брахман» всю жизнь восхищался идеалами Великой французской революции, был сторонником чартистов, агитировавших за реформы в Англии, итальянских революционеров Неаполя и других городов и ирландских католиков, борющихся за освобождение Ирландии.

Газета «Мират-ул-Акхбар», внешне весьма лояльная, выступала и с критикой британской политики в Европе. Однако освободительные устремления Греции, стремившейся к свободе от турецкого владычества, были истолкованы с «азиатских» позиций: победу Турции над восставшими греками «Мират» приветствовал, так же как и неудачу русского царя «завоевать Турцию и разрушить ислам». Сказываются происламские симпатии автора статьи, который заявляет, что «выражает чувства мыслящей части местного населения в целом»³.

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 291.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 162.

³ Ibid. P. 174.

Что же касалось внутренних дел и событий, то здесь Раммохан-издатель и редактор, по всей видимости, стремился быть объективным. Так, вся Бенгалия с интересом наблюдала за процессом против Дж. Хэйса — судьи, приговорившего к двадцати палочным ударам помещика Протапнарайона Даша, печально известного своим скандальным поведением. После наказания помещика заключили в тюрьму, где на третий день нашли мёртвым. В редакторской статье Раммохан встал на защиту Хэйса, напоминая читателям, что помещик виновен в жестоком обращении с теми, кто стоял ниже его. Статья появилась в персоязычном «Мирате», редактор критиковал индуса и защищал англичанина. Подобное сочетание было непонятно даже друзьям Раммохана, а не только индусской общине. И. Сингх замечает, что судебные дела такого рода способны расколоть общественное мнение по расовому принципу и возбуждает расовые страсти¹. Продолжая мысль биографа Раммохана, скажем, что сознательно или интуитивно, руководствуясь здравым смыслом или чувствами, издатель, по всей видимости, сделал попытку быть объективным. Объективность издания или журналиста — сложная вещь, и читающая публика, как правило, воспринимает её не так, как изначально мыслил издатель или автор.

Издания Раммохана на бенгали и фарси были «первыми ласточками» пробуждения национального самосознания индийцев. В них открыто говорилось о причинах угнетения, о вреде кастовой системы, об унижении вдов, о героической борьбе за свободу в других странах мира, — и всё это красочно, ярко, с живыми примерами, с юмором, иронией и сатирой, с использованием серьёзных дискуссий. Редакторские статьи воспитывали общественное мнение в духе просветительских идей и неустанно доказывали необходимость всестороннего преобразования отношений в обществе — начиная с отказа от окостеневших обычаев и вредных предрассудков и завершая усвоением новых знаний и проповедью бережливости и трудолюбия в чисто европейском, буржуазно-протестантском духе. Обе газеты к тому же были выдержаны в духе религиозной терпимости. Так, в одной из редакторских статей в газете «Мират-ул-Акхбар» в ответ на жёсткую критику ислама неким европейским джентльменом Раммохан рассказывал о суфизме — мистическом течении в исламе, которое проповедует религиозную толерантность, и приводил в качестве примера творчество поэта-суфия Хафиза.

Дела Раммохана-издателя, казалось, пошли в гору, хотя его аудитория не была особенно широка. Но в колониальной Индии сложно было пола-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 293.

гаться на сиюминутный успех. В сентябре 1822 г. Раммохану пришлось даже приостановить издание «Шомбад Коумуди». Англо-индийская консервативная пресса, особенно газеты «Джон Булл» и «Эйшиэтик Джорнэл», бурно протестовала против отмены цензуры и призывала запретить независимую индийскую прессу. Незадолго до окончания срока правления Ф. Р. Хейстингса, 10 октября 1822 г. на Совете в Форт Уильяме с сообщением о состоянии «туземной прессы» выступил У. Б. Бэйли. Он доказывал, что, поскольку «туземцы абсолютно не представлены в правительстве, ...не имеют права голоса в законодательной, финансовой и административной областях», то правительство является по отношению к ним «необходимо деспотическим», и, следовательно, свободная пресса «несовместима с характером наших институтов в этой стране и с экстраординарной природой нашего господства в Индии»¹. Бэйли боялся (и не без основания!), что распространение европейских идей пробудит сознательные требования политических прав и привилегий, а обсуждение вопросов общественно-политической и религиозной жизни вызовет враждебность к британской власти и фанатизм.

Особое неудовольствие Бэйли вызвала активная дискуссия Раммохана с миссионерами и три опубликованных номера «Брахманического журнала», а также «Мират-ул-Аххбар». «Не следовало предоставлять нашим туземным подданным свободу обсуждения и публикации на родном языке рассуждений по вопросам священных писаний... или о сравнительных достоинствах различных религий, исповедуемых разными общинами»², — говорил Бэйли. «Мират-ул-Аххбар» в глазах Бэйли был средоточием ереси и греха, в котором он видел не больше не меньше, как угрозу христианству, поскольку её издатель и редактор не признаёт догмат Троицы, а сообщение о кончине епископа Миддлтона можно расценить как «ироническое», так как автор некролога заявил, что епископ освободился от забот и тщеты этого мира, которые «переложил на плечи Бога-Отца, Бога-Сына, Бога Св. Духа»³. «Мират-ул-Аххбар» распространяет недопустимо опасные политические новости, а также поддерживает борьбу против сати. Пресса как таковая, заключил Бэйли, исключительно удобный метод распространения полезных знаний и исправления предрассудков населения, но это должно происходить под руководством мудрых британских чиновников.

В январе 1823 г. Ф. Р. Хейстингс уехал из Индии, и до прибытия в Калькутту нового генерал-губернатора лорда Уильяма Питта Эмхерста его обя-

¹ Цит. по: *Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man.* P. 43.

² *Ibid.* P. 45.

³ Цит. по: *Singh I. Rammohun Roy.* P. 297.

занности исполнял Джон Адам. Он принадлежал к группе консервативных управленцев Компании, которым особенно не по душе была учинённая Хейстингсом отмена цензуры. Опасность нависла не только над изданиями Раммохана, но и над либеральной газетой Бэкингема, в которой смело критиковали политику Компании и поддерживали идеи социальных реформ. В начале 1823 г. Бэкингем поместил в газете заметку с комментариями по поводу назначения на хорошо оплачиваемую должность главы канцелярии в правительстве преподобного Брайса, главы шотландской церкви в Калькутте. Джону Адаму был нужен только повод для закрытия «Колкатта Джорнэл». Бэкингема лишили лицензии на издательскую деятельность и вместе с его заместителем Сэндфордом Арнотом выслали в Англию.

14 марта 1823 г. были опубликованы «Правила и постановления» исполняющего обязанности генерал-губернатора Джона Адама, в которой запрещалось публиковать любое периодическое издание без лицензии, выданной от имени Главного секретаря правительства и письменного обязательства редактора (владельца). Но и лицензия подлежала отзыву генерал-губернатора, если ему что-либо не понравится в издании. Постановление запрещало: 1) клеветнические или оскорбительные измышления о короле и его семье; 2) заявления и наблюдения, касающиеся характера, устава или приказов Совета директоров Ост-Индской компании, индийского правительства или властей в Англии, имеющие тенденцию возбудить ненависть; 3) наблюдения или заявления о союзных или дружественных туземных властях того же характера; 4) клеветнические или оскорбительные замечания о генерал-губернаторе, губернаторах, главнокомандующем, членах Совета и судьях, епископа Калькутты и т. д., а также чиновников с целью вызвать к ним ненависть или неуважение; 5) дискуссии, вызывающие тревогу или подозрения основного населения, а также оскорбительные замечания об их особых религиозных воззрениях, ритуалах, обычаях; 6) перепечатку из английских и прочих изданий статей вышеупомянутого характера; 7) клеветнические публикации, имеющие тенденцию разрушить мир, гармонию или общественный порядок; 8) анонимные обращения к народу относительно жалоб профессионального или официального характера¹.

Согласно британскому праву, постановление должно было стать законом и войти в силу через двадцать дней после одобрения Верховным судом, который с момента учреждения был уполномочен одобрять или

¹ Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 61.

отвергать законы и постановления генерал-губернатора. Однако до регистрации в Верховном суде также должно было пройти двадцать дней, чтобы выслушать все возражения по проекту закона или постановления. Несмотря на то что это правило нередко предавали забвению, 17 марта адвокат Р. К. Фергюссон предложил Верховному суду «позволить группам, которые почувствуют себя оскорблёнными новыми правилами, заявить о своих претензиях до того, как Правила станут законом»¹. Его поддержал исполняющий обязанности судьи Совета Фрэнсис Макнотон. Так же в Верховный суд поступила петиция, подписанная Раммоханом Раем, Чондрокумаром, Прошоннокумаром и Дароканатхом Тагорами, Хорочондро Гхошем и Гоуричороном Бондопаддхаем от имени коренного населения Калькутты.

Петиция, написанная Раммоханом, была выдержана в истинно дипломатическом духе: защита свободы печати и настойчивая просьба отозвать «Правила и постановления» облечена в форму преданности британскому королю и правлению. От имени жителей Калькутты Раммохан выразил признательность новой власти за то, что интересы и имущество её жителей находятся под надёжной охраной, что землевладельцы Бенгалии приумножили свои владения и доходы благодаря Постоянному землеустройству, что в духовной и социальной жизни производятся такие важные преобразования, как распространение знаний и поощрение образования, совершенствование политического управления и правосудия, поощрение гражданских и религиозных свобод. Всё это открывает благоприятные перспективы для местного населения Индии, по этой причине большинство землевладельцев и богатых и уважаемых горожан «возносили молитвы за успех британского оружия с глубоким убеждением, что при власти этой нации будут произведены как духовные, так и социальные усовершенствования, и жизнь, религия и имущество местного населения будут под защитой»².

Важнейшее право граждан, согласно петиции, — свобода печати, которое ничем нельзя ограничивать, если правление мудро и справедливо. Со времени распространения книгопечатания в Калькутте стали выходить различные издания на бенгали и фарси, что уже во многом послужило делу содействия распространению знания, «улучшения умственного состояния» и положения. При этом ни одна газета на местных языках «не стремилась возбудить ненависть к правительству». Со скрытым сарказмом автор петиции добавляет:

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 177.*

² *Roy R. The English Works. Vol. II. P. 439.*

«Наши авторы и издатели всегда воздерживаются от обнародования даже таких фактов, которые касаются отправления правосудия во внутренних районах страны, так как считают, что это в первую очередь будет неприятно правительству»¹.

Население страны надеялось, что правительство будет поощрять дальнейшее развитие периодической печати во всех городах и дистриктах страны, так как обладание полной и непредвзятой информацией имеет множество преимуществ для управления страной. Однако если сделать законом «Правила и Постановления», это будет означать «полное прекращение распространения знания и соответствующего духовного совершенствования»². К тому же это не позволяет британскому королю узнавать об обращении с его индийскими подданными, которые находятся в столь отдалённой части его владений. Особенно дурным результатом введения цензуры станет отстранение местного населения от управления (!), так как ему хорошо известны ошибки и несправедливости, совершаемые чиновниками-британцами на местах в такой огромной стране³.

В петиции Раммохан предложил переводить информацию из местных газет на английский, публиковать её в британской прессе и направлять в Европу. Но если будет принят закон о цензуре, это будет невозможно. И жители Калькутты более не будут гордиться тем, что их права и религиозные привилегии находятся под покровительством британской нации, короля, палаты лордов и палаты общин. Любые злоупотребления свободой прессы могут быть наказаны в юридическом порядке: правительство может потребовать защиты от необоснованной критики, подобно тому, как люди защищают честь и доброе имя в суде⁴.

Фергюссон и Тёртон ознакомились с петицией и, казалось, были склонны поддержать её предложения, но сэр Ф. Макнотон предпочёл лишь создать видимость того, что все мысли и возражения «туземцев» ему известны и всё находится под контролем. Петицию он проигнорировал, хотя ему дважды предлагали её прочесть. Под его председательством Верховный суд вынес решение об утверждении «Правил и Постановлений» Джона Адама. Этот день стал последним днём газеты «Мират-ул-Аххбар». Её не успели запретить — Раммохан выпустил последний номер и объявил о прекращении издания газеты в знак протеста. В заключительном слове Раммохан писал о причинах, вынуждающих его так поступить:

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 441.

² Ibid.

³ Ibid. P. 442.

⁴ Ibid. P. 443.

«...При этих обстоятельствах я, ничтожнейший из смертных, по размышлении о некоторых трудностях, должен, с огромным сожалением и неохотно, отказаться от издания этой газеты.

...В отличие от европейских джентльменов, которые имеют честь быть знакомыми с главным секретарём правительства, получение Лицензии согласно предписанной форме, для такого скромного лица, как я, очень тяжело: приходится проделать этот путь сквозь строй привратников и слуг важной персоны, или открыть двери полицейского суда, заполонённого людьми всех классов, ради получения того, что я фактически себе выбрал сам»¹.

Иными словами, Раммохан указал на неравное положение, в котором находятся индийские издатели газет: европейцы вхожи во властные структуры, а представители местного населения преодолевают массу бюрократических преград для получения лицензии. Необходимость принудительно в открытом суде давать письменную присягу о том, что издатель не будет нарушать цензурные правила, бесчестный, по мнению Раммохана, характер присяги и постоянный страх быть лишённым лицензии — две другие причины, побудившие прекратить издание «Мирата»². В представлении Раммохана все эти причины были унижительны и для человеческого достоинства, и для общественной репутации издателя. Поэтому он извинялся перед читателями, которым обещал знакомить их с текущими событиями.

Издания «Шомбад Коумуди» Раммохан не прекратил, и газета выходила и несколько лет спустя после его смерти. С. Д. Коллет ставит вопрос о том, почему нельзя было принести в жертву оба издания и для жертвоприношения был избран «Мират»? Биограф считает, что вероятно, было две причины: большие издержки и больший риск вмешательства правительства Компании. «"Мират" был адресован высокообразованным культурным подписчикам. Расходы, затраченные на его производство, были, следовательно, большими, а круг распространения — меньшим, в то время как более критичный настрой, естественно, возбуждал более острые подозрения в душе тонкокожих чиновников»³.

И. Сингх считает, что определённая достоверность в таком представлении есть, но, по всей вероятности, Раммохан как практический политик и мирской человек был озабочен тем, чтобы выразить демонстративный протест против Постановления о прессе, но так, чтобы не лишиться себя столь важного оружия, как газета⁴. Прерванное издание «Шомбад Коу-

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Appendix I. P. 455.

² Ibid. P. 455–456.

³ Ibid. P. 183.

⁴ Singh I. Rammohun Roy. P. 306–307.

муди» с апреля 1823 г. снова стало выходить, но его издателем числился некий Оннодачондро Мукерджи — по сути, подставное лицо.

«Шомбад Коумуди», рассчитанная на более широкие слои читающей публики, значительно реже касалась политических и международных вопросов, столь опасных в глазах реакционеров Ост-Индской компании. Газету на бенгали легче было удержать на плаву, устранившись от непосредственного управления, чем газету на фарси, рассчитанную на мусульманскую элиту, которая рассматривала британский Радж как силу, лишившую её прежнего политического и экономического и процветания. Стоит предположить, что для Раммохана просвещение бенгальских индусов имело первостепенную важность, а борьба с социальными пороками в их среде была самой злободневной, становится ясно, отчего в жертву был принесён «Мират». В конце концов, бенгальский был родным языком мусульман, и они могли читать «Шомбад Коумуди», продолжавшую стоять на позициях социального реформаторства.

Раммохан не ограничился прекращением издания одной из газет и решил сделать всё возможное для отмены постановления. Ему, как знатоку британского права, было известно, что «любое лицо в Индии имеет право обратиться после Верховного суда к его величеству, его наследникам или представителям в Королевском совете, которые ... вправе, если сочтут необходимым приостановить или аннулировать любое из правил, постановлений или ограничений»¹ в течение шести лет. Поэтому Раммохан и его сподвижники направили в Верховный суд Калькутты и одновременно в Королевский совет прошение, которое помог переправить в Англию Лестер Стэнхоуп.

Прошение к британскому монарху написано в характерном для Раммохана блестящем стиле. Изъявление верноподданнических чувств стало особой формой, в которую были облечены представления Раммохана и его единомышленников о том, какие блага **должно принести** коренному населению Индии британское правление (и что оно в известной степени принесло малой части его населения), а также требования, касающиеся свободы прессы, гражданских и религиозных прав коренного населения.

Построено прошение на искусном противопоставлении двух властных структур — законодательной власти метрополии и колониальной администрации Ост-Индской компании. «Правила и Постановления», наступающие на принцип свободы печати, расценены как совершённое местной исполнительной властью «нарушение наших гражданских прав — бес-

¹ Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 86.

прецедентное в истории британского правления в Бенгалии». Администрация «внезапно присвоила себе законодательную власть в предметах высочайшего ранга и отменила законные и давние привилегии»¹. С момента учреждения Верховного суда никто из сменявших друг друга правителей Бенгалии не осмеливался отнимать какое-либо из прав, которыми обладают подданные британского короля. Поэтому местное население уповает только на защиту английского монарха — отца и защитника.

После многовекового мусульманского правления в Индии, когда постоянно ущемлялись гражданские и религиозные права местного населения, «Божественное Провидение в своей безграничной милости побудило английскую нацию сломать иго этих тиранов и принять угнетённое население Бенгалии под свою защиту»², — писали просители. Британцы превратились из завоевателей в освободителей, как только даровали населению те же права и привилегии, которыми пользуются сами.

На первый взгляд всё выглядит предельно ясно: индусы, обратившиеся к британскому монарху, выражают верноподданнические чувства, говорят об ущемлении своих прав при мусульманских правителях. Любой британский историк увидит в этом «неразрешимые противоречия между индусами и мусульманами» и непреходящие блага, принесённые Англией Индии. Но всё не так просто: в середине документа говорится о том, как правители-мусульмане поощряли просвещение, а коренное население пользовалось наравне с мусульманами политическими правами и привилегиями, им доверяли командование армиями и правительствами провинций, высокие должности, достойно оценивали по заслугам их труд. Нарушение же прав происходило главным образом из-за жадности и нетерпимости правителей-мусульман, а такого выдающегося правителя, как падишах Акбар, помнят по сей день за дарованные подданным гражданские и религиозные свободы, за милосердие и поощрение образования³.

Из дальнейшего контекста прошения становится ясно, что сравнение мусульманской и британской власти — не более чем дипломатический ход: если британцы освободили Индию от правителей, ущемлявших права населения, показали европейскую модель государства, предоставляющего гражданам равные права, то Его Величество британский король и законодательная власть Лондона *обязаны встать на защиту прав* коренного населения Индии *и пресечь любые попытки наступления на эти права* со стороны местных колониальных властей, равно как и попытки

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 445.

² Ibid. P. 446.

³ Ibid. P. 462, 459.

смешивать исполнительную и законодательную власть. Иными словами, британского монарха рассматривали как высшую «управу» на местные британские власти.

В прошении подробно освещена история высылки из Индии Дж. С. Бэкингема, история принятия «Правил и Постановлений» и перипетий, связанных с поданной петицией. Раммохан и его единомышленники скрупулёзно перечисляют все блага, которые принесла индийцам свобода печати — это и распространение знания, и социальное и интеллектуальное совершенствование, и свобода выражения и защиты мнений народа по всем вопросам, в том числе — политическим¹. Несмотря на то что с приходом британцев местное население утратило политические права, взамен оно получило новые возможности для интеллектуального и морального развития, для образования благодаря свободе печати и другим гражданским правам. Так, миссионерская газета «Друг Индии» свидетельствует, что благодаря свободе прессы туземцы имеют возможность проявить свои таланты, воздать должное достижениям и характеру европейцев, причём ясно, что туземцы «нисколько не злоупотребляют этой свободой»². Помимо прочего, свобода прессы позволяет коренному населению защищать свою религию от нападок христианских миссионеров, которые на протяжении 25 лет пытаются в своих печатных изданиях опорочить существующую религиозную систему, «и никакой иной защиты для отстаивания своей веры им не нужно»³.

Особенно важна, по мнению просителей, свобода печати для осуществления связи между подданными и правительством: люди имеют возможность ознакомиться со средствами осуществления тех благих намерений, о которых заявляют власть предержащие, выяснять, насколько действия властей соответствуют законам, изучать, обсуждать и изменять предлагаемые правительством законопроекты, дабы не допустить принятия несправедливых законов, представлять жалобы на несправедливые или незаконные действия местной власти, а также критиковать образ действий властных структур и разоблачать злоупотребления. Обратная связь осуществляется, когда правительство использует прессу для разъяснения своих намерений или как орудие защиты от критики⁴.

Ограничения свободы печати, навязанные в «Правилах и Постановлениях», по мнению Раммохана и его соратников, имеют истинную, но скрытую цель:

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 458, 446, 456.

² Ibid. P. 447.

³ Ibid. P. 454.

⁴ Ibid. P. 453, 457, 452.

«...Они предоставляют правительству и всем его должностным лицам — от высших до низших — полную свободу от порицания или разоблачения всего, что бы они ни делали на своём официальном поприще, несмотря на то, что это было бы желательно в интересах страны, а также досточтимой Компании... Реальная цель этих ограничений заключена в том, чтобы предоставить всем должностным лицам правительства полную защиту от наблюдения за образом их действий... <...> Это неудивительно, поскольку у власти нередко находятся люди, которым не нравится контроль за их действиями, так как они склонны к злоупотреблениям и никогда не будут доносить на самих себя»¹.

Между тем для пресечения «злонамеренных действий и публикаций» можно преследовать по соответствующим английским законам, а не вводить ограничения для прессы. Решать вопрос о «недоброжелательном, опасном или бунтарском характере» публикаций — дело юристов, а не местных исполнительных властей. Сосредоточение законодательной и судебной власти в руках правительства в Калькутте чревато, таким образом, разрушением гражданской свободы.

У индийских подданных английского короля, которые хорошо осведомлены о политике Англии, вполне естественно желание выразить своё мнение о деятельности Совета директоров Ост-Индской компании, которая «часто заявляет о своём искреннем стремлении улучшить состояние своих индийских подданных. Английский король, разумеется, всегда поддерживает и защитит «простое упоминание об образе действий правительства — без искажения или злого умысла», так как оно позволяет показать неудовлетворённость подданных сложившимся положением и предоставляет высшим властям возможность устранять недостатки. В отличие от Англии, где 9/10 населения читает газеты, в Индии огромная масса населения не читает вообще, однако имеет огромное почтение к людям, находящимся у власти. Следовательно, заключает Раммохан, опасения властей по поводу способности прессы вызывать «ненависть к правительству» практически беспочвенны².

В прошении настойчиво проводится мысль об отличиях между деспотическим (или «нецивилизованным») и демократическим («цивилизованным») правлением, и главное отличие для Раммохана заключено в отношении властей к распространению знания. Деспотические монархии и в Азии, и в Европе опираются на невежество народа, подавляют свободу выражения и считают, что распространение знания опасно для власти, так как наводят людей на мысль, что объединёнными усилиями можно

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 452, 456.

² Ibid. P. 453, 455.

избавиться от власти немногих. Однако именно отсутствие знания, по убеждению Раммохана, приводит к восстаниям, анархии и революциям. Британская монархия в глазах автора прошения выгодно отличается от деспотических монархий принципом разделения властей и наличием гражданских свобод, важнейшая из которых — свобода печати. В цивилизованных странах, где власть охраняет нерушимые права граждан, мятежи редки, так как народ сопротивляется не власти, а злоупотреблениям властью¹. Ущемление свободы печати в колониях влечёт за собой постоянное угнетение, деградацию нравов, вызывает восстания. Здесь, по мысли Раммохана, существует прямая зависимость: пресса разоблачает несправедливые действия властей и таким образом устраняются основы для недовольства, вызывающие восстания. Иначе народ, недовольный безнаказанными действиями правительства, всегда готов к восстанию².

Британские власти уже установили традицию составления отчётов о том, как ведутся дела Компании, и это один их важных каналов получения информации. Однако «Правила и Постановления» грозят этому помешать. Совету директоров Компании просто необходима непредвзятая информация, которая должна поступать только двумя способами:

«1. Посредством существования свободной прессы и основания газет в различных дистриктах при особом покровительстве совета директоров и подлежащих контролю только со стороны закона; или 2. Посредством назначения комиссии, состоящей из мудрых и уважаемых джентльменов, абсолютно не связанных в правящим органом этой страны, которые могут время от времени исследовать на месте состояние верноподданных Вашего Величества и судить, полагаясь на собственные впечатления, о деятельности систем закона и юриспруденции, которой они подчиняются»³.

Раммохан и его соратники подчеркнули выгодность предложенных мер для правительства, так как, во-первых, информация, получаемая из прессы, не требует никаких расходов, а во-вторых, доверить местному населению наблюдение за состоянием дел в стране само по себе будет наградой и ценной привилегией для членов комиссии, признанием их лояльности и преданности британской власти⁴. По мнению просителей, все ограничения, налагаемые не прессу, должны быть законными, а взыскания должны налагаться только по суду, а не по воле одного-двух лиц. Поэтому утвердить «Правила и Постановления» — значит нарушить, если не уничтожить, свободу печати и создать «прецедент сходных процедур

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 459.

² Ibid. P. 457.

³ Ibid. P. 464.

⁴ Ibid.

в будущем и отдать гражданские и религиозные права на милость лиц, стоящих у руля исполнительной власти в Индии»¹.

Прошение завершается решительным требованием к британскому монарху, облечённым в форму «смиренной мольбы»:

«1. Повелеть, чтобы вышеупомянутые “Правила и Постановления”, зарегистрированные судьёй суда Вашего Величества, были отменены, и запретить любой власти в этой стране присваивать себе законодательную власть, ...приписывать себе привилегии и разрушать права Ваших верноподданных. ...

2. ...Закрепить за ними привилегию... выражения их чувств посредством прессы, подлежащей всем законным ограничениям, которые могут быть сочтены необходимыми, или... милостиво даровать право назначать комиссию мудрых и уважаемых джентльменов, которые будут выяснять реальное состояние миллионов, которые провидение вверило Вашей Высокой защите»².

Воздействие идей европейской политической философии XVIII–XIX вв. явственно прослеживается в прошении Раммохана и его соратников. Ядром этой философии была категория гражданского общества, обозначающая такую форму общежития, такое социокультурное пространство, в котором, по мысли Е. Б. Рашковского, взаимодействуют три разнородных и нерасторжимых начала: 1) принцип общезначимого эгалитарного права, предполагающий некоторый минимум внешних свобод и достоинства человека; он подразумевает формальное равенство прав, обязанностей и ответственности граждан; 2) принцип правоограждённой собственности граждан; 3) принцип несводимой и общественно признанной внутренней свободы человека³. Именно идеал гражданского общества, в котором свобода и достоинство каждой личности ограждены правовой системой от посягательств со стороны власти, составляет контекст прошения бенгальских правозащитников. Власть на страже интересов личности — другая идея, связанная с идеалом правового государства. Европейские просветители XVIII в. в известной мере переоценивали возможность реализации актуальными обладателями власти заявленных ими благих намерений в отношении граждан. Однако сама идея правоограждённой свободы личности — особая составляющая любого модернизированного общества, поэтому Раммохан, захваченный этой идеей, таким образом выражает категорический императив своего времени: необходимость восприятия новых идей и правовых представлений для выживания и развития Индии. На первый взгляд Раммохан (вполне по-просветительски) пытается призвать

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 461.

² Ibid. P. 466–467.

³ Рашковский Е. Б. На оси времён. Очерки по философии истории. М., 1999. С. 152.

британцев применить в Индии заявленные ими правовые принципы. Но Раммоханово правопонимание на деле глубже и серьёзнее, поскольку закладывает идейные предпосылки формирования гражданского общества в Индии XX–XXI вв. — в стране, которая в момент подачи Раммоханом прошения была вполне традиционным, иерархически организованным обществом. И именно гражданское общество «являет собой последовательный антипод обществу традиционному, т. е. построенному на началах отождествления власти и собственности, строгой корпоративности и заведомо предписанного, — как правило, по самому факту рождения, статуса своих членов»¹. Комплекс идей, высказанных Раммоханом в прошении, предвосхищает не только путь страны к гражданскому обществу, но и концепции правового государства, ставшие основанием индийской конституции 1950 г.

Упорное отстаивание свободы прессы в прошении, завуалированная критика действий колониальных властей, прекрасная осведомлённость о структуре британской власти, обоснование важности разделения властей завершились, в сущности, не больше не меньше, как предложением позволить представителям местного населения принимать участие в управлении Индией — пусть даже чисто номинально, в виде «комиссии», предоставляющей совету Директоров информацию о состоянии населения под власть Компании. Прощение — это один из первых примеров борьбы за интересы народов Индии, а не только населения Бенгалии, как это было заявлено вначале. Закрепившись в Бенгалии, англичане продолжали завоевание Индии, которую не только грабили и покоряли, но и приносили ей плоды западного просвещения и управленческие структуры. Поэтому свободу прессы как особое благо стали осознавать и в других районах Британской Индии. И прошение стало первым серьёзным обоснованием индийцами значения свободы прессы. Её рассматривают как реальную возможность взаимодействия населения с властью и источник непредвзятой информации. Власть в свою очередь получает возможность улавливать недовольство населения и предпринимать меры к тому, чтобы вовремя гасить напряжение и предотвращать выступления. Если власть наступает на свободу прессы — значит, боится разоблачения своих махинаций, и это, на взгляд Раммохана, характерно для деспотической власти.

Главное же заключалось в том, что Раммохан и его сподвижники представили и современникам и потомкам первый опыт борьбы за гражданские и политические свободы конституционными, правовыми методами,

¹ Рашковский Е. Б. На оси времён. Очерки по философии истории. М., 1999. С. 152–153.

создали прецедент подачи прошения в высшие инстанции Британской Империи.

Прощение действительно дошло до короля Георга IV через секретаря Палаты контроля. В либеральных кругах Лондона прошение (вместе с приложенной к нему петицией в калькуттский Верховный суд) произвело сенсацию. Британцы были поражены, что индийцы, подвластные Ост-Индской компании, могут так красноречиво и со знанием дела отстаивать своё право на свободное изъяснение мнений в печати. Полковник Лестер Стэнхоуп в письме Раммохану из Лондона, датированном 9 июня 1825 г., рисует поразительное впечатление, произведённое этими документами:

Достопочтенный Филантроп!

Ваше прошение к королю Англии, демонстрирующее полезность и безопасность свободной прессы в Британской Индии и вызывающее к её восстановлению, я препроводил вместе с письмом Секретарю Палаты контроля. Он оказал мне честь учтиво ответить, что оно будет милостиво получено Его Величеством.

Петиция, рассматриваемая как произведение иностранца и индуса, в наше время обнаруживает столь много здравого смысла, знания, аргументов и даже красноречия, что друзья свободы обратили к нему свои пристальные и удивлённые взоры!¹...

Дж. С. Бэкингом, как только узнал о петиции, немедленно развернул в Англии агитацию против ограничений прессы в Индии. 23 июля 1824 г. он провёл успешное собрание протеста акционеров Ост-Индской компании, на котором состоялась продолжительная дискуссия о прессе в Индии и о высылке Бэкингема. Затем организатор собрания обратился в Тайный совет, где прошли слушания по вопросу удовлетворения просьбы Раммохана и его сторонников. Тайный совет размышлял шесть месяцев и в ноябре 1825 г. отказал в удовлетворении просьбы об отмене «Правил и Постановлений». Высшие колониальные власти не просто опасались излишней, по их мнению, критики порядков, заведённых в Индии. Они, на наш взгляд, почувствовали, что требования свободы прессы на местных индийских языках и создания «комиссии» для информирования властей о жизни народа и злоупотреблениях власти могут роковым образом сказаться на престиже и основах британского господства в Индии, к тому же престиж этот не так давно подрывали в самой Англии процессами над Р. Клайвом и разоблачениями деятельности Уоррена Хейстингса.

Новый генерал-губернатор лорд Уильям Питт Эмхерст (1823–1828) не был сторонником репрессивных ограничений «Правил и Постановлений», в отличие от своего окружения в Совете. Со временем ограничениям

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy.* P. 206.

стали придавать всё меньше и меньше значения, и к 1828 г. преследования за публикации практически прекратились. При следующем генерал-губернаторе, Уильяме Бентинке (1828–1835), свобода прессы фактически была восстановлена, хотя «Правил» никто не отменял. И только при исполнявшем обязанности генерал-губернатора сэре Чарлзе Меткафе в апреле 1835 г. был составлен и опубликован проект Закона о регулировании деятельности прессы, отменявший «Правила и Постановления». В поддержку проекта выступил и Т. Б. Маколей, член Исполнительного совета при генерал-губернаторе, правовед и активный сторонник распространения в Индии английского образования. Он был убеждён в способности индийцев воспринимать достижения западной цивилизации и в благотворности усвоения этих достижений — в отличие от многих своих предшественников. Поэтому Маколей был своеобразным союзником Раммохана в стане колониальной администрации. 15 сентября 1835 г., через два года после смерти Раммохана, проект стал законом. Само время показало, насколько необходимыми и верными были аргументы и идеи Раммохана, высказанные в петиции и прошении.

II

Освоение наследия Запада с помощью широкого распространения Просвещения в Индии, сотрудничество в этой сфере с европейцами всё больше захватывает мысли Раммохана. Он по-прежнему убеждён в решающей силе воздействия образования на образ мысли и образ жизни соотечественников. Устранение социального, религиозного, политического и экономического упадка возможно, если они получают широкий доступ к европейскому научному знанию. Е. Б. Рашковский справедливо заметил, что Раммохану Рою, как и другим восточным просветителям, не хватало остроты социального видения, поскольку внедрения тонкого синтеза европейской и автохтонной культуры в узкие кружки местных мыслителей было явно недостаточно, чтобы вывести из состояния подавленности и гнёта многомиллионные низы. Но культурологическая сторона дела была угадана правильно¹.

В 1823 г. Раммохан внёс собственную лепту в спор «ориенталистов» и «англицистов», который продолжался с начала XIX в. и завершился в 1835 г. победой «англицистов»². Между англичанами шёл спор по вопросу

¹ Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция... С. 65.

² Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance.

о распространении в Индии образования западного типа. Учёные-«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 ещё учёность или любой другой вид учёности помимо тех, которыми они уже обладают»¹. 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. Такого рода образование в начале XIX в. было исключительно в руках частных лиц и миссионеров, а Ост-Индская компания не предпринимала каких-либо шагов в этом направлении.

Властям Компании импонировало традиционное санскритское и исламское образование. В законодательных актах и правительственных документах провозглашались цели «возрождения и улучшения литературы и поощрения учёных туземцев Индии», «содействия знанию наук среди населения британских территорий»², чтобы предотвращать мятежи (!) и преступления. Однако Совет директоров Компании был убеждён, что «на санскрите существует множество превосходных систем этики, с кодексами законов и сводами обязанностей, трактаты по астрономии, алгебре, медицине, которые могут сформировать линии взаимодействия между туземцами и европейскими чиновниками и изучение которых следует поощрять, чтобы потом постепенно привести туземцев к восприятию современных достижений в этих науках»³. Консерваторы в Совете директоров были убеждены, что неизбежность британских позиций наилучшим образом поддерживают традиционные институты — от деревенских школ до учёных пандитов и моулави, нежели распространение европейского образования среди «туземцев».

Со времени основания Хинду колледжа (1817), Серампурского колледжа при Баптистской миссии (1818) и Бишоп колледжа (1820) в Бенгалии бок о бок стали развиваться две системы образования — традиционная и западная. Первая была удобна для Компании, вторая требовалась

¹ Цит. по: *Sen P. R. Western Education // Studies in the Bengal Renaissance.* P. 401.

² Цит. по: *Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man.* P. 126.

³ *Ibid.* P. 128–129.

для развития местного населения. 7 июля 1823 г. секретарь Департамента территорий м-р Хоулт Маккензи направил Компании предложения об улучшении состояния образования. В своей записке он писал:

«Я понимаю, что правительство не желает, чтобы народ обучался всему необходимому для получения компетенции служащих гражданской администрации страны. ...нежелательно удерживать их от тех видов знания, которые могли бы просветить их умы или улучшить их моральные черты... Всё, что может увеличить их власть над дарами природы, или лучше информировать их о правах и обязанностях их соотечественников, всё, что может стимулировать их изобретения и усилить здравый смысл, всё, что может обогатить воображение и заострить ум, всё, что годится человеку для того, чтобы переносить и улучшать свою судьбу, чтобы делать своих ближних счастливыми и свою страну процветающей, короче говоря, всё, что ведёт людей к тому, чтобы делать людей мудрее, лучше, счастливее сейчас и в будущем — всё это желательно предоставить в должное время народу Индии»¹⁵⁵.

Чтобы ввести этот прогрессивный проект в действие, Х. Маккензи предложил учредить Главный комитет по общественному обучению, состоящий из заинтересованных и либерально мыслящих людей, которые будут изучать состояние дел. Поскольку в настоящий момент огромная масса населения крайне бедна, обучать народ сразу и всему невозможно. «Знание, вводимое извне, должно исходить от высших или образованных классов и постепенно распространяться по их примеру»², — предлагал Маккензи, обосновывая это тем, что только эти слои в настоящий момент способны воспринять европейское знание. Правительство должно приложить усилия к обучению учителей, в том числе переводчиков на местные языки для расширения публикации научной и учебной литературы, основывать новые школы и колледжи. Этому, по мнению Х. Маккензи, способствует распространение английского языка не просто как средства обучения, но как государственного языка Индии. Предложение этого британского единомышленника Раммохана было злободневно вдвойне, поскольку к 1823 г. Хинду колледж (как частное учебное заведение) оказался на грани финансового краха.

С июля 1823 г. предложенный Маккензи Главный комитет по общественному обучению начал действовать. Комитет был призван изучать состояние народного образования, предлагать меры по его улучшению, надзирать над правительственными колледжами и расходами. Секретарём Главного комитета назначили одного из ведущих учёных-ориенталистов Хораса Хэймана Уилсона.

¹ Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 132–133.

² Ibid. P. 134.

Вскоре к Х. Х. Уилсону обратился за поддержкой член попечительского совета Хинду колледжа Дэвид Хэйр. «Обращение имело успех, и знаменитый Хинду колледж Дерозио и “Молодой Бенгалии” обязан своим выживанием Уилсону, который дал умирающему учреждению новый импульс к жизни»¹, — отмечает один из ведущих западных специалистов по истории культуры в Бенгалии Дэвид Копф. Однако, признавая заслугу Х. Х. Уилсона, который предоставил колледжу поддержку со стороны Главного комитета и стал вице-президентом попечительского совета колледжа, напомним, что он держал сторону «ориенталистов». Поэтому неудивительно, что Уилсон предложил создать в рамках Хинду колледжа ещё одно подразделение — Санскритский колледж. Он написал письмо новому генерал-губернатору У. П. Эмхерсту, в котором предложил новую схему высшего образования в Калькутте. Хинду колледж становится одним из отделений, вторым — Санскритский колледж, и, таким образом, Хинду колледж будет спасён от банкротства, а в новом отделении будут изучать санскритские тексты.

Общество Британской Индии предложило преподавать в колледже также «экспериментальную философию» (т. е. естественные науки) и ассигновало средства на оклад профессору. Однако Главный комитет счёл это начинание «трудным» и оставил идею без внимания. Д. Копф безоговорочно оценивает такое совмещение колледжей как положительное, способствующее продвижению модернизированного синтеза: Хинду колледж основали высококастовые консервативные индусы (хотя инициатора основания Раммохана никак нельзя к ним отнести), которые благосклонно смотрели на распространение светской западной культуры на индийской почве, а Санскритский колледж предложили основать англичане-ориенталисты, симпатизировавшие индийской культуре. «Ориенталистская вера в то, что западное образование, само по себе недостаточное, является стимулом к изменениям индигенной культуры, — пишет Д. Копф, — и это объясняет, почему бенгальцы приняли этот эксперимент, не выказав ропота недовольства»².

Но стоит вспомнить, что брахманская ортодоксия *никогда не выступала против* английского образования, но собственную санскритскую традицию отстаивала как единственно верную и преподносила её как брахманский идеал индийской культуры. Поэтому создание Санскритского колледжа Х. Уилсоном было ещё одним подтверждением незыблемости брахманского варианта индийской культуры, и у ортодоксов был повод для гордости, а не для ропота недовольства.

¹ Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. P. 179.

² Ibid. P. 181.

Решение Главного комитета по общественному обучению об учреждении Санскритского колледжа опротестовал лишь один человек, который в своё время устранился от основания Хинду колледжа. Так спор об образовании, возникший в европейских колониальных кругах, переместился в общественное сознание высших и средних слоёв бенгальского общества. Коллизия «ориентализма — англицизма» превратилась в поиски соотношения между «вестернизмом» («западничеством») и ориентализмом («традиционализмом», или почвенничеством). Профессор Шушобхан Шоркар указывает, что западничество и традиционализм — это два абстрактных типа мышления, две логических концепции, «ведущие битву в умах людей», а не два различных социальных лагеря. Можно, на наш взгляд, говорить условно о преобладающей тенденции в этих социальных слоях, оказавшихся в ситуации идеологического противостояния — сначала в сфере просвещения, а позже — по кардинальным вопросам социальной жизни.

Ортодоксальных оппонентов Раммохана и его сторонников действительно объединяло позитивное отношение к распространению образования европейского типа — и на этом *единство заканчивалось*. Например, 8 марта 1823 г. Дароканатх Тагор и Радхаканто Деб провели в Хинду колледже собрание основанного ими культурного общества «Гоудийо Самадж», посвященного поощрению развития бенгальского языка. Общество поддерживали и традиционалисты-консерваторы, и прогрессивно настроенные бенгалцы. К. Крипалани сравнивает Дароканатха и Прощоннокумара Тагоров с линией, связывающей эти две части индусской общины¹. Всё новое, что не касалось образования, традиционалисты-ортодоксы отвергали. Со сторонниками и последователями Раммохана всё было сложнее: борьба шла в их собственном сознании, и одни склонялись к вестернизму, другие — к необходимости поддерживать традицию, третьи — к необходимости синтеза. Меж тем главной идеей Раммохана был именно *синтез*.

Всегда обращавшийся к древним санскритским текстам для подтверждения своих идей и начинаний, глубоко осознававший ценность индийской культуры, Раммохан был твёрдо убеждён в том, что без синтеза её с западной наукой и образованием движение Индии вперёд невозможно. Поэтому 11 декабря 1823 г. Раммохан написал письмо генерал-губернатору У. П. Эмхерсту, известное как «Письмо об английском образовании». Руководствуясь стремлением объяснить новому правителю «особенности местных условий и опыт» местного населения, Раммохан, с одной стороны,

¹ Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 42.

одобряет стремление совершенствовать местных жителей посредством образования, что подтверждается учреждением нового Санскритского колледжа в Калькутте, на что выделены внушительные денежные средства.

«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»¹.

В новом же учебном заведении будут преподавать индусские пандиты и будут «насаждать знание, которое и без того распространено в Индии». Санскритскому знанию обучают во всех частях Индии, к тому же оно обросло «тщетными и пустыми изысками, которые производят люди умозрительного склада». Единственное, чему будет способствовать это учебное заведение — «перегружать умы молодёжи теми грамматическими тонкостями и метафизическими категориями, каковые почти не имеют или совсем не имеют никакой практической ценности ни для их обладателей, ни для общества»². Санскрит настолько сложен, что иногда для овладения им требуется целая жизнь, поэтому нет нужды увековечивать его изучение ради части полезной информации, получаемой с его помощью. К тому же знатоков санскрита по всей Индии очень много, и нет нужды учреждать новое учебное заведение: они обучают санскриту тех, кто этого желает. Раммохан спрашивает генерал-губернатора:

«...Какого совершенствования можно ожидать, если принуждать юношей тратить дюжину лет самого ценного периода их жизни на освоение тонкостей *Вьякраны*, или санскритской грамматики?»³

Подобно системе схоластического обучения, существовавшего в Европе до «эпохи лорда Бэкона», санскритская система обучения «наилучшим образом рассчитана на поддержание нашей страны во тьме, если только сему попустит политика британского законодателя»⁴. Британскому правительству в соответствии с его целями, по мнению Раммохана, необходимо поддерживать в Индии «свободную и просвещённую систему образования, которая включала бы в себя математику, естественную философию,

¹ Здесь и далее письмо Раммохана цитируется в переводе Е. Б. Рашковского по изданию: Рай Р. Письмо У. П. Амхерсту // Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция... С. 168. Английский текст письма см.: Roy R. The English Works. Vol. II. P. 471–474.

² Там же. С. 168; Roy R. The English Works. Vol. II. P. 473.

³ Ibid. P. 472. (Перевод автора).

⁴ Рай Р. Письмо У. П. Амхерсту. С. 168. Roy R. The English Works. Vol. II. P. 473.

химию, анатомию и прочие полезные науки»¹, 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 он прекрасно понимал, что в новых условиях Индия обречена на интеллектуальный и социальный застой без «синтетического» образования, включающего помимо ориентального пласта западное естественнонаучное 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. Квалифицированных учителей санскрита, по мнению Раммохана, следует привлекать к преподаванию в колледжах высокими окладами и премиями, но финансирование должно быть направлено на поощрение европейского образования.

Письмо Раммохана попало в Главный комитет по общественному обучению, где решили, что оно написано «под влиянием несовершенной и ошибочной концепции плана образования и хода обучения, которое предлагается в новом колледже», и «недостатки и дефекты санскритской литературы и философии представлены там в преувеличенном свете»², а позитивных сторон политики британского правительства автор не заметил. Предложения Раммохана Комитет оставил без внимания, а президент Комитета Дж. Х. Хэррингтон решил, что «письмо не заслуживает никакого ответа, так как «присваивает» чужие идеи и говорит от лица туземцев Индии. «Но оно подписано только одним лицом, к чьему мнению — это хорошо известно — враждебно относятся почти все его соотечественники. Таким образом, письмо Раммохана Рая не выражает мнения ни одной группы туземцев Индии, и его утверждения по данному вопросу являются нарушением истины, которое перечёркивает требования, выдвигаемые автором для соответствующего рассмотрения»³. Никто и не вспомнил, как дружно представители индусских образованных кругов — и ортодоксально и либерально мыслящих — выступили за организацию Хинду колледжа пять лет назад.

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 473.

² Цит. по: Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 143.

³ Ibid. P. 144–145.

Совет директоров Компании тем не менее, был на стороне воззрений Раммохана, считая, что целями правительства является не только поощрение «туземной» литературы и языка, но и *содействие полезному образованию*. Главный комитет по общественному обучению ответил на это, что европейские науки должны вводиться «осторожно и постепенно», в сочетании с «науками, любимыми народом». Действительным благодеянием станет культивирование санскритской образованности по всей Индии. Знания одного лишь английского языка достаточно для того, чтобы народ получил средства к существованию. Главный комитет сделал вывод: народ «имеет очень невысокое почтение к европейской литературе и науке»¹, поэтому вряд ли будет её изучать. При этом не принимался в расчёт народ в лице многомиллионных крестьянских масс Индии, задавленных колониальной экономикой и живущих на грани голодной смерти ради уплаты налогов Компании. К тому же Комитет якобы не знал, где взять индусских и мусульманских преподавателей новых предметов, учебники и прочие средства для обучения. Единственное, что для этого предполагалось сделать — поощрять обучение английскому языку представителей просвещённых классов, из которых впоследствии можно будет нанимать будущих учителей и переводчиков. Комитет словно не видел миссионерских и филантропических школ и колледжей, в которых своими силами находили и учителей, и пособия, и переводы с европейских языков на новоиндийские. Но под влиянием твёрдой позиции Совета директоров Главный комитет пообещал «ввести западную культуру» тогда, когда это можно будет сделать «без ущемления чувств и потери доверия» туземцев².

Санскритский колледж был основан в феврале 1824 г., и благодаря этому Хинду колледж оказался в сфере внимания и поддержки Главного комитета по общественному обучению. Само время работало на Раммохана и его идеи, и ничто не могло противостоять объективному ходу событий. В новообразованном колледже наряду с санскритом, риторикой, священной литературой, правом и грамматикой Х. Х. Уилсон при поддержке правительства Компании учредил профессорство по естественным наукам, ввёл преподавание естественнонаучного цикла, включавшего механику, гидростатику, оптику, астрономию, химию, математику и медицину. В 1828 г. профессор анатомии д-р Тайтлер стал учить студентов анатомированию животных и умению «обращаться с человеческими тела-

¹ Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 148.

² Ibid. P. 149, 151.

ми без отвращения»¹. В 1831 г. при колледже был открыт небольшой госпиталь, в котором студенты помогали врачам и учились делать небольшие операции. Генеральный комитет, в котором оказалось со временем немало «англицистов», выстроил для колледжа новое здание, где были специально оборудованы научные лаборатории и библиотека. Учащиеся Хинду колледжа и Санскритского колледжа посещали эти лекции бесплатно.

Интересно отметить, что у Раммохана был ещё один союзник в вопросах образования — в стане христиан. Прибывший в Калькутту 10 октября 1823 г. епископ Реджиналд Хибер писал одному из своих адресатов: «Раммохан Рай, учёный туземец, которого иногда называют, боюсь, что без причины, христианином, восстаёт против этой (ориенталистской. — Т. С.) системы, ...в письме, ...которое, с его прекрасным английским языком, здравым смыслом и сильными аргументами, представляет реальный интерес, как *исходящее от азиата* (курсив наш. — Т. С.)»². Далее Р. Хибер пишет, что правительство слишком благоволит санскритским учебным заведением в Калькутте и Бенаресе, а между тем улучшений не наблюдается. «Настоящее состояние индусской и мусульманской литературы *mutatis mutandis* (с необходимыми поправками — Т. С.) очень немногим отличается от литературы Европы до появления Галилея, Коперника и Бэкона, — писал Хибер в дневнике. — ...Поразителен контраст между вздорными вопросами, которые эти молодые люди учат в правительственных учебных заведениях, и теми рудиментами реальных знаний, с которыми они знакомы...»³

Современники Раммохана стали серьёзно задумываться о необходимости распространения западного образования в Индии и средствах для этого. Спустя десятилетие, в 1835 г., идеи, в сущности сходные с идеями Раммохана, были приняты как официальная программа британского правительства в области образования, созданная У. Бентинком и Т. Б. Маколеем.

За десятилетний период в самом Хинду колледже произошли серьёзные события, связанные с именем младшего современника Раммохана Г. В. Л. Дерозио. Без обращения к этим событиям наше повествование было бы неполным, хотя, казалось, Раммохан не был связан с ними.

Генри Вивьен Луи Дерозио родился 10 апреля 1809 г. в Калькутте. Он был «евразийцем» — сыном чиновника-португальца, служившего в анг-

¹ Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 152–153; Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. P. 183–184.

² Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 188.

³ Heber R. Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India Vol. II. P. 357–361.

лийской торговой фирме, и англичанки. Его воспитали в протестантской вере. В анналах Хинду колледжа его имя значится как Де Розиио, а Макс Мюллер пишет его имя как Д. Розарио¹. В шестилетнем возрасте Генри отдали в одну из первых частных английских школ, находившуюся в районе Дхарамтола. Директор школы шотландец Драммонд был поэтом-любителем, известным вольнодумцем, изгнанным из Англии. Дерозиио был необыкновенно способным и талантливым учеником Драммонда, который привил ему любовь к литературе и философии, особенно — к Бернсу и Байрону. Генри увлекся чтением трудов европейских мыслителей Дидро, Руссо, Беркли, Юма, а также английской поэзией. Шекспир, Милтон, Мур, Шелли, Китс завладели его воображением, и скоро Генри начал писать стихи. В 1823 г. в «Индиан Газетт», издаваемой д-ром Джоном Грантом, английские стихи Дерозиио впервые были опубликованы под псевдонимом «Юноша». Читающая публика встретила их с одобрением.

С 14 лет отец устроил Генри в фирму «Дж. Скотт и К°», где сам занимал высокое положение, затем отправил его к тетке в Бхагалпур, чтобы сын набирался коммерческого опыта на фабрике индиго. Но Дерозиио, совершенно далекий от экономической науки, погрузился в европейскую литературу и философию, восхищался природой Бхагалпура, наблюдал за жизнью простого народа Бенгалии, слушал легенды и сказания и писал стихи. Впечатления ранней юности, полученные на земле Бенгалии, оказали решающее влияние на формирование патриотизма Дерозиио. По возвращении из Бхагалпура Дерозиио окончил Хинду колледж при поддержке Джона Гранта и остался там работать преподавателем английской литературы и истории в старших классах (с мая 1826 или, по другим данным, в 1827 (К. Миттро) либо в 1828 (Эдвардс) г.)². Учитель был немногим старше своих учеников — ему не было и восемнадцати. В это время Дерозиио уже был известен как автор поэтического сборника «Стихи» (1826), переизданного в 1827 г. с добавлением поэмы «Факир Джунгхира», основанной на народных легендах.

Сюжет поэмы показателен: история юной вдовы Нолини, которая выбирает долг — сожжение на погребальном костре своего престарелого мужа, но которую спасает ее возлюбленный — предводитель разбойников, — была необыкновенно злободневна. У нас нет сведений о том, были ли Дерозиио знаком с памфлетами Раммохана и с публикациями его соратников в бенгальской прессе, но содержание поэмы — это художественное отражение социального конфликта между сторонниками изуверской

¹ Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 109.

² Ibid. P. 110.

традиции и свободомыслящими реформаторами, получившими европейское образование. Борьба Раммохана и идеи Дерозии, выраженные в поэме, носят один и тот же гуманистический характер: оба утверждают право на жизнь для женщины-вдовы, ее человеческое достоинство и доказывают жестокость ортодоксального общества. Дерозии идет даже дальше, чем Раммохан: Нолини соединяется с любимым, то есть утверждает право на счастье и вторичное замужество. Однако героиня поэмы становится вдовой вторично: ее отец, настаивающий на сати, собрал отряд; и хотя в битве отряд потерпел поражение, предводитель разбойников гибнет. Так Дерозии показал, что общество не готово принять вторичное замужество вдов.

Влияние английской литературы сказалось на поэме, однако герои «Факира Джунхира» отражают становление в Индии человека нового типа — свободного от ортодоксальной схоластики и ритуализма, способного на смелые поступки и преобразование окружающего мира и общества. В поэме Дерозии герой врывается на площадку из толпы, «чтобы увести с собой Нолини». «Литературный единомышленник» Раммохана из поэмы Дерозии обладает качествами, которые необходимы, чтобы бороться за гуманизм в обществе, — смелостью, презрением к условностям и догмам, человеколюбием и упорством в достижении цели.

Новый учитель сразу завоевал расположение и любовь своих учеников. Одним своим внешним видом Дерозии демонстрировал презрение к условностям. Один из современников писал о нем:

«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 скакуном, и было забавно видеть его утром, прищипоривающего сильного арабского коня, мчащегося через равнину. Эффект усиливался его небольшим ростом»¹.

Один из биографов Дерозии писал о его влиянии на учащихся Хинду колледжа:

«Его воздействие ощущалось не только в классах, в часы преподавания: сердечность, жизнерадостность, легкий юмор, начитанность, готовность поделиться своими знаниями и терпение и учтивость Дерозии завоевали сердца учеников, относившихся к нему с благоговением. Он всегда был готов помочь своим студентам в занятиях, заставлял их высказывать свое мнение и свободно спорить по вопросам, естественно возникавшим во время занятий в колледже. В свободные часы Дерозии читал лекции по английской литературе, чтобы расширить и углубить знания своих учеников»².

¹ Цит. по: *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. P. 254.

² Цит. по: *Рай Н.* Бенгальская поэзия XIX–XX вв. М., 1963. С. 25.

Новый учитель печатал статьи в бенгальской англоязычной прессе, издавал «Геспериус» и «Калькуттскую литературную газету», был помощником редактора «Индиан Газетт». Дерозио восхищался Великой французской революцией и английским радикализмом, приветствовал в своих стихах освобождение Греции и битву при Наварине, а также закон о запрещении сати в 1829 г. Подобно магниту, он собирал вокруг себя старших учеников, поощрял всевозможные обсуждения, знакомил их с идеями Руссо, Дидро, Т. Пейна, Д. Юма, Ф. Бэкона, Э. Гиббона. «Не позволяйте никогда “идолам”, которых упоминал Бэкон, влиять на вас, живите и умрите во имя истины», — говорил Дерозио¹.

Демократизм Дерозио 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 с сыновьями. Учитель призвал их обсуждать все свои личные конфликты и проблемы, а также научил свободно мыслить и анализировать действительность. Он будил дух исследования и поиска истины в самых разных сферах культуры. Неудивительно, что Хинду колледж стал превращаться в центр культурной жизни бенгальской молодежи.

Ученики Дерозио часто собирались в его доме в квартале Инголли, и некоторые из них пренебрегали ритуальными пищевыми запретами и другими предписаниями индуизма, а некоторые бравировали употреблением вина. Рошикришно Моллик, например, отказался в суде поклясться водой из священной Ганги, что вызвало бурю возмущения; другой студент — Мадхобчондро Моллик в журнале «Атенеум» заявил, что ненавидит индуизм до глубины души². Ученики Дерозио были разными — одни были истинными сторонниками воззрений любимого учителя, другие поверхностно восприняли их как некую вседозволенность (к чему Дерозио никогда не призывал) и начали выказывать неповиновение родителям и пренебрежение к дисциплине. Этим они невольно компрометировали молодого педагога, который в частной жизни был любящим сыном и братом, уважительно относящимся к своим родственникам, добросердечным и хорошо воспитанным человеком.

В 1828 г. Г. Дерозио и наиболее активные его студенты организовали кружок — «Академическую ассоциацию», где обсуждали проблемы свободы воли и судьбы, добродетели и порока, патриотизма, аргументы за и против существования Бога, вред идолопоклонства и пороки индусских

¹ Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 111.

² Ibid.

и христианских священнослужителей. В дискуссиях мысли и идеи, высказанные Раммоханом Раем, развивались, совершенствовались и завоевывали умы просвещенной молодежи. Кружок дерозианцев называют также «Молодой Бенгалией». Младобенгалец Перичанд Миттро в 1877 г. назвал его «Молодой Калькуттой».

Дерозианцы пытались обнародовать свои идеи через прессу. Первой стал журнал «Парфенон» (или, согласно Шибонатху Шастри, «Атенеум»), вышедший 15 февраля 1830 г. Первый (и единственный) номер содержал статьи, авторы которых выступали за образование для женщин, развенчивали идолопоклонство и предрассудки индусов. Ортодоксы вознегодовали, и тогдашний директор Хинду колледжа Х. Х. Уилсон распорядился закрыть журнал «индусский по происхождению, но европейский по образованию». Орган младобенгальцев спустя 10 лет 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 невозможно было прекратить дух исследования. Добрых старых людей взял испуг, они забили тревогу в ортодоксальной газете «Шомачар Чондрика». Мальчиков стали дюжинами забирать из Хинду колледжа»¹. Невежественные сплетники не жалели времени на хождение по домам и распространение в богатых семьях слухов, что Дерозию призывает студентов оскорблять семейных богов, родителей и жениться на собственных сестрах. Серьезные люди не придавали этому значения: Дэвид Хэйр пригласил Дерозию прочитать курс лекций по философии в собственной школе, где его слушали около 400 юношей. В лекциях Дерозию говорил о Ф. Бэконе, Д. Локке, Д. Юме, А. Смите, Т. Пэйне и Дж. Бентаме.

На основании краткого свидетельства в биографии С. Д. Коллет — Ф. Г. Стеда о том, что Раммохан, услышав о некоем человеке, который стал атеистом, сказал: «и впоследствии он делается животным»², С. Д. Серебряный делает вывод, что Раммохан не одобрял взглядов и поведения младобенгальцев, которые были крайними «модернистами» среди калькуттской интеллигенции³. Однако, по нашему мнению, такая оценка несет на себе отпечаток отношения современников к младобенгальцам как к безоговорочным атеистам. Среди друзей Раммохана было множество свободомыслящих индусов (на это указывает и С. Д. Серебряный), в том

¹ Bengal Spectator, September 1842. Цит. по: Chattopadhyay G. Introduction // Awakening in Bengal in Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyay. Calcutta, 1965. С. xxxiii.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 228–229.

³ Серебряный С. Д. Раммохан Рай: религия и разум. С. 209.

числе Прошоннокумар Тагор, и англичан; к тому же Раммохан, при всём его глубоком религиозном чувстве, не отличался нетерпимостью к инакомыслию. Много более нетерпим он был к религиозному фанатизму, изуверству и бесчеловечным традициям, нежели к молодым студентам Хинду колледжа, находящимся в начале духовного пути и критически настроенным в отношении ортодоксального индуизма. Их критика индуизма развивалась в том же направлении, что и критика Раммохана, но была радикальнее по характеру.

Дерозо продолжал распространять свои передовые идеи и в журнале «Калейдоскоп» (1829–1830), а его ученики публиковали статьи с критикой религиозной ортодоксии, обрядности, ущемлении прав по религиозной и расовой принадлежности. 10 декабря 1830 г. двести человек присутствовали на праздновании в честь Июльской революции во Франции в калькуттском здании для публичных собраний Таун-Холл, а к Рождеству неизвестный поднял на здании французское трехцветное революционное знамя.

Ортодоксы всполошились еще больше. Было замечено, что вместо индуских мантр ученики Хинду колледжа повторяют гекзаметры «Илиады» Гомера, а некий студент приветствовал богиню Кали словами: «Доброе утро, мадам». Индусская пресса в лице «Шомбад Пробхакор» и «Шомачар Чондрики» развернула целую кампанию против Дерозо и его учеников. Повсюду раздавались крики о том, что «религия в опасности», ей угрожают «скоты-атеисты». В апреле 1831 г. «Шомбад Пробхакор» опубликовала провокационное письмо, самыми нелюбезными выражениями порочащее учителей Хинду колледжа.

Комитет, управлявший Хинду колледжем, осознанно спровоцировал конфликт между Дерозо и главным преподавателем Д'Ансельмом, который даже замахнулся, чтобы ударить своего подчиненного. Когда Д. Хэйр вмешался, Д'Ансельм назвал его «подлым подхалимом». Инцидент завершился взаимными извинениями, но, по воспоминаниям Перичанда Миттро, Комитет вынес резолюцию: «проверить как можно быстрее все случаи... касающиеся сомнений в вере юношей в великие принципы национальной религии», осудить «действия, не соответствующие индускому взгляду на благопристойность» и запретить «обычай посещать общества, в которых ведутся политические и религиозные дискуссии»¹. В конце концов Рамкомол Шен, вместе с Радхаканто Дебом возглавлявший Комитет колледжа, потребовал особого собрания, чтобы решить вопрос об увольнении Г. Дерозо.

¹ Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 113.

23 апреля 1831 г. Дерозиио присутствовал на «особом собрании директоров» Хинду колледжа». Его обвинили в том, что он настраивает учащихся против родителей и старших, распространяет социальные ереси и атеизм и проповедует безнравственность. Главе Хинду колледжа Х. Х. Уилсону 25 апреля 1831 Г. Дерозиио написал письмо, в котором отверг все обвинения:

«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 соответствует просвещенному представлению об истине принятие только одной точки зрения на столь важный предмет и решение закрыть наши глаза и уши на все впечатления, которые противоречат нашему? ...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, позвольте мне получить признание за теизм других. ...Сомнение и неопределенность 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 самого смелого полета мысли мы должны признать с печалью и разочарованием, что смирение становится высшей мудростью, поскольку высшая мудрость уверяет человека в его невежестве»¹.

Англичанам, стоявшим во главе колледжа, и индусским ортодоксам совершенно не был нужен «смелый полет мысли» Дерозиио и его учеников. Резолюция заседания директоров было предельно жесткой: «М-р Дерозиио, являясь корнем всех зол и причиной общественной тревоги, должен быть уволен из колледжа, а все связи между ним и учащимися пресечены. Все студенты, выразившие враждебность индуизму и установленным обычаям этой страны, ...должны быть исключены. Если кто-либо из мальчиков пойдет слушать частные лекции или присутствовать на собраниях, они должны быть исключены. Книги, которые могут нанести вред их нравственности, не позволяется приносить, использовать в обучении и читать в колледже»².

Письмо не возымело действия, и Дерозиио пришлось уйти из Хинду колледжа. Исключение студентов продолжалось и после отставки Дерозиио, в мае и июне 1831 г. Преданные и талантливые ученики Дерозиио остались верны своему учителю; некоторые — как Кришномохан Бондо-

¹ Sources on Indian Tradition. Compiled by W. T. de Bary etc. Delhi, 1988. P. 567, 568.

² Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 114–115.

паддхай и Рошиккришно Моллик — даже порвали со своими семьями и продолжали пропагандировать идеи «Молодой Бенгалии» через свои газеты «Enquirer» и «Гьянанбешон».

Дерозо, несмотря на серьезную моральную травму, причиненную ему отставкой, продолжал трудиться, основал ежедневную газету «Восточный индиец», где выступал за единство англо-индийцев (евразийцев) и другими индийцами. Он продолжал оставаться духовным собратом Раммохана Рая — об этом говорит его статья, критикующая празднование Дурга-пуджи в доме Прошоннокумара Тагора, который называл себя последователем Раммохана.

Но 17 декабря 1831 г. Дерозо заболел холерой. Ученики самоотверженно боролись за его жизнь в течение недели, однако 26 декабря его состояние ухудшилось, и на двадцать третьем году жизни поэт и мыслитель скончался. Однако воздействие его личности и идей было столь велико, что свыше двенадцати лет его ученики — «дерозианцы», «младобенгальцы» развивали и популяризировали научное знание. Они проявили интерес к истории Индии, политике, экономике, социологии, культуре и при всем уважении к Раммохану Раю считали, что его движение «остановилось на полпути в религии и политике».

Прежде всего, Дерозо был патриотом Индии, как и его современник Раммохан Рай, хотя иной раз в английской историографии его рассматривают как человека, денационализировавшего индусскую молодежь. Индия для Дерозо, как показывают его стихи, — страна со славной историей и прекрасным искусством, которая в настоящий момент предстает в виде «орла, крылья которого скованы цепью»¹⁸⁴. Он оплакивает «свою погибшую страну», но выражает надежду на то, что она возродится (сонеты «Моей родной стране», «Моя погибшая страна», «Арфа Индии»). Другая тема поэзии Дерозо — надежда на новых, просвещенных людей, новую молодежь, которая будет направлять «судьбу страны подобно кораблю» и «превращать надежды в реальность», чтобы «рассеять мрак, который уподобил нашу страну могиле или... логову жрецов и тиранов»². В сонете «Моим ученикам» Дерозо рисует идеал человека, способного возродить свою страну: он должен обладать неограниченной интеллектуальной энергией и душевной силой, быть открытым знанию и впечатлениям и неустанно стремиться к всеобъемлющей истине³. В другом сонете поэт сла-

¹ Sources on Indian Tradition. Compiled by W. T. de Bary etc. P. 571.

² Ibid. P. 570.

³ Bengal: Early Nineteenth Century. Selected Documents. / Ed. by G. Chattopadhyay. Calcutta, 1978. P. 5.

вит вечную энергию человека, который способен отделять добро от зла и через страдание добиваться радости¹. В просветительской, «западнической» форме Дерозии одним из первых выразил идеи универсального гуманизма, величия знания и синтеза индийского исторического наследия с наукой и искусством Европы.

Сходные мысли звучат в статьях Дерозии. Главное преимущество, которое принесло Индии британское завоевание, он видит в распространении искусств и наук Европы. И правительство Компании, и европейцы должны содействовать образованию индийцев, открывать школы и колледжи во всех городах и сельской местности.

«Мы уже видим благотворное воздействие, которое оказывает Хинду колледж. ...Образование, распространяясь и просвещая умы, ниспровергая предрассудки, возвышая их моральный и интеллектуальный характер, неизбежно производит ощутимое улучшение их состояния»².

Что же касается британской власти в Индии, Дерозии заявляет, что она удерживается «исключительно военной силой; устраните ее — и... местное население вместо поддержки немедленно покажет, как происходит исчезновение империи»³. Дерозии открыто говорил об угнетении народа на плантациях индиго, о том, что мусульмане Лакхнау, к примеру, 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.

Генри Дерозии объективно был духовным собратом Раммохана Рая: их идеи, по сути, необыкновенно сходны: и Рай и Дерозии — гуманисты, просветители, выступающие за рациональное преобразование жизни, служение человеку и обществу, за всеобщее образование как главный метод возрождения Индии, за распространение научных знаний и институтов, за уважение к личности. Оба сочувствовали социальным движениям и революциям на Западе, боролись против догматизма, косности и ортодоксии. Их объединяет и интерес к философии Ф. Бэкона, и идея культурного синтеза Индии и Запада. Особенность же мировоззрения и трудов Г. Дерозии заключалась в их светском характере и более «западнической» форме выражения. Дерозии в первую очередь просветитель и поэт, который верит в универсальный исторический прогресс, как его трактует

¹ Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. P. 255.

² Bengal: Early Nineteenth Century. Selected Documents. P. 34.

³ Ibid. P. 32.

Кондорсе; Раммохан же — социальный и религиозный реформатор, просветитель и философ.

Раммохан мечтал о западном образовании для индийцев, и воплощением мечты должен был стать Хинду колледж, но ему не пришлось содействовать его развитию. Дерозио же — объективно и закономерно — стал посредником в распространении идей Раммохана (и распространителем своих собственных) в стенах Хинду колледжа — иными словами, он привил молодым индийцам навыки свободного неортодоксального мышления и научного рационального поиска и тем самым создал поколение продолжателей дела Раммохана. Если Раммохан проложил путь, то первыми в этот путь отправились ученики Дерозио, унаследовавшие его романтический бунтарский дух, родственный духу Раммохановой борьбы против любой ортодоксии, а не члены основанного реформатором общества «Брахмо Самадж». Именно ученики Дерозио — выходцы из Хинду колледжа — в 1830–40-е гг. начали создавать основы современных научных знаний в Индии — истории, географии, естествознания, социологии, литературоведения, педагогики, выступать за сохранение и развитие родного языка. Поэтому недостаточно относить Дерозио и дерозианцев к «западнической», вестернизированной интеллигенции. Идеи обращения к европейскому образованию и науке сочетались у них с острым чувством патриотизма, стремлением к изучению и поощрению народной культуры.

Если деятельность Раммохана Рая была масштабной и охватывала множество сфер культурной и социальной жизни, то труд Дерозио был прерван на взлете.

Синтез в образовании, предложенный Раммоханом, воплощался не только на уровне колониального управления и индийско-британских общественных инициатив. Раммохан решает основать собственный колледж, где за основу синтеза взяты идеи веданты. Веданта была для Раммохана тем прочным философским фундаментом, на котором он строил свои доказательства в религиозных дискуссиях и свою реформаторскую деятельность. Веданта, по его мнению, была высочайшей духовной философией в мире, и поэтому доступной любого человека, желающего её понять.

В 1825 г. Раммохан основал Ведантистский колледж. «В настоящий момент в нём несколько юношей обучаются санскритской литературе у выдающегося пандита с целью распространения и защиты *индусского* унитаризма, — писал 27 июля 1826 г. Уильям Адам. — С этим заведением он (Раммохан. — Т. С.) также связывает обучение европейской науке и

знаниям и *христианскому* унитаризму; обучение предполагается вести на Бенгальском или Санскритском языке»¹.

Парадоксально: недавно Раммохан отстаивал идею распространения западного образования и выступал против Санскритского колледжа, а теперь основал колледж, где изучается санскритская литература. Однако противоречия здесь нет. Ведантистский колледж был задуман как место, где оптимально сочетаются традиционное восточное знание древней литературы и философии (преимущество отдано монотеистической трактовке Веданты), изучение религий (монотеистически истолкованного индуизма, христианства и др.) а также европейской литературы и западной науки, при этом обучение ведётся на родном языке. Раммохан мечтает о синтезе в системе образования восточной духовности и западной рациональности, подлинной религиозности и научного знания.

Санскритский колледж, предложенный британскими властями, на первых порах грозил законсервировать схоластику, пришедшую из Средневековья и затемнявшую, по убеждению Раммохана, истинный смысл древних текстов. Ведантистский колледж, построенный просветителем, стал одним из первых шагов на пути интегрирования Востока и Запада в образовательной системе. Санскритское образование, распространённое по всей Индии, способствовало поддержанию политеистических представлений, идолопоклонства и суеверий и объективно отвращало от чистого и высокого теизма, который проповедовал Раммохан. Ему пришлось идти по пути отрицания всего, что было привычно, удобно для большинства индийцев, но именно таким путём только и можно было стимулировать развитие общества. При этом Раммохан, отрицая привычные догмы, избрал для достижения своих целей ненасильственные и конструктивные методы — дискуссии, обсуждение новых идей в прессе, основание просветительских обществ и учебных заведений, создание библиотек. Так что Ведантистский колледж по-своему доказывал правоту Раммохана. Ф. Стед пишет, что «его Ведантистский колледж и его переводы из Веданты одинаково свидетельствует о его преемственности с историческим прошлым Индии и о том, что они являются средством, позволяющим ему связать её с прогрессивным будущим»².

Время основания Ведантистского колледжа примечательно просветительскими трудами Раммохана. Он создаёт «Бенгальскую грамматику» на английском языке (1826). Позже, в 1832–1833 гг. на её основе была написана бенгальская версия («Гоудийо Бэкорон»), которую опубликова-

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 189.

² Ibid. P. 192.

ло калькуттское Общество распространения школьных учебников. Бенгальскую грамматику Раммохана высоко оценивают даже современные лингвисты, хотя он не был первым из тех, кто написал лингвистические трактаты в Новое время. Среди его предшественников — Мануэль да Ассумпкан (1743), Р. Холхед (1778), русский просветитель и путешественник Герасим Степанович Лебедев (1801) и У. Кэри (1801). Раммохан, как показывают современные исследования, взял грамматику Уильяма Кэри за образец и стремился дать свод правил в первую очередь для европейцев, изучающих бенгали. «Это парадокс: вы приходите к знанию вашего собственного языка, когда вы учите ему иностранцев, — пишет П. Бхаттачарья, — какова бы ни была причина, именно это отношение главным образом привело его к открытию его собственного языка: бенгали был для него не просто копией или отклонением от санскрита, но отличным от него языком со своим собственным духом. Это лингвистическое чувство и чутьё... отличают его от предыдущих грамматистов»¹.

Раммохан исходил из реального состояния разговорной речи (чолит-бхаша), однако анализировал в первую очередь литературный язык (шадху-бхаша) и писал также на нём. В этом лингвисты усматривают основное противоречие в трудах Раммохана-лингвиста: он не преодолел расхождение между разговорной речью и высоким литературным стилем. Однако Ф. Стед сравнивает труды Раммохана в области литературы и лингвистики с деятельностью Джона Уиклифа в Англии и М. Лютера в Германии². Ш. Шоркар пишет, что с 1815 г. его переводы, введения и трактаты, с их ясностью и силой выражения, придали новое достоинство бенгальской прозе и показали её возможности как средства изящного выражения серьёзных тем³. П. Бхаттачарья, анализирувшая труды на бенгали Раммохана и Мриттунджоя Бидделонкора, отмечает, что первый избегает составных и неудобочитаемых слов, не использует непонятные санскритизмы, которых нет в стандартном словаре разговорного бенгали. Раммохан внёс в прозу новое содержание, когда заговорил о злободневных вопросах современности и стал писать просветительские статьи для прессы и учебники для школ, обращаясь в широком кругам читающей публики. «Он превратил прозу в средство концептуального анализа и строгой логики»⁴. Его же современники, при всех их достоинствах, писали только

¹ *Bhattacharya P. Rammohun Roy and Bengali Prose // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 218.*

² *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 193.*

³ *Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 11.*

⁴ *Bhattacharya P. Rammohun Roy and Bengali Prose. P. 201, 206.*

учебники и не ориентировались на широкую читающую аудиторию. Он требовал от прозы ясности и логичности, о чём свидетельствует следующий фрагмент его дискуссии с Мриттунджоем Бидделонкором 1817 г.:

«Доктрины веданты и содержание Упанишад изложены на местном языке без использования санскритских средств выражения ради того, чтобы весь народ мог понимать их значение. Но если книга становится трудна из-за намеренного использования неясных санскритских слов, народ лишается понимания и, следовательно, цель не достигается. Поэтому я умоляю учёных-брахманов написать вторую *Беданточондрику* на языке более лёгком, чем первая»¹.

Несмотря на то что Раммохан не был первопроходцем в развитии прозы, он первым постарался освободить её от тяжеловесности, сделать доступной для понимания, чтобы с её помощью осмысливать социальные и политические вопросы и предлагать пути решения насущных проблем.

III

Просветительскую и правозащитную деятельность Раммохану приходилось совмещать с решением личных проблем, переживать утраты и разочарования. 16 июня 1823 г. раджа Бурдвана возбудил против него иск на 15 тысяч рупий, которые появились из-за просроченного ещё в 1797 г. платежа по долгам его отца. Защиту Раммохан строил на положении, что от отца он ничего не унаследовал и, значит, не отвечает за его долги; при жизни отца никто не требовал оплаты, следовательно, долг, о котором молчали двадцать лет, более не является законным. Тяжба продлилась около восьми лет. Проиграв дело в провинциальном суде Калькутты, раджа Бурдвана обратился в Верховный Гражданский суд (Садар Дивани Адалат), где окончательно проиграл дело 10 ноября 1831 г. Этот факт интересен ещё и как любопытное совпадение: Раммохан одерживал победу не только в религиозных спорах и социальных начинаниях, но и в житейских тяжбах.

В 1824 г. скончалась одна из жён Раммохана, мать его детей, а в Англии после внезапной болезни умер Джон Дигби. Не прошёл гладко и 1825 г.: Радхапрошада Рая, который был доверенным служащим при бурдванском сборщике налогов, обвинили в растрате казённых денег. М-р Адам свидетельствует, что, судя по всему, он «был жертвой — частично небрежения его работодателя, а также зависти его коллег-служащих»². Это был один из многочисленных случаев, когда суд пытался дискредитировать Раммохана

¹ Цит. по: *Bhattacharya P. Rammohun Roy and Bengali Prose*. P. 202.

² *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. P. 202.

Рая, чья реформаторская деятельность раздражала, вызывала ненависть у всех приспособленцев, которых предостаточно во все времена. Расстроенный Раммохан, пытаясь помочь сыну, даже оставил свою переписку с английскими и американскими друзьями, и отвечать на их письма пришлось Уильяму Адаму. В письме Дж. Б. Эстлину в Лондон (7 февраля 1827 г.) Раммохан говорит, что «из-за самых огорчительных обстоятельств, происшедших от враждебных чувств некоторых людей к моей семье, я обнаружил, что совершенно неспособен заниматься каким-либо делом или продолжать переписку с теми, кого я искренне люблю и уважаю»¹.

В феврале 1826 г. Калькуттский окружной суд оправдал Радхапрошада Рая, но третий судья мистер Уолпол передал дело в Садар Дивани Адалат. К счастью, в августе Радхапрошад окончательно был оправдан. Но Раммохан справился с горечью утрат и невзгодами веками испытанным средством — трудом. Он следит за развитием вопроса об отмене сати, собирает книги для новой калькуттской библиотеки и средства для оказания помощи голодающему населению Южной Индии.

Незадолго до своего отъезда из Индии лорд Ф. Р. Хейстингс отметил, что британское правительство внимательно относится к кампании против сати, развёрнутой Раммоханом. По мнению генерал-губернатора, из-за увеличения числа жертв сати и фанатических настроений «нельзя терять надежду на наилучший эффект, который происходит от свободного обсуждения этого вопроса самим народом, независимо от европейского влияния и посредничества; и... остаётся... только заинтересованно отслеживать признаки изменения настроений в народе... и поощрять всё, что содействует этим благоприятным изменениям»². В июне 1826 г. один из судей Низамат Адалата м-р Хэрингей предложил ввести новые ограничения, уполномочивающие полицию предотвращать сати, и лично одобрил идеи судьи Смита о необходимости немедленного и полного запрета обряда. Однако судьи не решились ввести новые ограничения из опасения вызвать недовольство населения.

Расхождение во мнениях об отмене сати в официальных кругах констатировал и епископ Р. Хибер. Беседуя с д-ром Маршманом, он выяснил, что увеличение числа сати баптисты относят на счёт «усиливающейся роскоши высших и средних классов и их дорогостоящего подражания европейским привычкам»³, которые заставляют экономить на поддержке,

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 923.

² Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 198.

³ Heber R. Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India Vol. I. P. 57–58.

предоставляемой вдовам. Однако «брахманы больше не имеют такой власти и влияния, как ранее, ...и среди мирян многие влиятельные и богатые лица соглашались, и публично выражают своё согласие с Раммоханом Раем в осуждении этого обычая, который, как хорошо известно, не санкционирован ни одной из индуcских священных книг, хотя в некоторых из них говорится о нём как о достойном жертвоприношении»¹.

Свидетельство Р. Хиберы ценно указанием на силу воздействия на индуcскую общину Раммохановой критики изуверского обычая. Равнодушных не было, число его явных и тайных сторонников росло, особенно в просвещённых классах. Идеям Раммохана сочувствовали и его оппоненты-миссионеры — в маршмановом негодовании по поводу роскоши и богатства как причины нежелания содержать вдов и роста сати очевидна реминисценция трактата Раммохана о праве женщин на наследство. «Неортодоксальное» общественное мнение создавалось наряду с распространением нового европейского образования.

Общественное мнение в пользу отмены сати складывалось и в Англии. В Совете директоров Ост-Индской компании стали говорить о целесообразности разработки законодательного акта для запрета сати по всей Индии вместо введения ограничений. Но новый генерал-губернатор У. П. Эмхерст на отмену сати не решился.

В марте 1824 г. появился ещё один примечательный документ, составленный, по всей вероятности, Раммоханом, — «Обращение по поводу голода в Южных провинциях». Раммохан и ещё тридцать девять человек предложили собрать средства для устройства страдающих от голода дистриктах Чатрама благотворительных приютов для индуcов, мусульман и христиан. В них представители этих конфессий будут получать пищу в соответствии с предписаниями их религии. Продукты будут пожертвованы соответственно христианами для единоверцев во имя Христово, мусульманами — согласно заповедям и по примеру Св. Пророка и Али, а индуcами — во имя человеческих учений Кришны и Бхишмы.

«Мы взываем к тем из этих трёх вер — христианам, мусульманам и индусам, кто во имя нашего общего Творца и Бога проявит сочувствие к человеку как таковому и поддержит своих соотечественников, оказав помощь столь многим представителям этих трёх религий, которые ежедневно умирают от недостатка обычного продовольствия»².

Благодаря универсализму в подходе к религии Раммохан оказался свободен от конфессиональной ограниченности, не покидая своей религиозной

¹ *Heber R. Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India Vol. I. P. 58.*

² *Collet S.D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 201.*

общины. Для него любой человек — это прежде всего Человек, Брат, Соотечественник, а затем уже индус, мусульманин, христианин и т. п. человеку — независимо от конфессии — следует помогать служить и делать добро. Раммохан в первую очередь — гуманист, а затем уже социальный и религиозный реформатор. Как гуманист он прекрасно понимает, что развитие благожелательного отношения людей друг к другу вряд ли возможно без преодоления их предубеждений к иноверцам. Именно у Раммохана возникает одна из существенных идей гуманистической философии Бенгалии Нового времени — идея надконфессионального единства народов, населяющих Индию. И эта идея выросла из непредвзятого, благожелательного отношения к иным религиям, из их изучения с точки зрения универсальной веры в Единого Бога-Творца.

В вопросе о равенстве людей Раммохан был до конца последователен, выступив против кастовой системы. С санскрита на бенгали он переводит трактат «Баджрашучи». На санскрите было два древних произведения под названием «Ваджрасучика» — Ваджрасучика-упанишада, приписываемая Шанкаре, и «Ваджрасучика», автором которой считают буддистского поэта и святого Ашвагхошу. Именно содержание Ваджрасучика-упанишады наиболее подходило для одной из целей Раммохана — доказать, что кастовое деление противоречит вере в Единого Бога и мешает развитию общества. Так и автор упанишады доказывает, что четыре *варны* (сословия) — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры — не означают деления людей на мудрых и не имеющих знания. Для того чтобы быть брахманом, нужно не происхождение, не благочестие, не обладание знанием, а постижение единого Атмана-Брахмана. Это значит, что каждый, независимо от происхождения, варны, касты, рода занятий, может быть брахманом, то есть познающим высшую истину¹.

Уже в 1821 г. во втором номере «Брахманического журнала» Раммохан осудил кастовую систему как одну из причин деградации Индии, теперь же он привёл в доказательство древний авторитетный текст. Ш. Шоркар предполагает здесь влияние личных мотивов, так как Раммохан не только принадлежал к роду, утратившему чистоту касты, но и в глазах общины был «вне касты»². Но это объяснение, на наш взгляд, учитывает лишь субъективные мотивы. Во-первых, свою принадлежность к индусской общине, по верному замечанию Р. Б. Рыбакова, Раммохан доказал, пусть и косвенно, когда истцы «фактически... жаждали доказать, что Раммохан

¹ См.: Упанишады / Пер. с санскрита и комментарии А. Я. Сыркина. Т. 2. С. 205–207.

² Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 12.

перестал быть индузом, и в наказание за это лишить его касты, а отсюда и доли в наследстве»¹. Во-вторых, выступление против каст имело более глубокий смысл, возможно, не осознаваемый самим реформатором. Это протест против социальной ограниченности, которую культивировало индусская община в отношении личности. Кастовые правила препятствовали свободному общению людей, принадлежащих, казалось бы, к одной религии, а понятие ритуального осквернения широко использовалось для того, чтобы дискредитировать неугодных или провинившихся членов общины, чтобы препятствовать заморским путешествиям, занятию определёнными «оскверняющими» видами деятельности представителям высоких каст и т. п. Так, например, брахман не должен был изучать медицину в том виде, как её изучают на Западе, анатомируя трупы, так как прикасаться к мёртвому телу могут только низкие презируемые касты. И именно Раммоханово выступление против каст сыграло не последнюю роль в том, что его единомышленники и последователи стали изучать медицину по западной методике.

О том, что Раммохан был свободен от кастовых предубеждений, свидетельствовал подполковник Фитцкларенс: «Он мог бы открыто признать, что не возражает против того, чтобы есть и жить таким же образом, что и мы, но воздерживается от этого, чтобы не навлечь на себя обвинения в том, что он променял свою религию на блага этого мира. Он будет сидеть за столом, когда на нём находится мясо, вместе с нами, — так не будет вести себя ни один брахман»².

Раммохану было трудно завоёвывать умы своих соотечественников, поскольку он находился словно на особой грани: ортодоксы-индусы ненавидели его, ортодоксы-миссионеры третировали, христиане-унитаристы ждали, когда он, наконец, примет их веру. А Раммохан искал особый путь, который позволит любому человеку, не оставляя своей конфессии, следовать вере в Единого Бога, свободной от ортодоксии и прозелитизма.

IV

Труды Раммохана в Индии на ниве реформирования религии уже были известны не только в Европе, но и в Соединённых Штатах Америки. Особенно горячий интерес вызвали идеи Раммохана у унитаристов Старого и Нового Света. Известно, что со многими писавшими ему он переписывался,

¹ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 25–26.

² Цит. по: Singh I. Rammohun Roy. P. 167.

однако, к сожалению историков, писем Раммохана на Запад сохранилось мало. Преподобный Генри Уэр, унитаристский глава Гарвардского колледжа, в апреле 1823 г. попросил Раммохана ответить на двадцать вопросов «О перспективах христианства и средствах содействия его принятию в Индии». В письме, датированном 2 февраля 1824 г., Раммохан ответил Уэру.

«Моё время и внимание слишком было поглощено постоянными дискуссиями с политеистами Запада и Востока. ...Я позволяю себе думать, что христианство, если его внедрять соответствующим образом, имеет гораздо большую возможность улучшить моральное и политическое состояние человечества, нежели любая другая религиозная система»¹.

По мнению Раммохана, такой свободный, просвещённый и сильный народ, как американцы, должен содействовать очищению религии Христа от абсурдных идолопоклоннических доктрин и практик, которые внесли в христианство обращённые в эту религию греки, римляне и варвары Европы. Сочетание веры в Единого Вездесущего Бога и нравственных заповедей Христа должно было дать человечеству, по мысли Раммохана, средство для улучшения не только собственной личности, но и социальных отношений, для движения к гармонии в обществе.

Двадцать ответов Раммохана на вопросы Г. Уэра рисуют интересную картину деятельности миссионеров, её методов и результатов. Обсуждать реальные успехи миссионеров очень сложно, так как, по свидетельству Раммохана, миссионеры-баптисты Серампура противодействуют малейшим сомнениям в их успехе и заявляют, что обратили в христианство множество туземцев из самых уважаемых слоёв населения. Более молодые миссионеры признаются, что за пять лет упорных трудов они обратили четверых (!), а другие, независимые, — одного (!) за семь лет. Раммохан ссылается на сведения французского миссионера аббата Дюбуа: туземцы не только меняют одну религию на другую тогда, когда это соответствует их интересам, но чуть ли не дважды в год переходят из католичества в протестантизм и наоборот. Лютеране, моравские братья, католики насчитывают среди прихожан самое большее восьмерых, в худшем случае — ни одного². Большинство обращённых принадлежат к высшим кастам. Раммохан заключает:

«В такой населённой стране, как Индия, есть тысячи утративших касту несчастных, которых малейшая надежда на мирское вознаграждение может привести к немедленному изменению их религиозного исповедания, и их обращение в христианство — следствие безразличия к ним всей общины»³.

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 875.

² Ibid. P. 877–878.

³ Ibid. P. 880.

Раммохану известны случаи, когда миссионеры платили обращённым за утрату касты по 500 рупий и давали в жёны христианку из какой-либо сельской местности. Как только подобное поощрение прекратилось, желающих принять христианство стало намного меньше. Мусульмане-обращённые, так же как и индусы, утратившие касту, возвращаются в исконную веру.

Ни одна из христианских конфессий (католики, протестанты, епископалы, баптисты и др.) не преуспела, таким образом, в обращении местного населения. Как только в 1821 г. м-р Уильям Адам начал проповедовать унитаризм, ему стали сочувствовать некоторые уважаемые европейские джентльмены, а также многие из образованной части местного населения Калькутты. Остальные же миссионеры-унитаристы третируют м-ра Адама в такой манере, которая «в самом деле противна самому духу христианства. К другим же унитариям они относятся *так же, как римские католики к протестантам* (курсив наш. — Т. С.)»¹. Не в этой ли нетерпимости к инакомыслию даже в своих рядах кроется одна из причин неуспеха миссионерской проповеди в Индии?

На эту причину Раммохан указывает косвенно, а главной причиной называет неспособность миссионеров вразумительно объяснить индийцам тонкости своего учения и догматики даже представителям образованных слоёв; что же говорить об основной массе населения, погрязшего в невежестве и предрассудках, предубеждённого в отношении моральной проповеди христианства!

«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»².

Но понять эти доктрины даже в настоящем виде способны только образованные и владеющие английским языком представители местного населения. Низшим слоям населения проповедь недоступна для понимания, и в этом заключена другая причина неуспеха миссионерских усилий. К этому добавляется отсутствие полного перевода Библии на индийские языки, а существующие переводы читают только сами миссионеры, поскольку население в большинстве неграмотно. Раммохан подчёркивает, что существующие переводы не вполне достоверны и не свободны от сектантских влияний (это ему было известно на собственном опыте); к тому же европейские идеи довольно сложно адекватно передавать на языках Азии³.

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 880.

² Ibid. P. 881.

³ Ibid. P. 884–885.

Несмотря на перечисленные трудности, христианство производит большое впечатление на каждого образованного человека, особенно в унитаристской трактовке. Разумеется, здесь Раммохан несколько преувеличивает масштабы влияния христианских идей: «каждый образованный человек» — это на самом деле сочувствующие его взглядам на христианство. Брахманская ортодоксия — это, как правило, *высокообразованные* представители индусской общины, но для них сама идея восприятия, например, этического учения Христа, была неприемлема. Получается, что расположенным к христианским идеям оказываются только сторонники Раммохана и сочувствующие. Но реформатор объективен в другом: невежественному народу одинаково чужды и унитаристская и тринитаристская версия христианства, и им нет нужды «менять воду Ганги на кровь Бога как очищающее средство»¹.

Следовательно, проповедь христианства в современной Раммохану Индии не будет иметь успеха в какой бы то ни было форме. Препятствия не будут преодолены до тех пор, пока местное население благодаря распространению знаний (!) не будет сравнивать религии, их достоинства и возможности, и откажется от всего, что их разделяет, что разрушает национальное единство и социальную гармонию².

Вновь и вновь Раммохан, начиная с перспектив и проблем распространения единобожия как истинной религии, приходит к проблеме распространения в Индии образования и улучшения социальной жизни. Религиозным реформатором он себя не считал, но к моменту написания письма к Г. Уэру был сложившимся социальным реформатором и просветителем. Он самостоятельно прошёл тот путь, который в Европе проходили многие и многие мыслители и общественные деятели за несколько веков. Он усвоил квинтэссенцию гуманистических идей, которые развивали философы Европейского Возрождения, он воспринял суть идей эпохи Реформации (как пишет Р. Б. Рыбаков, интерес Раммохана к христианству обусловлен тем, что оно прошло буржуазную реформацию³), он быстро пришёл к убеждению в необходимости совершенствовать социальные отношения и искоренять социальные пороки — убеждению, характерному для Просвещения XVIII в. Переплавив и синтезировав в своих убеждениях эти три пласта, он стал первым гуманистом Нового времени в Индии и первым социальным реформатором-практиком. Этим объясняется его

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 882.

² Ibid. P. 881.

³ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 32.

постоянное — о чём бы он ни писал — внимание к проблемам совершенствования человека и поиска гармонии в обществе.

Не исключение в этом отношении ответы Уэру. Раммохан приветствует идею активной деятельности унитаристских миссионеров (в сотрудничестве с У. Адамом) в Индии для распространения истинной религии, причём в первую очередь это должно быть множество «серьёзных и способных учителей (!) европейского знания и науки, и христианской нравственности, которые прежде всего будут *распространять знание среди местного населения*». К тому же не только высшие, но и представители низших классов общины желают дать своим детям хорошее европейское образование, обучить их английскому языку, а образованные индийцы стремятся больше узнать о христианстве и познакомиться *с европейским знанием и литературой* (курсив везде наш. — Т. С.)¹.

Письмо и ответы Уэру — итог наблюдений Раммохана за деятельностью миссионеров. Р. Б. Рыбаков, исследуя реформаторскую деятельность Раммохана, считает, что его «задача сводилась к ослаблению наступления христианства на индуизм и превращению его в своеобразного союзника; а индуизм видится религией, ассимилирующей христианство, которое, в свою очередь, специально адаптируется»².

Со своей стороны добавим, что христианство становится союзником не только и не столько в попытке реформирования индуизма, сколько в привлечении *социального и просветительского потенциала* как самой христианской религии, так и её проповедников-миссионеров, к *совершенствованию, реформированию традиционного индийского общества в целом*. Социальные ценности, выраженные в религиозной, привычно-традиционной форме, легче воспринимаются сознанием человека традиционного общества. В этом, на наш взгляд, основной смысл исканий Раммохана. Если люди не владеют никакими другими понятиями, кроме религиозных, то с ними следует говорить на языке религии. Но вряд ли неграмотный народ поймёт даже такие объяснения. Выход — в распространении образования. Правоту социальной интуиции Раммохана подтвердил в XX в. М. К. Ганди, заговоривший с многомиллионными массами Индии на языке религии во имя освобождения страны.

Поэтому столь сложна и диалектична вся антимиссионерская полемика Раммохана и его идеи привлечения унитаристов к просвещению народа. В их основе, как и в других публицистических трудах, лежит, по словам Е. Б. Рашковского, стремление «освоить, усвоить, присвоить (т. е. сделать

¹ Roy R The English Works. Vol. IV. P. 882.

² Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 32.

частью собственного опыта, собственной исторической преемственности) всё то лучшее, что наработано Европой, чтобы вернуть себе достоинство и память»¹. И христианство в этом европейском наследии — не исключение. Всё, что позволяет человеку стать лучше, всё, что искореняет социальные пороки, должно быть воспринято и реализовано в общественной жизни.

В начале 1824 г. Уильям Адам предложил Раммохану и Унитаристскому комитету организовать в Калькутте Унитаристскую миссию. Раммохану понравилась эта идея. Калькуттская унитаристская миссия была открыта; в её фонд Раммохан вложил пять тысяч рупий, а Дароканатх и Прошоннокумар Тагоры — по две с половиной тысячи. Предполагалось, что миссия будет объединять существующую под эгидой комитета англо-индусскую школу, унитаристскую церковь и библиотеку. В письме Т. Рису Раммохан писал:

«... Наш комитет пока ещё не смог приобрести подходящий участок земли для церкви и школы. Но я надеюсь, что в начинаниях он скоро преуспее. Мы собрали — частью покупая, частью благодаря дарениям, — огромное число трудов и основали прекрасную библиотеку в Калькутте, в которую я передал и книги, которые Вы любезно прислали мне, и все книги, преподобного м-ра Адама, ...и мои собственные, полученные в разное время из Англии. Мистер Адам готовит каталог этой библиотеки...»²

Особенно активно принимал участие в основании библиотеки, в её последующем комплектовании Дароканатх Тагор. Он обладал острым чувством социальной ответственности и любовью к соотечественникам, поэтому постоянно оказывал поддержку всем начинаниям и «крестовым походам» Раммохана — не только морально, но и щедрыми денежными суммами. Биограф Дароканатха К. Крипалани подчеркивает, что прагматику Дароканатху не были особенно интересны вопросы истинности религии, её социального значения, «он очень мало интересовался христианской догматикой и теологией, но он уважал интересы своего старшего друга и под его влиянием пришёл к вере в Универсального Бога...»³

Поддерживая все усилия Раммохана, преподобный Уильям Адам всё же лелеял тайную надежду на то, что его удастся обратить в христианство. Но Раммохан, проповедуя идеалы унитаристского христианства, столь же искренне доказывал монотеистические основания индуизма и ислама. Сам же У. Адам писал в 1826 г., что Раммохан собирался писать о жизни пророка Мухаммеда, который, по его словам, «был неправильно

¹ *Рашковский Е. Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция... С. 65.

² *Roy R.* The English Works. Vol. IV. P. 922.

³ *Kripalani K.* Dwarkanath Tagore. P. 36.

понят и друзьями и врагами»¹. К сожалению, этот замысел не был осуществлён. Зная о симпатиях Раммохана к суфизму, предположим, что это могло быть этико-гуманистическое прочтение исламской религии, и акцент был бы сделан на идее братства и равенства. Уильям Адам не видел или не хотел видеть эту особенность Раммохана — во всех религиях искать и находить дух универсальной веры в Единого Бога.

На Западе унитаристы смотрели на Раммохана как на союзника. Показательно, что на шестую годовщину основания Унитаристской миссии и церкви в Калькутту приехали унитаристы из США, Франции, Трансильвании, Кирклэнда². Унитаристы Запада присылали в библиотеку миссии книги, а у себя на родине публиковали «Заповеди Иисуса», «Обращения к христианской общественности». Труды Раммохана приобретали всё большую известность в интеллектуальных кругах. Известно, что они оказали серьёзное воздействие на воззрения американского философа Генри Дэвида Торо и других трансценденталистов. Раммохан был доволен пониманием, которое он встретил на Западе:

«Я не могу не гордиться той честью, которую Комитет оказал мне, переиздав мою компиляцию “Заповеди Иисуса” и двух “Обращений” в её защиту...

У меня нет слов, чтобы выразить счастье, которое я испытываю от мысли, что и в Англии, и в Америке так много друзей истины, которые занимаются тем, что стараются освободить исконно чистую, простую и практическую религию Христа от языческих доктрин и абсурдных измышлений, постепенно введённых под властью Рима; и я искренне молюсь за то, чтобы успех этих джентльменов был бы столь же велик, как успех Лютера и других, которым религиозный мир обязан первым заложенным камнем Реформации...»³

Восхищение трудами Лютера не случайно: Раммохан вёл такую же работу по реформированию индуизма, что и немецкий основатель протестантизма — в отношении католицизма. Здесь снова очевиден исторический подход Раммохана к религии, который впоследствии разовьют его последователи.

Исторический подход к религии был обоснован в новом трактате «Различные виды богослужения», который вышел 8 января 1825 г. на санскрите (под псевдонимом Шибопрошад Шарма), а затем на английском языке. Раммохан снова проповедует ведантистское понимание Бога и пишет, что человек должен поклоняться Богу, «который, обретаясь в сердце, пребывает во всех живущих созданиях»⁴. Мыслитель поставил вопрос о расхождениях

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 201.

² Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 27.

³ Roy R. The English Works. — Vol. IV. — P. 921.

⁴ Цит. по: Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 87.

в трактовке богослужения различными шастрами. Одни поощряют богослужение идолам, другие выступают против этого. Ответ Раммохан находит у Вьясы в «Бхагавате» и у его комментатора Шридхара. Поклонение идолам «не является абсолютно бесполезным», так как имеет ценность для человека, который не осознал, что Владыка Вселенной пребывает во всех существах. Как только человек обретает это понимание, то и богослужение его становится иным. Поклонение Богу осуществляется через выполнение четырёх обязанностей — «милосердия к нуждающимся», «уважения к другим», «дружбы» и «равной заботы обо всех созданиях». Каждый, кто осознал это, — понимает, что «всемогущий Господь — в сердце, и видит каждую душу»¹. Пример такого развития богослужения — от поклонения материальным вещам до духовного богослужения — Раммохан видит в истории иудаизма, допускавшего опосредованное богослужение, которое впоследствии было запрещено христианством. Развитие религии, таким образом, идёт от идолопоклонства к его преодолению, к осознанию её сущности — не только в жизни личности, но и в истории народов.

Унитаристский комитет Калькутты активизировал свою деятельность в 1827 г., и Раммохан вместе с сыном Радхапрошадом помогали строить рядом с англо-индусской школой новую церковь и ещё одну школу. Средства на строительство собрали английские друзья Раммохана, Дароканатх и Прошоннокумар Тагоры. Пока шло строительство, Комитет арендовал помещение в здании, где издавалась газета «Бенгол Харкару» и находилась библиотека. Уильям Адам проводил там утренние службы.

Вместе с Адамом Раммохан занялся переводом Нагорной проповеди на санскрит, собираясь перевести и «Заповеди Иисуса». Реформатора занимал вопрос, каким должно быть истинное поклонение Богу, свободное от ритуализма и идолопоклонства, и он перевёл на английский язык санскритский трактат о гимне *Гайятри*, который «предписывает Божественное Поклонение и почитаем теми, кто верит в откровение Вед, как наиболее соответствующее природе Всевышнего». В конце трактата он даёт полный текст *Гайятри* в переводе английского санскритолога Уильяма Джонса:

«Давайте поклоняться верховенству этого божественного солнца (не смешивать с видимым светилом, — поясняет Раммохан.), Божеству, которое освещает всё, которое воссоздаёт всё, из которого всё происходит, к которому всё должно возвратиться, к которому мы взываем, чтобы оно направило наше сознание на верный путь в нашем продвижении к Святому престолу.

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 192.

Чем является солнце и свет для этого видимого мира, тем является *Верховное Добро и истина* для интеллектуальной и незримой вселенной, и так же как наши телесные очи отчётливо воспринимают предметы, освещённые солнцем, так же и наши души обретают определённое знание, размышляя о свете истины, который проистекает от Бога всех существ: *Это* есть единственный свет, которым наши умы могут быть направлены на путь блаженства¹.

Ссылаясь на авторитет Ману и Яджнавалкьи, Раммохан обосновывает идею о том, что гимн *Гайятри* освобождает верующего, приближает его к Богу, направляет его на путь добродетели, позволяет обрести благосостояние, земное счастье и конечное блаженство. Традиционную формулу «Ом–Тат–Сат» Раммохан переводит как «первопричина — это существование». «Ом» — это Бог, Сущий, от которого зависят все объекты — видимые и невидимые — в своём возникновении, развитии и изменении. «Тат» подразумевает, что Бога можно характеризовать только указательным местоимением «это» и никаким иным определением. «Сат» означает «истинно Сущее» в одном состоянии, независимо от других². Раммохан указывает на высокую ценность этой молитвы, позволяющей освободиться от прошлых грехов и воздерживаться от несправедливых деяний, не прибегая к религиозным ритуалам и аскетизму, независимо от кастовой принадлежности. Суть этого текста Раммохан выражает краткой формулой: «Мы сосредоточены на причине всего, проникающей всё и управляющей всеми материальными объектами — от солнца до нас самих и прочих объектов»³.

Для Раммохана главным остается поклонение Богу через сосредоточенное размышление о его сущности, поэтому гимн *Гайятри* представляется наиболее приемлемым, настраивающим сознание на такую медитацию. Разумеется, для достижения такого состояния сознания требуется особое состояние интеллекта, которое воспитывается с помощью образования. Судя по тексту трактата, в таком богослужении не имеет значения кастовая принадлежность, аскетизм и ритуализм. Это не имеющее никаких внешних материальных проявлений, чистое поклонение человеческой души и сознания Верховному Сознанию и Духу.

Раммохан искал простое богослужение, которое идеально соответствовало бы его чистому и высокому представлению о Едином истинном Боге. Он часто посещает службы Уильяма Адама, вызывая недоумение калькуттской общественности. Вскоре появляется маленький памфлет

¹ Roy R. Selected Works. P. 280.

² Ibid. P. 279.

³ Ibid.

«Ответ индуса на вопрос: «Почему вы так часто посещаете место унитаристского богослужения вместо того, чтобы чаще присутствовать в признанных церквах?». На обложке автором значился ученик Раммохана Чондрошекхор Деб, но У. Адам свидетельствует, что автором был его учитель: «Я сожалею, что он продолжает публиковать эти вещи под именами других, — пишет Адам Такерману 18 января 1828, — но я так и не смог отговорить его от этого»¹. Ф. Стед недоумевает, почему Раммохан так любит псевдонимы. Предположим, что, приписывая свои труды друзьям и единомышленникам, реформатор желал показать, что в своих убеждениях он не одинок, и круг его сторонников расширяется уже сейчас, а впоследствии их будет намного больше.

В «Ответе индуса» Раммохан привёл десять аргументов в пользу предпочтения унитаристских богослужений. 1) На них читают молитвы и службы так, что они «напоминают... о бесконечно мудром Правителе этой бесконечной Вселенной» и не приписывают ему, как это делают церковники, «сотворцов и сотрудников, равных ему по силе и другим атрибутам». 2) В унитаристском богослужении не говорится о Боге, который отказывает в милости и спасении человечеству до тех пор, пока не прольётся невинная кровь для удовлетворения его гнева. 3) Унитаристы говорят о бесконечном Высшем Творце, тогда как в других церквах представляют бесконечного Бога в виде человека, рождённого девой, подчиняющегося власти родителей, исполняющего человеческие функции и занимающего малое пространство на земле. 4) «Потому что я почувствовал усталость от доктрины «Человекобога» и «Богочеловека», так часто *навязываемой брахманами* (курсив наш. — Т. С.), следующими своей порочной традиции»². 5) Отвращение вызывают и невероятные истории брахманов о явлении Бога в виде коршуна, так же как невозможно поверить в явление Бога в виде голубя, как проповедуют христиане. 6) В этих церквах не проповедуют ничего нового, что отличалось бы от теории двойственного или тройственного воплощения Бога, уже существующей в индуизме. 7) Тем, кто признаёт чистоту и совершенство Бога, оскорбительно слышать о том, что Св. Дух снизошёл на Деву Марию, так как эти идеи есть и у западных, и у восточных язычников. 8) Ум, который отвергает индусскую Троицу как аллегорию, не может принять и идею Троицы, проповедуемую христианскими церквами. 9) Унитаристы отвергают политеизм и идолопоклонство в любой форме и осознают зло, истекающее от них. 10) «Унитаристы веруют, исповедуют и убеждают всех в божественном единстве — доктрине,

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 217.

² Roy R. The English Works. Vol. I. P. 201.

которую я нашёл доказанной и в христианском писании, и в наших самых древних писаниях, называемых все вместе Ведами»¹.

«Ответ индуса» — это попытка доказательства от противного, каким *должно быть* истинное богослужение. Если объектом богослужения является единый, бесконечный, вездесущий, Чистый и Совершенный Бог, Творец и Владыка всей Вселенной, присутствующий в душе каждого живого существа, то представлять его в виде человека или животного и называть его воплощением Бога — значит развенчивать Его бесконечную природу. Поэтому многобожие и идолопоклонство не должно присутствовать в истинном служении Богу. Так же нельзя отказывать в спасении тем, кто не верует в догматы, так как Бог *милостив* по своей природе и *спасение доступно каждому человеку*.

Раммохан продолжал посещать унитаристские утренние службы Уильяма Адама, видя, что они привлекают всё меньше и меньше прихожан. С августа по ноябрь 1827 г. число прихожан сократилось с 80–60 человек почти до нуля. Постепенно посещение сошло на нет, и Уильям Адам обнаружил, что бенгальцы — члены Комитета противятся строительству церкви для служб на родном языке, мотивируя это тем, что «к бенгальскому языку люди не испытывают такого уважения, как к английскому, персидскому и санскриту»².

Адам попытался было читать лекции о главных принципах религии в англо-индусской школе. Вначале его слушали от 12 до 25 человек, затем аудитория сократилась до одного человека, и даже Раммохан не приходил. Отчаявшись, У. Адам решил объединить усилия индийских, английских и американских унитаристов и 30 декабря 1827 г. выдвинул в Комитете предложение — основать Британскую Индийскую Унитаристскую ассоциацию. Но воскресные службы так и не возродились. Адам пытался возродить какие-либо формы миссионерской деятельности, но отклика не нашёл. Возможно, именно опыт неудачных усилий унитаристского комитета навёл Раммохана на мысль основать совершенно новую организацию, сочетающую в себе черты религиозного объединения и социально-просветительского общества.

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 202–203.

² Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 218.

Глава VI

БРАХМО САМАДЖ И ОТМЕНА САТИ

Твой вдребезги разбитый идол — в пыли,
чтобы ты убедился, что божественная пыль
величественнее, чем твой идол.

Рабиндранат Тагор. Залётные птицы.
(Перевод с английского Т. Скороходовой)

Придёт день, когда мои скромные усилия
будут оценены по справедливости и, вероятно,
но, признаны с благодарностью.

Раммохан Рай.
Краткое изложение веданты

I

Однажды после завершения службы мистера Адама в помещении, арендованном Унитаристским обществом в здании газеты «Бенгал Харкару», Раммохан и его ученики Тарачанд Чокроборти и Чондрошекхор Деб возвращались домой. «Какая нам нужда ходить в молитвенный дом иноземцев, чтобы осуществлять богослужение? — спросил Чондрошекхор Деб. — Мы должны построить свой собственный дом, в котором будем поклоняться Единому Богу»¹.

Вероятно, этот разговор произошёл в начале 1828 г. В тот момент Раммохан находился в напряжённом духовном поиске формы, в которой можно воплотить поклонение Единому Богу, чтобы следовать духу каждой из известных религий и не пренебрегать своей конфессией. У. Адам в одном из своих писем охарактеризовал однажды Раммохана как «христианина с христианами и индуса с индусами», а также отметил глубокое уважение к нему мусульман². С юности Раммохану было присуще уважительное отношение к иноверцам и стремление видеть в религиях их суть — единобожие. Исходя из этого бескомпромиссного монотеизма, Раммохан обосновывал своё понимание истинной веры и истинного религиозного служения. Углублённое сравнительное изучение религий привело его к синтезу веры и разума (каким бы противоречивым этот синтез ни казался) — монотеистической веры мировых религий и раци-

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy.* P. 220.

² *Ibid.* P. 210–211.

онального приятия позитивных, с точки зрения Раммохана, сторон разных вероучений — «универсального братства» людей в проповеди Будды, нравственных заповедей Христа, строгого монотеизма пророка Мухаммеда. Дж. Наг подчёркивает, что сравнение религий как предмет изучения было источником его вдохновения»¹.

Главным достоинством мышления Раммохана, в нашем представлении, был *творческий* подход к религии и неортодоксальность мировоззрения. Ортодоксы и догматики всех общин яростно критиковали его взгляды и образ жизни именно потому, что он *посмел взглянуть на догму как на человеческое заблуждение*, как на наслоение, возникшее в процессе исторического развития вероучения. Хотя вряд ли ортодоксы всех мастей понимали истинные причины своей ненависти к Раммохану. Он никогда не считал, что религии отделены друг от друга непреодолимой преградой, поэтому обмен идеями между представителями разных общин был для него естественным и необходимым. Он с открытым сердцем присутствовал на унитаристских службах и глубоко критиковал всё, что считал несовместимым с верой в Единого Бога в христианской религии. Он сознательно стремился к синтезу всех вер потому, что был гуманистом. Судя по всему, Раммохану претили посягательства священства любой общины на право каждого человека придерживаться отличной от официальной догматики. Мыслитель считал, что человек не имеет права отказывать в поддержке, помощи и сочувствии ближнему, который по разным причинам не исповедует его религии, и, что ещё хуже — угрожать ему всевозможными карами и называть грешником. Единый Бог-Творец для Раммохана — это Бог, одинаково относящийся ко всем людям независимо от цвета кожи, касты, места проживания и социального положения. Идея превосходства одной религии над всеми другими была глубоко ему чужда.

Индусское богослужение было слишком индивидуальным, чтобы служить идее религиозного братства людей. Пример объединяющего богослужения Раммохан находил в христианской религии, особенно в её унитаристской форме. Но и в унитаризме была претензия на превосходство и желание поглощать любые другие «теизмы», в том числе — индусский. В начале 1828 г. Уильям Адам предложил «объединить индусов-унитаристов Калькутты... в ассоциацию, дополняющую Британскую Индийскую унитаристскую ассоциацию для установления общественного богослужения Единому Богу в своей среде для публикации трактатов и распростра-

¹ Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 66–67.

нения религиозного знания в целом среди своих соотечественников»¹⁴. Адам так и не переставал надеяться, что и индусов и христиан, придерживающихся унитаризма, всё же удастся объединить в Британской унитаристской ассоциации.

Но Раммохан не допускал мысли о том, что можно отбрасывать свою *исконную, родную традицию*, пришедшую из глубины веков и освящённую авторитетом Вед и Упанишад. Для него восприятие и усвоение нового, пришедшего *извне*, не означало забвения собственного наследия. Напротив, надо так *присвоить* и осмыслить новое, чтобы оно стало инструментом для очищения собственного наследия от многочисленных искажений и наслоений. На этот момент обращает внимание С. Д. Серебряный: в ранних трудах Раммохан утверждает, что его оппоненты опираются не на разум, а на традицию, а сам предлагает опираться на ту же традицию, «только иначе понятаю: не на неких неопределённых “предков”, а на положения веданты, которые незаслуженно преданы забвению или искажению, а теперь им, Раммоханом, восстановлены в первоизданной чистоте»². Своими соображениями Раммохан поделился со своими друзьями Дароканатхом Тагором и Калинатхом Мунши, и они приняли его точку зрения. Жизнелюб Дароканатх, как всегда, поддержал идею новой организации, так как ему были по душе религиозная терпимость и интеллектуальная свобода, проповедуемые Раммоханом. «Принц» не интересовался метафизикой и теологией индуизма, хотя и соблюдал ритуалы, но больше по инерции, поскольку их соблюдали в его доме, но Раммохану во всех начинаниях он помогал безоговорочно, так как полагал, что дух времени рано или поздно скажется на реальной жизни³.

На собрании в усадьбе Маниктола Раммохан, его друзья и ученики приняли решение найти подходящее место для строительства дома, а пока проводить богослужебные собрания в доме, принадлежащем Рамкомолу Бошу в Джорашанко на Читпор-Роуд, 48. Рамкомол Бошу, который, подобно многим соратникам Раммохана, долгое время вёл дела с европейцами, предложил помещение в аренду, тем более что раньше здесь заседала Атмийя Сабха. Пришлось, конечно, объяснять Адаму, что они собираются создать новую организацию, где будут практиковать служение Единому Богу на основании божественного авторитета Вед, а не Священного Писания христиан. Конечно, Адам не мог этого одобрить. Однако он поощрял все их «шаги к христианству» и стремился сохранять «те друже-

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 222.

² Серебряный С. Д. Раммохан Рай: религия и разум. С. 212.

³ Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 37.

ские чувства, которые, ...по счастью, существуют между христианскими и индусскими унитаристами»¹.

Воспринимать новое — значит рационально анализировать, скрупулёзно взвешивать все его положительные и отрицательные стороны. Такой подход Раммохана к анализу христианства Уильям Адам не смог понять, и основание новой организации «Брахмо Самадж» означало крушение его надежд. Адам и Раммохан остались друзьями. Реформатор помогал семье Адама преодолевать жизненные трудности, однако в сфере религии сотрудничество между ними прекратилось. Адам оставался в Индии до 1838 г., занимаясь решением вопросов образования и филантропии. Лорд Уильям Бентинк, сменивший в 1828 г. У. П. Эмхерста на посту генерал-губернатора, в 1835 г. назначил Уильяма Адама Особым уполномоченным по образованию на родном языке в Бенгалии, Бихаре и Ориссе. Через двенадцать лет после смерти Раммохана, в 1845 г. в Бостоне Адам прочитал о нём лекцию, в которой красноречиво воздал должное его гению.

Религиозно-просветительское общество² «Брахмо Самадж» (или, в большем соответствии с бенгальским произношением, «Браммо Шомадж») было основано 20 августа 1828 г. (6 числа месяца бхадра 1750 г. эры Шака), когда состоялось первое его собрание. Точный перевод «Браммо Шомадж» — «Общество [поклонения] Брахману», т. е. Единому Богу³. Друг и помощник реформатора Харихаранондо Тиртхасвами ещё в 1818 г. называл членов группы Раммохана брахмьями в письме редактору «Индия Газетт» против сати. Брахмьями называли сторонников Раммохана даже его ортодоксальные противники⁴.

Первое собрание Брахмо Самаджа называли «Бхадротшоб» — «праздник в месяце Бхадра». Его открыла проповедь Рамчондро Бидебагиша, младшего брата Харихаранондо Тиртхасвами и давнего верного друга Раммохана со времен Атмийя Сабхи. Темой проповеди было духовное поклонение Богу, обоснованное в индусских священных текстах. Бидебагиш говорил:

«Бог один, без другого равного Ему, в Нём пребывают все миры и существа, их населяющие. Следовательно, тот, кто духовно познал Верховную Душу во всех

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 222.

² «Теистическая церковь», как её назвал Ф. Стед, продолжатель труда С. Д. Коллет (Ibid. P. 224).

³ Д. Копф переводит Брахмо Самадж как «Общество Бога» (Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. P. 202).

⁴ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy (Supplementary Notes to Chapter VI by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli). P. 241.

творениях, обретает совершенное спокойствие, и сольётся с высшей сущью, то есть с Всевышним»¹.

Любое поклонение объектам природы, образам, лицам — это прямое или косвенное богослужение Всевышнему, но самое совершенное — прямое богослужение. Превосходство прямого богослужения обосновано в Ведах, Законах Ману и других признанных писаниях. Поэтому следует отвергнуть внешние церемонии и найти такую форму богослужения, которая включала бы самодисциплину, самореализацию и служение другим людям. Опыт подсказывает, что люди, придерживающиеся косвенной формы богослужения, ссорятся друг с другом из-за своих ограниченных представлений о Боге. Но тот, кто служит Богу непосредственно, ни с кем не ссорится, так как любит Единого Бога, которому другие поклоняются в несовершенных и различающихся формах², заключил Биддебагиш.

Рамчондро Биддебагиш проповедовал на бенгальском языке. По свидетельству некоторых современников, Раммохан сначала предложил вести службу и проповедь на английском, чтобы европейцы могли принимать участие в собраниях Брахмо Самаджа. «Если бы это было сделано, нетрудно предположить, как им было бы будущее Брахмо Самаджа, — пишет К. Крипалани. — К счастью, все склонились к мнению Дароканатха, и было решено вести проповедь и службу на бенгали и включить ведические речитативы как часть ритуала. Но эта версия... не кажется достоверной, так как всем известна любовь Раммохана к Ведам и его острый интерес к поощрению родного языка»³. Если же такой вопрос и имел место, то выбор между английским и бенгальским языком снова указывает на синтетический характер общества, задуманного Раммоханом. Компромисс всё же был найден: службу Биддебагиша перевёл на английский язык и опубликовал Тарачанд Чокроборти. Раммохан явно не собирался ограничиваться рамками своей конфессии и держать двери Самаджа закрытыми для представителей других вероисповеданий. Дароканатх Тагор был более прагматичен: при всей своей преданности Раммохану он предложил сохранить в Самадже ежегодную индусскую церемонию *брахман-бидой* — раздачу угощения и подарков брахманам⁴. Эта уступка сыграла не последнюю роль в том, что индусская община Калькутты заинтересовалась новым обществом, и уже в скором времени число присутствующих на еженедельных субботних бого-

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy (Supplementary Notes to Chapter VI by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli). P. 225.

² Ibid.

³ Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 38.

⁴ Ibid.

служениях в Самадже стало расти, как и денежный фонд новой организации. Но эта уступка в известной степени противоречила не только универсализму, к которому стремился Раммохан, не только его критике кастовой системы, но и антиритуалистскому пафосу реформируемого индуизма, поскольку угощение брахманов в индуизме постулировано как часть ритуала и как *дань уважения самой высокой варне* в кастовой иерархии.

В письме Такерману в начале 1829 г. Уильям Адам описывал службу в Брахмо Самадже:

«Служба начинается с того, что два или три пандита поют, или, скорее, поют нараспев на манер церковного песнопения, некоторые духовные фрагменты из Вед, которые затем другой пандит объясняет людям на местном диалекте. Затем следует проповедь на бенгали... и всё завершается гимнами на санскрите и бенгали, которые поёт голос в сопровождении инструментальной музыки, которая звучит и между разными частями службы. Аудитория в целом включает от 50 до 60 лиц, несколько пандитов и многих добронравных брахманов, и все скромны и благожелательны в своём поведении»¹.

Калькуттская газета консерваторов «Джон Буль», сообщая 23 августа 1823 г. о первом собрании Брахмо Самаджа, отмечала, что служба велась из отдельной комнаты, чтобы Веды не слушали непосвящённые. Однако Чондрошекхор Деб опровергает это свидетельство². Веды исполнялись двумя тамильскими брахманами, которые из соображений ритуальной чистоты не соглашались открыто читать их для всех, а собрания посещали представители всех каст. Брахмоистам пришлось пойти на уступку и поместить их за перегородку в другую комнату. Объяснение текстов Вед и веданты происходило в проповеди (*бэккхон*). Утшобанондо Биддебагиш читал Упанишады, а Рамчондро Биддебагиш объяснял их смысл собравшимся на «профанном» (как его называли пандиты) бенгали. Раммохан, помимо прочего, явил всем свой талант поэта и музыканта. На бенгали он сочинил религиозные гимны и положил их на музыку в классическом североиндийском стиле (*хиндустани*). Эти гимны были впоследствии собраны в сборнике «Брахмо Шонгит» («Песни [во славу] Брахмо») вместе с другими гимнами брахмоистов, в числе которых — Дебендронатх, Диджендронатх и Рабиндранат Тагоры.

И в доме, и в мире, где бы я ни был, —

Постигая Тебя в трудах твоих, я молюсь.

Твои бесчисленные творения, преодолевая границы пространства и времени,

Каждое мгновение проявляют славу Твою.

Твоя благосклонность не оставляет меня одиноким³.

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 226.

² Ibid.

³ Roy R. The Complete Songs / Transl. By Nikhiles Guha. Calcutta, 1973. P. 64.

Под аккомпанемент барабанов *пакхавадж* и *табла*, на которых играли музыканты-мусульмане (!), певцы-брахманы исполняли гимны Раммохана и его учеников, воспевающих Единого Бога как друга, защитника и помощника, который царит в сердце каждого верующего. Затем индусских певцов сменяли евразийцы-христиане, исполнявшие Псалмы Давида. Историк Джоганондо Дас отмечает, что «это индусско-мусульманское присутствие в Храме Бога было уникальным экспериментом, никогда до 1828 г. не предпринимавшимся в мировой истории религий»¹. Раммохан на этом не остановился; он стал собирать в Самадже христианских и мусульманских детей и беседовать с ними об универсальной религии.

Новое общество современники предпочитали называть «Брахмо Сабха». Ортодоксы изошрялись в изобретении оскорбительных прозвищ для членов Самаджа: их называли утратившими касту, изуверами, фанатиками (!), псевдохристианами, атеистами и антиобщественными типами. Меж тем просвещённые и либерально настроенные индусы, представители нового «среднего класса», проявляли сочувствие к идеям Самаджа. Европейцы-консерваторы в своих изданиях оплакивали потерю последней надежды на то, что Раммохан станет великим деятелем христианизруемой Индии².

Начиная с теологических дискуссий и основания Атмийя Сабхи, Раммохан искал организационную и богослужебную форму, в которой бы воплотился его идеал универсальной религии и гуманизма. Безоговорочной основой для такого идеала была философия Веданты. Раммохан не стремился основать новое вероучение и не претендовал на истину в последней инстанции. Его целью было создание организации, где был бы осуществлён синтез универсального и индусского теизма с первоочередным улучшением морального и духовного состояния своих единомышленников. А. К. Маджумдар пишет, что, оставаясь брахманом, Раммохан «также был вселенским человеком даже в религиозных вопросах, ...и его величие проявляется в умении успешно привести в гармонию эти два динамических аспекта»³.

В попытке совместить религиозный универсализм с принадлежностью к своей конфессии таилось противоречие — рано или поздно тем или другим пришлось бы пожертвовать, и, по всей вероятности, жертвовать пришлось бы универсализмом, — что и показала полная противоречий и расколов история Брахмо Самаджа. Дэвид Кофф подчёркивает, что в осно-

¹ Das J. The Brahma Samaj // Studies in Bengal Renaissance. P. 486.

² Цит. по Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 226–227.

³ Majumdar A. K. Religion of Rammohun Roy // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 71.

ву универсалистского кредо Самаджа была положена идея о том, что все главные религии имеют сходные традиции вопреки различию форм. «На самом деле эта проблема единства и различия, которую Раммохан поставил, но так и не решил, постепенно сделалась главной слабостью в кругах брахмоистов на протяжении столетия, — пишет историк, — источником этой слабости был глубокий психологический конфликт, который сопровождал поиск новой идентичности». Этот конфликт между верой в универсальность человечества и психологической необходимостью поддержать свою, индусскую идентичность, обусловил сложность истории новой организации¹.

Каких бы универсалистских воззрений ни придерживались сторонники Раммохана, их индусское происхождение давало себя знать в признании авторитета веданты и Вед. К тому же индуизм как религия (вернее, система религий²) и культурная традиция обладал неистощимой способностью к приспособлению, к восприятию, поглощению и присвоению, казалось бы, совершенно чуждых его духу элементов. Осознание себя индусом никогда не покидало ни Раммохана, ни его сторонников, чему свидетельствуют его отношения с унитаристами, в первую очередь — с Уильямом Адамом. Обратить Раммохана в христианство так никому и не удалось.

II

Создание Брахмо Самаджа произошло почти одновременно со сменой генерал-губернатора. 4 июля 1828 г. было объявлено, что новым генерал-губернатором станет Уильям Кавендиш Бентинк — человек, который осуществил стремление Раммохана законодательно запретить сати.

Уильям Бентинк происходил из влиятельной семьи вигов; его отец, Уильям Генри Бентинк, третий герцог Портлендский, был премьер-министром, дед по материнской линии также занимал этот пост. Карьеру Уильям Кавендиш начал в армии, дослужился до чина подполковника, принимал участие в нескольких битвах с армией Наполеона. В 1803 г. Уильям Бентинк в возрасте 29 лет стал губернатором Мадраса, где активно противодействовал распространению на юге Индии Постоянного землеустройства, введенного в Бенгалии Корнуоллисом, и отстаивал систему *райят-вари* в налогообложении. Вернувшись в Англию, Бентинк получил чин генерал-майора и вновь принял участие в войне с Наполеоном — на этот

¹ Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. P. 203.

² См.: Древо индуизма. М., 1999.

раз на Пиренейском полуострове. Впоследствии Бентинк стал послом в Сицилии, около десяти лет жил в Риме и, наконец, прибыл в Бенгалию как генерал-губернатор.

Ко времени прибытия Бентинка в Калькутту число сати достигло угрожающих масштабов. С 1825 г. число жертв увеличилось с 577 до 639 — почти на 10 %¹, а к 1828 г. число сати достигло 800 в год. Причём все случаи сати происходили в Калькутте и всех прилегающих к ней районах, где всё глубже и активнее распространялись европейская культура и образование. Совершенно очевидно, что рост числа сати был традиционалистской реакцией высококастовых индусов на идеологическую экспансию Запада. Не задумываясь над бесчеловечностью обычая, традиционалисты-индусы сделали его своим знаменем, преследуя узкие цели «защиты индуизма» от посягательств извне, а ещё более — защиты и укрепления своего господствующего статуса в индусской общине, столь пошатнувшегося в последние столетия.

В ноябре 1826 г. Уголовный суд снова рассмотрел вопрос о сати. Судья Смит, как и прежде, настаивал на немедленном полном запрете обычая. Его поддержал судья Росс, который призвал не бояться возмущения индусов — его не будет, как не будет и волнения в туземных войсках. Вице-президент Совета при генерал-губернаторе м-р Бэйли ознакомился с материалами заседания Низамат Адалата, но ограничился рекомендацией запретить сати на территориях, где прежде не были введены ранее принятые ограничения (дистрикты Дели, Сангор, Нармада, Кумаон и Рангпур). 18 февраля 1827 г. м-р Хэрингтон составил набросок Проекта о пресечении сати. 1 марта его поддержал вице-президент Совета Комбер. Однако лорд Эмхерст воздержался от каких-либо решительных шагов, считая, что половинчатые меры будут неэффективны, к тому же сати происходят не во всех районах. Вероятно, у Эмхерста была иллюзия, что распространение образования со временем приведёт к исчезновению сати, и он предлагал «подождать хотя бы несколько лет до этого момента». В конце 1827 г. судьи Низамат Адалата повторили своё требование, и 4 января 1828 г. получили ответ Эмхерста: не потребуется слишком долгого периода, чтобы варварский ритуал сошёл на нет². С этой святой уверенностью через два месяца Эмхерст, сложив полномочия генерал-губернатора, отбыл из Индии.

Ф. Стед пишет о новом губернаторе: «Лорд Бентинк был одним из тех решительных англичан не особенно высокой культуры, но замечательно-

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 252.

² Ibid. P. 253.

го практического взгляда на жизнь, который, увидев, что некоторые вещи надо сделать, делал их, и фактически окончательно рассеивал тысячи страхов и трудностей»¹. Поэтому, столкнувшись с проблемой сати по прибытии, он не стал выжидать «несколько лет», как предлагал Эмхерст.

Бентинк начал изучать состояние проблемы и общественного мнения по вопросу о сати. Он увидел нерешительность британских чиновников, положительный настрой судей и юристов, но выяснить настроения местного населения было сложнее. Перед Бентинком постепенно возникло три варианта решения проблемы. Первый вариант был путём наименьшего сопротивления: жёстко проводить в жизнь существующие с 1813 г. ограничения на совершение сати, тем самым сохраняя практику (назовём этот вариант «вариантом Эмхерста»). Вариант второй — запрет сати в провинциях Бенгалия и Бихар, то есть в районах наибольшего распространения — более решительная, но недостаточная мера, так как сати практиковалось повсюду с разной степенью интенсивности. Третий вариант был самым радикальным и наиболее трудным — отменить сати повсеместно. И было неизвестно, как отреагирует индусская община, — произойдет ли отмена сати без особых волнений или же выльется в нечто, угрожающее основам британской власти?

Дальновидный лорд Бентинк предпринял ряд действий, чтобы одновременно и изучить и предупредить возможные последствия отмены сати. Начал он с выяснения настроений британских судей. Магистраты по мере сил старались предотвращать сати, согласно ограничениям 1813 г., но по апелляциям Верховный суд вынужден был санкционировать сати. В 1828 г. четверо из пяти судей Низамат Адалата высказались за запрет сати, а в следующем — все пятеро. Сорок девять опытных офицеров Бентинк назначил разведать настроения в индийской армии, состоящей из сипаев-индийцев, которая могла ответить на запрет волнениями и восстаниями. Из 49 офицеров 29 высказались за полную отмену сати и подтвердили, что сипаи не только не возмутятся, но и вряд ли вообще отреагируют на закон об отмене². Полицейские силы гарантировали полную безопасность этого шага. В общей сложности девять десятых чиновников британского колониального управления стояли за отмену ритуала. Единодушно против сати высказались и англо-индийцы.

Общественное мнение Бенгалии по поводу отмены сати к 1829 г. разделилось на два противоположных лагеря. Часть либерально мыслящих образованных слоёв населения, воспринимавших западные идеи, стали

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 253.

² Ibid. P. 254.

противниками сати. Большое воздействие на них оказывали выступления Раммохана и публикации в прессе. В мае 1829 г. Дароканатх Тагор, Раммохан и Монтгомери Мартин основали еженедельную газету «Бенгал Гералд» и её бенгальский аналог «Бонгодут» («Бенгальский вестник»). Новые печатные издания вместе с «Шомбад Коумуди» выражали мнение просвещённых бенгальцев, стремившихся объединить индийские традиции с рационализмом Запада. Идею законодательного запрета сати они поддерживали безоговорочно. Открыто выступали в поддержку планов Бентинка студенты Хинду колледжа — ученики Г. В. Л. Дерозии.

Другим лагерем были консервативные индусы. Как только брахманской ортодоксии стало известно о планах Бентинка, её лидеры и печатные органы немедленно забили тревогу.

Труднее всего Бентинку было предугадать, как простой народ отнесётся к отмене сати. За советом генерал-губернатор обратился к Раммохану и Дароканатху, а не к Радхаканто Дебу и его лагерю.

В июле 1829 г. к Раммохану в дом пришёл один из адъютантов Бентинка и сообщил, что генерал губернатор желает его видеть. Раммохану, по всей вероятности, показалось, что просьба исходит от Бентинка-чиновника, а не от Бентинка-человека, и он ответил: «Я сейчас загружен множеством занятий, заботами в сфере религии и постижением истины. Прошу вас любезно выразить моё смиренное уважение генерал-губернатору и сказать ему, что у меня нет намерения предстать перед его светлостью, и, следовательно, я надеюсь, что он любезно простит меня»¹. Адъютант вернулся ни с чем.

«— Что вы сказали Раммохану Раю? — спросил Бентинк адъютанта, услышав его сообщение.

— Я сказал ему, что лорд Бентинк, генерал-губернатор, будет рад видеть вас.

— Немедленно возвращайтесь и снова скажите ему, что *мистер Уильям Бентинк* будет глубоко обязан ему, если ему будет угодно прийти и повидаться с ним!» — заявил Бентинк².

Бентинк не просто желал видеть Раммохана как официальный представитель Лондона, но беседовать с ним как с человеком, оказавшим серьёзное воздействие на умы своих соотечественников, как с человеком, знающим свою страну и свой народ. Возможно, он оценил и достоинство, с которым Раммохан ответил на официальный тон приглашения, хотя, казалось бы, бенгальский реформатор должен был обрадоваться случаю побеседовать с английскими властями о социальных реформах. Но всё дело в том, что Раммохан обращался к человеческому в любом человеке, не

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 255.

² Ibid.

придавая значения его должности, званию, регалиям и прочей политической и социальной атрибутике. И Бентинк сумел это понять.

27 июля 1829 г. «Индия Газетт» сообщала о состоявшейся встрече Бентинка и Раммохана:

«Видный местный филантроп, который долгое время занимается тем, что ведёт своих соотечественников в этом важнейшем вопросе (о сати. — Т. С.) к убеждению в том, чтобы они приняли его взгляды, изложенные в письменной форме, был... удостоен аудиенции у генерал-губернатора, который, как нам известно, выразил серьёзную озабоченность и желание положить конец столь отвратительному позорному обычаю»¹.

Раммохан убеждал Бентинка запретить сати повсеместно, невзирая на трудности, если того потребуют обстоятельства, обратиться к полиции за помощью. Проведение социальных реформ, по его убеждению, должно проходить плавно и безболезненно, однако нельзя исключить ситуацию массового протеста против запрета. Отмену сати могут расценить как попытку навязывать религию завоевателей. Раммохан прекрасно видел, что простые индусы и мусульмане Индии воспринимают британцев в первую очередь как завоевателей, и аргументы о том, что вместе с новой властью приходит и новая культура, новое образование, наука, на простой народ *не действуют*, поскольку он занят добыванием пропитания, а блага, которые несёт европейская культура, для него *не существуют*. Поэтому есть вероятность того, что действия властей вызовут возмущение самим фактом, а не смыслом этого запрета².

Однако опасения не оправдались. Ф. Стед объясняет отсутствие реакции простых индусов тем, что народ «на протяжении веков имел такую привычку к покорности, что мятеж или враждебная оппозиция правящей власти была невозможна»³. По известным причинам Ф. Стед не принимал во внимание народные движения, сотрясавшие Бенгалию и другие области Индии в конце XVIII в. Дело же было в том, что сати практиковалось по преимуществу в высших варнах, а низкастовые индусы иногда использовали обряд для повышения своего кастового статуса. Поэтому реакция индусов низких каст не была острой, хотя брахманские круги и пытались сделать всё от них зависящее, чтобы настроить индусов против Раммохана.

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 256.

² Через несколько десятилетий предвидение Раммохана косвенно подтвердилось: поводом к восстанию сипаев послужил приказ смазывать ружейные патроны свиным салом — это оскверняло ритуальную чистоту индусов и оскорбляло мусульман, не употреблявших свинину.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 258.

8 ноября 1829 г. У. Бентинк пишет «Заметку о сати», в которой объявляет о своих намерениях.

«Первая и преимущественная цель моего сердца — польза для индусов. Я ничего не знаю более важного для улучшения их будущего состояния, чем введение более чистой морали, какова бы ни была их вера, и более совершенного представления о воле Бога. Первым шагом к этому более правильному пониманию будет очищение религиозной веры от крови и убийства ...Я пишу и чувствую в соответствии с законодательством индусов, и верю в то, что так же думают и чувствуют просвещённые индусы. Исходя из этих высоких размышлений, невозможно заподозрить в бесчестных намерениях правительство, членом которого я являюсь, поэтому необходимо доверие к действию, которое смоет позорное пятно с британского правления, и необходимо остановить принесение справедливости и человечности в жертву сомнительной выгоде, и окончательно, как представитель общей администрации империи, я могу выразить чувство глубокой озабоченности тем, чтобы наши действия были в согласии с тем благородным примером, который подаёт нам британское правительство дома¹».

Приведённый отрывок по стилю и настроению неуловимо напоминает доказательства и выводы Раммохана и неоспоримо доказывает серьёзное влияние на Бентинка бесед с Раммоханом и Дароканатхом Тагором. Последнего связывали с генерал-губернатором сердечные отношения, что, как отвечает биограф Дароканатха, сыграло немалую роль в решении Бентинка отменить сати². В архиве музея Виктория Мемориал в Калькутте хранится письмо Дароканатху от леди Уильям Бентинк, написанное уже после смерти Раммохана, где она воздаёт должное его усилиям:

«Среди местной общины Калькутты только покойный Раммохан Рай и вы были личностями, которые проявляли самый горячий интерес к делу отмены сати»³.

Ещё до отмены сати англичане хорошо осознавали роль Раммохана в продвижении этой реформы. Англичанка мисс Фрэнсис Кейт Мартин написала редактору «Бенгал Харкару» (26 ноября 1829), где говорила о «могучем, хотя и непризнанном вкладе великого индусского философа Раммохана Рая», о его сочувствии, уме и бесстрашной энергии, проявленной в течение этих восемнадцати лет⁴. Однако мисс Мартин обосновала тесную связь усилий Раммохана и её соотечественника:

«Позвольте тем не менее не воздавать должное ни одному только Раммохану Рою, ни лорду Бентинку. Ни первый никогда не преуспел бы в своём патриотическом и просветительском труде без сотрудничества с последним, ни лорд Бентинк не отважился бы на столь желательную меру, если бы умы туземцев не были под-

¹ Цит. по: *Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy*. P. 59–60.

² *Kripalani K. Dwarkanath Tagore*. P. 40.

³ Цит. по: *Ibid.*

⁴ Цит. по: *Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy*. P. 60.

готовлены к отмене худшего из предрассудков неутомимыми трудами их выдающегося соотечественника»¹.

«Индия Газетт» 30 ноября 1829 г. (за четыре дня до отмены сати) объявила, что готовится петиция в защиту сати, и выразила надежду, что «Шомбад Коумуди» и «Бонгодут» как выразители либерального мнения разъяснят все вопросы и непонимание и в надлежащем свете представят грядущее действие правительства. Это косвенно свидетельствует о весе, авторитете и значении газет Раммохана для формирования общественного мнения Бенгалии.

Ортодоксы действительно были вне себя. «Шомачар Чондрика» гневно протестовала против принятия закона, пандиты собрали 125 подписей под обращением к Бентинку — пересмотреть свое решение «во имя нашей религии». Генерал-губернатор был непреклонен: вооружённый доказательствами Раммохана, Бентинк ответил, что жёны не обязаны лишать себя жизни, и это зафиксировано в индуcском праве.

4 декабря 1829 г. стало эпохальной датой. Лорд Бентинк обнародовал «Постановление о запрете сати». Осуществление этой практики объявлялось незаконным и преследуемым как уголовное преступление. Преамбула гласила:

«Практика сати, или сожжения или погребения заживо вдов индуcов, противна чувствам человеческой природы, и религия индуcов нигде не одобряет её как повелительную обязанность; напротив, жизнь вдовы в чистоте и уединении представляется наиболее предпочтительной, предписанной и обоснованной, и подавляющее большинство народа по всей Индии не придерживается этой практики, а в некоторых районах она вообще не существует; хорошо известно, что там, где она соблюдается чаще всего, в большинстве случаев эти совершаемые акты жестокости повергают в ужас самих индуcов, — это даже в их глазах это незаконно и грешно. Следовательно, приняты меры, чтобы развенчать и предотвратить эти акты, чтобы они не осуществлялись; и генерал-губернатор глубоко убеждён, что злоупотребления в этом вопросе невозможно пресечь без запрета этой практики повсеместно»².

Отмена сати была первым шагом на пути к признанию человеческого достоинства и прав женщины, в первую очередь права на жизнь в общеиндийском масштабе. Нравственное значение этого шага британцев для сознания индуcов было очень велико: признавая сати как безусловное зло, они обретали представление о ценности человеческой жизни. Это означало медленный поворот в религиозном сознании — в первую очередь в сознании элит — от пренебрежения к человеческой жизни к медленному

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 261.

² Цит по: Ibid. P. 260.

принятию гуманизма, умению сострадать, сопереживать, преодолевать корыстные интересы во имя поддержки тех, кто оказался в тяжёлых условиях — вдов, детей, стариков.

В день законодательной отмены сати осуществилась легендарная клятва Раммохана (С. Д. Коллет). Всё возможное и зависевшее от него он совершил. Вероятно, англичане рано или поздно попытались бы отменить этот обычай, который шокировал их с момента появления в Индии, вероятно, появился бы другой противник этого обычая. Но именно благодаря Раммохану, его личному примеру, несокрушимой аргументации отмена произошла намного раньше. Возможно, беседа Бентинка с Раммоханом сыграла решающую роль в издании закона о запрете сати. Если Бентинк проявил политическую волю и смелость, то Раммохан создал почву для успеха этой социальной реформы. Генерал-губернатор законодательно завершил то, за что Раммохан сражался многие годы.

Но главные события были впереди. 14 января 1830 г. Бентинк получил обращение от «многочисленной и уважаемой группы просителей», умолявших генерал-губернатора отменить запрет. Под обращением стояло 800 подписей (из них 120 — пандиты). Ортодоксы доказывали, что решение принято под влиянием лиц, которые самовольно взяли на себя право представлять мнение всех индусов. На самом деле запрет сати вызвал огромную тревогу у индусов, которые знают, что женщина, совершившая сати, обретает небеса радости на 35 миллионов лет и искупает грехи своих родственников в трёх поколениях с материнской и отцовской стороны¹. Было ясно, что во имя призрачного искупления грехов — собственных и своих родственников — эгоист-ортодокс готов понуждать женщин к самоубийству.

В обращении также говорилось, что убеждение в том, что сати не санкционировано индусским правом, — это «доктрина, полученная от тех индусов, которые отступились от религии своих праотцов, которые ели и пили запрещённые вещи в обществе европейцев, и теперь пытаются ввести в заблуждение Ваше Превосходительство и Совет»². Как и следовало ожидать, в огород Раммохана и его сторонников полетели все камни. Ему отказали в праве интерпретировать «наши священные книги», так как кроме брахманов, пандитов и святых учителей никто не может быть авторитетом в этом вопросе, тем более «люди, которые не имеют ни веры, ни почтения к памяти своих предков».

Ортодоксальные индусы во главе с Радхаканто Дебом были крайне раздосадованы уже самим фактом, что генерал-губернатор посоветовался не с

¹ Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 63–64.

² Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 263.

их представителями, а с «вероотступником» Раммоханом. Они упрекнули Бентинка в том, что раз уж он взял на себя «трудную и деликатную задачу управлять сознанием целого народа по поводу авторитета его собственных святых авторов», то он должен был призвать и правоверных экспертов. К обращению брахманы приложили несколько листов с цитатами из законодательных текстов, где доказывалось, что сати является религиозной обязанностью. Незвизрая на 800 подписей, Бентинк жёстко ответил, что приведённые ими цитаты лишний раз подтверждают, что вдовы не обязаны убивать себя, а закон о запрете сати не нацелен на ущемление индусской религии. Если индусы недовольны его, Бентинка, прочтением индусских и британских законов, то они имеют полное право апеллировать к Королевскому совету в Лондоне. Решения генерал-губернатора не изменила и другая петиция, подписанная 346 «уважаемыми лицами» и 28 пандитами.

Прошло два дня, и Бентинк получил два поздравительных адреса. 16 января 800 христиан Калькутты поддержали запрет сати. В тот же день 300 индусов во главе с Раммоханом Роем, Дароканатхом Тагором, Калинатхом Райчоудхури, Прошоннокумаром Тагором поздравили лорда Бентинка на бенгальском и английском языках с отменой сати.

«Милорд!

С сердцами, исполненными глубочайшей признательности, испытывая высочайшее благоговение, мы, нижеподписавшиеся местные жители Калькутты и её окрестностей, просим позволения обратиться лично к Вашему Превосходительству, чтобы принести свою скромную, но самую тёплую благодарность за бесценную защиту, которую правительство Вашего Превосходительства недавно предоставило жизни индусских женщин как части Ваших подданных, и за Ваши гуманные и успешные усилия в избавлении нас навсегда от такого ужасного позора, до сих пор присущего нашему характеру, как преднамеренные убийства женщин и ревностная защита этой практики самоубийства»¹.

Обряд, введённый деспотическими индусскими князьями, по мнению Раммохана, опирался на рабское и подчинённое положение их подданных и абсолютно противоречил древним текстам и законам. Британская власть, вероятно, была послана самим Провидением, чтобы избавить женщин от принуждения к самоубийству и сопутствующего этому насилия. Усилий магистратов, полиции и местных чиновников по предотвращению сати явно было недостаточно, поэтому справедливость и человеколюбие генерал-губернатора, издавшего закон, позволят действительно защитить жизни индусских женщин. Раммохан и его сторонники выразили надежду, что местные власти всеми средствами будут содействовать исполнению

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 475.

решения правительства. В завершение поздравительного адреса Раммохан написал, что за закон будет благодарно большинство членов индусской общины.

«...Ваше Превосходительство... извинит за молчание тех, кто, равно разделяя это счастье, дарованное Вашим Превосходительством, из-за невежества или предубеждения избегают присоединиться к нам в этом деле»¹.

Раммохан пронизательно подчеркнул, что число его сторонников в вопросе о положении женщин могло быть и будет намного большим, но тому мешают предубеждения (например, его репутация «вероотступника»), преобладание традиционного мировоззрения, суеверий и недостаток образования и здравого смысла у его соотечественников.

В тот же день Бентинк с благодарностью ответил на поздравление, видя в нём подтверждение правильности сделанного шага. Сати, по его мнению, совершенно не согласуется с лучшими качествами национального характера и моральными принципами, на которых основано индусское общество, а также с теми чувствами, которые объединяют людей в семьях².

Либеральная пресса с энтузиазмом приветствовала отмену сати. «Шомачар Дорпон» и «Друг Индии», которые под руководством Уильяма Кэри вели пропаганду против сати, опубликовали закон на бенгали и английском. Уильям Кэри настолько был рад отмене сати, что провёл целый день, переводя закон на бенгали, вместо того чтобы присутствовать на воскресной службе в Серампурской миссии³. В дело идеологического обоснования сати Кэри, безусловно, внёс большой вклад своими трудами и выступлениями.

Индусы-ортодоксы во главе с Радхаканто Дебом 17 января 1830 г. собрались в Санскритском колледже (!) и решили обратиться к властям в Англии, как им посоветовал Бентинк. Чтобы объединить усилия традиционалистских сил, Радхаканто Деб предложил основать общество «Дхармо Сабха» («Общество [защиты] Дхармы», т. е. религиозного закона). Общество собиралось защищать «древние индусские установления», в первую очередь — сати. Дхармо Сабха развила бурную деятельность. Её члены занялись составлением петиции в британскую Палату общин, умоляя в ней отменить постановление Бентинка о запрете сати, собрали на это дело по подписке 11 260 рупий, решили построить дом для собраний (вероятно, по примеру Раммохана и Дароканатха Тагора, которые строили

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 477.

² Reply of Lord William Bentinck to Congratulatory Address on the Abolition of Sutte // Collet S.D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 467.

³ Dewanji M. William Carey and Indian Renaissance. P. 75.

новое здание для Самаджа). На первом же собрании Дхармо Сабхи её казначей заявил, что индусы, которые не следуют ритуалам индульской религии, должны быть исключены из индульского общества. Хотя никаких имён не называли, всем было ясно, кого именно надо изгнать. Воинствующий характер Дхармо Сабхи проявился в её документах, где содержались призывы «объединять и постоянно изыскивать средства для защиты нашей религии и наших непревзойдённых законов и обычаев»¹.

В Дхармо Сабху входили многие богатые индусы, которым претили любые нововведения и тем более малейшее признание прав женщин, тем более вдов. Своего лидера Радхаканто Деба они называли не иначе как «Гоштхипати» — «Хранитель индульских ритуалов»². Когда дело касалось сати или исполнения обрядов, сторонник просвещения Радхаканто Деб моментально превращался в фанатика. На одном из собраний состоятельных индусов Калькутты он возносил хвалы бывшему генерал-губернатору Ф. Р. Хейстингсу за защиту практики сати.

В дни собраний ортодоксов Сабхи улицы Калькутты заполнялись зеваками и бесчисленными экипажами, в которых прибывали члены общества. На улицах звучали угрозы в адрес Раммохана, призывы дотла сжечь Брахмо Самадж и убить его лидера. Облачённые в дорогие одежды лидеры Дхармо Сабхи раздавали детям и зевакам сладости и призывали противостоять всему, что проповедует Раммохан.

Раммохан оказался виновен в глазах ортодоксов во всех смертных грехах. На него в самом деле готовили покушение. Друг Раммохана англичанин Монтгомери Мартин свидетельствует, что сам реформатор говорил ему, что «его жизни серьёзно угрожает банда убийц». Когда Раммохан отправлялся в город, он брал с собой кинжал и трость с вложенной в неё шпагой; его сопровождали вооружённый такой же тростью и пистолетом Мартин и другие вооружённые спутники. «Примерно 2 января (1830 г. — Т. С.) новая опасность сделала необходимым присутствие м-ра Мартина в доме Раммохана Рая, чтобы защищать его от покушения», — писала газета «Джон Буль» 27 февраля 1830 г. — Мистеру Мартину предложено было занять комнаты для гостей в этом доме и вооружить домочадцев для его защиты. ...Немедленно были приобретены огнестрельное оружие, порох и кинжалы, наняты люди, чтобы нести охрану дома. Мистер Мартин... приобрёл двустволку, ружьё, три пары пистолетов, саблю и три шпаги и т. д. ...Весь этот гарнизон экипирован и готов к обороне»³.

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. P. 265.

² *Nag Jamuna. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy*. P. 73.

³ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. P. 286–287.

Удобнее всего лидерам Дхармо Сабхи было обращаться к необразованным и суеверным индусам. Они рассказывали красочные истории об освобождении женщин, о том, что вдовам будет позволено жить дальше и, вероятно, они будут, не дай бог, счастливы! Неискушённые индусы приходили в ужас и ярость. Однако волнений и сопротивления богатые индусы предпочитали не провоцировать — кто знает, не попадут ли они сами под горячую руку? Всю свою кипучую энергию они направили на подготовку петиции в парламент. Агитация против закона распространялась из Калькутты по всей Бенгалии. Повсеместно проходили манифестации против закона Бентинка, распространялись состряпанные ортодоксами злобные стишки, высмеивавшие идеи Раммохана, а ораторы изошрялись в красноречии. Индусская ортодоксальная пресса в лице «Шомачар Чондрики» кипела от злобных выпадов. У журналистов и издателей прежде никогда не было так много работы. В общественных местах — на рынках, дорогах, берегах рек — самозабвенно спорили и высмеивали «современные идеи» и «разумное поведение». Вольно или невольно все обратили внимание на положение женщины в индусском обществе.

Среди всей шумихи и злобы оставался спокоен и невозмутим один человек, которому угрожали расправой. В ответ на безудержные славословия в отношении самосожжения вдов и требования отменить закон, раздававшиеся на страницах «Шомачар Чондрики» и на собраниях Дхармо Сабхи, Раммохан начал кампанию в поддержку запрета сати в газете «Шомбад Коумуди», обращаясь к широкой читательской аудитории через головы брахманов-ортодоксов. «Простой народ стал участником этого великого конфликта, поскольку трактаты реформатора, написанные, как правило, на родном бенгали, были обращены к нему в такой же степени, как и к просвещённым кругам»¹. В ответ на «творение» 120 пандитов, направленное Бентинку, Раммохан публикует небольшое эссе «Основные аргументы относительно сожжения вдов, рассматриваемого как религиозный обычай».

В эссе повторяются аргументы его прежних трактатов против сати: восхваление сати в более поздних по сравнению с Законами Ману и Яджнавалкьи трактатах является необоснованным преувеличением. И даже стойким сторонникам приходится признать возможность выбора между сати и аскетической добродетельной жизнью вдовы. Осуществление сати — это обряд, совершаемый во имя будущего воздаяния, а «Бхагavadгита» осуждает любое действие во имя воздаяния, так как это препятствует обретению Бога. Если женщина должна *добровольно* подняться

¹ The Father of Modern India. Calcutta, 1935. Part II. P. 18.

на костер, то это предусматривает возможность *отказа* от своего решения. Любые другие формы обряда — это нарушение положений закона, а значит — *убийство женщины*. Однако к этим известным мотивам осуждения насилия в отношении женщин во время кремации их мужей добавляется в завуалированной форме *осуждение духовного и морального* насилия в отношении человека.

«Современный эксперт законов в Бенгалии Смартта Рагхунандана относит совместную кремацию к обрядам, совершаемым ради обещанного воздаяния, и этот автор утверждает: “Учёные люди не будут пытаться понуждать невежественных осуществлять обряды, совершаемые ради обещанного воздаяния”»¹.

Раммохан был противником насилия со стороны обладающих властью и влиянием в отношении слабых — в каких бы формах оно ни проявлялось. Моральное, психологическое, духовное насилие образованных слоёв в отношении тех, кто не получил образования, насилие догматиков-традиционалистов над невежественными и забытыми членами индусской общины он не приемлет. По глубокому убеждению Раммохана-просветителя, образованные слои должны содействовать росту знания, социальному раскрепощению человека, помогать развитию тех, кто стоит ниже в социальной иерархии. Но, оказывается, тащить назад образованных и угнетённых, оправдывая это авторитетом традиции, — много проще. Во имя «священной традиции» можно на корню подавлять человечность в отношениях между людьми, поддерживая изуверство и предрассудки. В этих условиях духовного насилия брахманской ортодоксии пресечь сати могло только вмешательство британских властей. Трактат завершался «благодарностью Небу, чья оберегающая рука избавила наш слабый пол от преступного убийства в одеждах религии»².

Современникам, поддержавшим Раммохана, было очевидно превосходство его позиции над фанатизмом сторонников Дхарма Сабхи, в которую входили индусы, почитавшие себя образованными, учёными, сведущими в законах и священных текстах.

Создание Дхармо Сабхи как противовеса Брахмо Самаджу обозначило, по верному суждению Р. Б. Рыбакова, совершавшееся на протяжении длительного времени организационное размежевание общества по отношению к реформе индуизма³. Это размежевание консервативно-ортодоксальных и прогрессивно-модернизационных сил бенгальского общества, хотя и выросло на религиозной почве, означало разделение и по отноше-

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 371.

² Ibid. P. 372.

³ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 35.

нию к социальным преобразованиям. Именно социальное содержание борьбы Раммохана и Брахмо Самаджа против сати и обрядовой стороны индуизма привело к значительному увеличению сторонников новой организации по сравнению с Атмией Сабхой. На то обстоятельство, что Брахмо Самадж вырос на широкой кампании против сати, а также явился развитием и продолжением Атмийя Сабхи, указывает и Р. Б. Рыбаков¹.

III

Почти одновременно с отменой сати Раммохан выпустил в свет маленький трактат на бенгали «Универсальная религия. Религиозные наставления, основанные на священных источниках» («Онуштхан») в форме беседы учителя с учеником. «Универсальная религия» для Раммохана — это поклонение Богу, который является Творцом и Правителем Вселенной и не имеет определённой формы, — иными словами, это чистый теизм, который поддерживается рационалистической философией. Священные книги утверждают, что природу Бога нельзя определить ни логикой, ни языковыми средствами, поскольку Он не воспринимается чувствами и невыразим. Очевидна опора Раммохана на авторитет Шанкары, который утверждал, что проще сказать, чем Бог не является. Но *разум* позволяет познать Бога через Вселенную, им сотворённую и управляемую².

Любой человек, совершающий непосредственное (сосредоточение ума на Боге) или опосредованное (через почитание Времени, Природы и т. п.) богослужение, поклоняется Всевышнему, поскольку разум так или иначе предполагает присутствие Творца и Правителя Вселенной. Поэтому не существует достаточных оснований для того, чтобы отвергать богослужение, обращённое непосредственно к Творцу, как нет причин для враждебности к тем, кто совершает поклонение в иных формах.

«И в Китае, и в Татарии, и в Европе, и во всех других странах, где существует такое множество сект, все верят в то, что объект, которому они поклоняются, есть Творец и Правитель вселенной; соответственно, они должны признать, согласно собственной вере, что это наше богослужение — есть то же, что и их собственное»³.

Объект поклонения, таким образом, во всех религиях один и тот же. Поклонение Богу путём сосредоточения на Нём чувств и разума — это универсальная форма богослужения, но у разных народов существуют

¹ Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 34.

² Roy R. The English Works. Vol. I. P. 136.

³ Ibid.

разнообразные частные формы богослужения, как и специальные места поклонения Богу. Раммохан предлагает не ограничиваться частными формами и местами поклонения, так как в этом заложена возможность взаимного непонимания: «Те, кто поклоняется Богу в любой частной форме, противопоставляет себя тем, кто поклоняется другим образом; но невозможно, чтобы верующие любого исповедания противопоставляли себя нам»¹.

Поклонение Богу, которое предлагает Раммохан, должно проявляться в сосредоточении ума на Боге-Творце и Хранителе Вселенной, сравнение этой идеи с представлениями о Нём в Священных Писаниях и с разумными аргументами, в обуздании своих чувств, в направлении своей воли и чувств к Богу, а также в том, чтобы «не столько отвести зло от нас самих или от других, но и в том, чтобы сохранить для нас и для других добро; фактически — чего себе не желаем, того и другим не делать»². Не меньшее значение имеет размышление над священными текстами, в которых говорится о Всевышнем.

Богослужение, предлагаемое Раммоханом, делает второстепенными и менее значимыми вопросы о месте и времени богослужения, а также о правилах питания и поведения. Так, желательно найти подходящее место для богослужения, но намного важнее, чтобы ум находился в состоянии покоя, и тогда место, помещение и время не имеют значения. Неправильно также тратить время на выяснение правильности или неправильности определённого питания вместо того, чтобы размышлять о науке (!) или Божественной Истине: «...Определённо, намного более предпочтительно обогащать ум, нежели думать об очищении желудка», — со скрытой иронией пишет Раммохан³.

Традиционное убеждение в том, что человек, который не следует предписаниям священных книг в своём поведении, а следует своим желаниям, противоречит и книгам и разуму, Раммохан подверг сомнению. Священные книги действительно запрещают такое своеволие. Разум же подсказывает: каждый человек может самостоятельно решать, как себя вести и что считать законным или незаконным, и это означает, что правил для него не существует. Однако у каждого своя воля, и отсюда возникнет великое множество противоречащих друг другу мнений, которые, в свою очередь, вызовут споры и конфликты. «Вероятным результатом повторяющихся ссор является гибель человеческих существ», — заключает Раммохан⁴.

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 137.

² Ibid.

³ Ibid. P. 138.

⁴ Ibid.

Но предлагаемое им богослужение не упраздняет устоявшихся в обществе привычных предписания и правил, регулирующих повседневную жизнь, а позволяет не уделять им первостепенного внимания, чтобы каждый человек мог не только быть ответственным за своё поведение, но и находить время на размышление и поклонение божественной Истине. Наконец, такому служению Богу можно научить всех, но «наилучшее воздействие оно окажет на тех людей, которые находятся в состоянии духовной готовности» к нему¹.

Вопрос о свободе воли человека и возможности руководствоваться своим разумом, не оглядываясь на религиозные установления и социальные правила, стал в своё время «ловушкой» для радикалов среди европейских гуманистов эпохи Возрождения, которые считали, что освобождение человека от контроля со стороны церкви сделает его свободным и счастливым. Но такое освобождение оборачивается отчуждением от других людей и не способствует гармонии в обществе. Оказалось, что одного индивидуально-го разума недостаточно, чтобы дать человеку свободу и счастье. Но Раммохану, на наш взгляд, удалось избежать этой ловушки: авторитета традиции и священного текста он не отвергает, но делает попытку примирить веру и разум, личное и общественное. Повышение роли разума в религии должно усовершенствовать и человека, и отношения людей в обществе, но не следует отвергать правила, чтобы не спровоцировать конфликты и вражду. — таков стержень размышлений Раммохана.

Универсальная религия, по мысли Раммохана — это монотеистический принцип, призванный устранить вражду между различными религиями: каждая в собственных формах и образах *почитает одного и того же Бога*. Опыт полемики с миссионерами и ортодоксами-индусами позволил Раммохану сделать акцент на существенном, сходном в разных на первый взгляд вероисповеданиях, и, как обычно, не принимать во внимание форму религии. Представление об универсальной религии подразумевает диалог религий и — шире — диалог культур. Трактат, таким образом, был индусоказательным заявлением о целях Брахмо Самаджа: не враждовать с инаковерующими, а попытаться лучше понять других, а заодно — и самого себя.

Религиозный универсализм, по мысли Р. Б. Рыбакова, был следствием и своеобразным выражением антисектантских взглядов Раммохана; объективно в этом проявлялось стремление к объединению на общей базе адептов различных вероучений, в частности индусов и мусульман². Интуиция Раммохана подсказывала ему, что достичь положительных из-

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 138.

² Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 33.

менений в жизни общества возможно, если не расходовать человеческую энергию на конфликты из-за религиозных различий. В конечном счёте религиозный универсализм Раммохана имел *социальное содержание*. Можно говорить и о глубоком историческом предвидении бенгальского реформатора: религиозные различия не должны становиться препятствием в общественном развитии.

Итак, служение Богу, согласно универсальной религии, — это духовное действие, интеллектуальное действие и *этическое* поведение. Эти три компонента присутствуют в каждой развитой религии. Разум выступает на равных с религиозным чувством, чтобы поддерживать дух, а не букву религии. Отклонение от религиозных предписаний не должно быть поводом для осуждения отдельных лиц и для споров. В трактате нет осуждения идолопоклонства и ритуализма. Всё внимание Раммохан сосредоточил на *позитивных* «религиозных наставлениях», призванных хранить содержание религии. Показательно, что универсальная религия Раммохана словно *объемлет все религии*, и тем более нигде не сказано, что на роль такой религии может претендовать индуизм. Брахмо Самадж, основанный Раммоханом, более соответствовал в первые годы своего существования представлению об универсальной религии, нежели представлению о реформированном «очищенном» индуизме.

С момента основания Самаджа Раммохан собирался построить для него отдельное здание. 6 июня 1829 г. он вместе с Дароканатхом и Прошоннокумаром Тагорами, Калинатхом Роем и Рамчондро Биддебагишем купили участок земли у некоего Калипрошада Кара за 4 200 рупий, снесли прежний дом на этом участке и начали строительство нового здания Брахмо Самаджа. Участок был расположен в районе Джорашанко на Читпор-Роуд, 55. Восьмым января 1830 г. датирован «Акт утверждения доверительной собственности Брахмо Самаджа» — юридический документ, по которому Дароканатх Тагор, Прошоннокумар Тагор, Калинатх Рай, Рамчондро Биддебагиш и Раммохан Рай передали в собственность Бойкунтхонатху Рою, Радхапрошаду Рою и Раманатху Тагору «выстроенную из кирпича усадьбу», которая будет использоваться как место для религиозных богослужений, с прилегающим к ней земельным участком и всеми службами.

Однако «Акт утверждения доверительной собственности Брахмо Самаджа» — не только правовой, но и религиозный документ. Усадьба со всем имуществом должна служить «местом общественных собраний всех людей без различий, которые ведут себя благонравным, здравым, религиозным и благоговейным образом, для богослужений и почитания

Вечного, Непостижимого и Неизменного Сущего, который есть Творец и Хранитель Вселенной, но ни под каким-либо другим именем, обозначением или названием, особенно используемым и применяемым к любому отдельному существу или существам любым человеком или каким бы то ни было кругом людей, и ни для поклонения какому-либо идолу, статуе или скульптуре — нарисованным или изваянным, портрету ли чему-либо подобному не позволено поклоняться в указанной усадьбе со всеми её прилегающими строениями...; и никакие жертвы, приношения или пожертвования любого рода или вещи никогда не позволяют здесь, и что никакие жертвы, приношения или пожертвования любого рода или вещи здесь никогда не позволяют, и что никакие животные или человеческие создания в зданиях и на территориях... не будут лишаться жизни ни в религиозных целях, ни для пропитания, ни для еды или питья»¹.

В здании Брахмо Самаджа не допускалось поклонение ни одушевлённым, ни неодушевлённым предметам. В нём допускались проповеди, беседы, чтение молитв, пение гимнов, по содержанию ориентированных на созерцание Творца и распространение милосердия, благочестия, благожелательности, добродетели и на «укрепление уз союза между людьми всех религиозных убеждений и вер». Для ведения богослужения будет назначаться постоянный председатель, который должен быть человеком доброй репутации, уважаемым за его знания, милосердным и высокоморальным. Богослужения желательно совершать ежедневно или, по крайней мере, раз в неделю.

Торжественное открытие здания Брахмо Самаджа состоялось 23 января 1830 г. Раммохан в сопровождении Монтгомери Мартина — единственного европейца, присутствовавшего на церемонии, — открыл здание в присутствии пятисот индусов. Присутствующие в большинстве своём были брахманами; они пели гимны, возносили молитвы, а затем, по традиции, получили щедрое вознаграждение. Мечта Раммохана о доме, где могли бы собираться все верующие в Единого Бога, воплотилась в жизнь почти одновременно с отменой сати. Был в этом совпадении некоторый символический рубеж, означавший разрыв с догматизмом и первый шаг к гуманизму и свободе.

Впоследствии эти две знаменательные даты в истории Брахмо Самаджа — основание и открытие нового здания — стали отмечаться как *Бхадротшоб* («Праздник в месяце бхадро», 20 августа) и *Магхотшоб* («Праздник в месяце магх», 23 января).

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 216.

IV

Одновременно с основанием Брахмо Самаджа Раммохан продолжал правозащитную деятельность, на этот раз связанную с религиозной и расовой дискриминацией в суде.

В первые годы британского раджа юридическая система Ост-Индской компании не была упорядочена, отсутствовал кодекс законов, а слушание дел «подданных Его Величества» отличалось от слушаний по делам «туземцев». С 1774 г. по закону только европейцы имели право заседать в судах в качестве присяжных, и даже англо-индийцам в этом было отказано. Со временем англо-индийцы стали протестовать против дискриминации при формировании судов присяжных. В 1816 г. в Англию от имени местного населения была направлена петиция с просьбой допустить индийцев заседать в суде присяжных, но метрополия передала вопрос на усмотрение Верховных судов трёх индийских президентств. Ни один из чиновников не желал взять на себя ответственность перед метрополией за отмену дискриминации. В 1825 г. в парламент было отправлено новое прошение.

Раммохан присоединился к движению против расовой и религиозной дискриминации в суде в 20-х гг. XIX в., а в начале 1827 г. вступил в силу принятый британским парламентом новый судебный закон, согласно которому вводилось разграничение по религиозному принципу. С одной стороны, индийцам предоставлялось право заседать в общих судах присяжных, так как они являлись подданными Британии, но, с другой стороны, в Верховном суде присяжных должны были заседать только христиане. Если тяжущиеся стороны или подсудимый — христиане, то и в местных судах только христиане могут быть присяжными. Получалось, что за христианами оставляли привилегию судить индусов, мусульман и представителей других конфессий. Так вопрос из расовой плоскости был переведён в религиозную. По этому поводу «Шомбад Коумуди» писала:

«Последствия этого нового акта в том, что в делах, касающихся человеческой жизни — казни, изгнания, заключения в тюрьму и прочих наказаний, мы, индусы и мусульмане, будем подчиняться вердикту христиан — являются ли они уроженцами Британии, или отпрысками британских отцов и индийских матерей, или они простые португальцы, или армяне, или «рисовые христиане» Серампура. Эти лица будут иметь привилегию судить дела, касающиеся наших жизней, несмотря на то, что мы не будем иметь никакой власти, чтобы соответственно судить их самих, хотя мы и живём с ними в одной стране и в одной и той же деревне, и обладаем теми же добродетелями и пороками, что и они»¹.

¹ Цит. по: *Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man*. P. 179–180.

Индусы и мусульмане Калькутты совместно составили петицию в британский парламент против третьей статьи Индийского судебного закона. Раммохан принял самое деятельное участие в подготовке Петиции. Её подписали 222 индуса и мусульманина. Начав с выражения благодарности за предоставленное законом право представителям местного населения заседать в качестве присяжных в местных судах, просители выразили протест от имени высших классов местных жителей Калькутты, поскольку навязанная им неправоеспособность сама по себе провоцирует нежелание служить присяжными и в местном, и в центральных судах. В петиции говорилось, что нижестоящие классы, видя непопулярность закона у высших слоёв, также отнеслись к нему с неудовольствием.

Просители предполагали, что включение третьей статьи было продиктовано четырьмя соображениями парламентариев. Первое заключено в том, что разграничение может быть скрытым намёком, обращённым к местному населению, что только обращение в христианство открывает путь к привилегиям, возвышению и равенству с правящим классом. Но это противоречит обязательством Ост-Индской компании и местных властей защищать религиозные права местного населения. Даже при мусульманском правлении индусы занимали многочисленные должности во власти, но после установлении британской власти оказались в «состоянии политической деградации, совершенно не имеющей параллелей в её прежней истории». Однако главная цель просителей — не вспоминать обиды, а добиться восстановления гарантий защиты их религиозных убеждений. В подвластных Компании регионах Азии «религия — не просто система теорий и мнений; она переплетена с законами, ежедневными обязанностями и ежедневными действиями в каждой стадии человеческой жизни»¹, поэтому любое вмешательство в религию как важное дело человеческой жизни нежелательно.

Второй мотив принятия положений третьей статьи продиктован, по всей вероятности, тем, что европейцы и другие лица, исповедующие христианство, составляют меньшинство, и европейцы являются завоевателями, и это таит в себе опасность, что индусы внесут дух пристрастия в суды присяжных. Но парламенту скорее всего неизвестно, что большинство в назначенных судах присяжных составляют христиане (600 человек), а индусов и мусульман намного меньше (82 человека). Поэтому такое предположение несправедливо.

Исходя из третьего предположения, что разделение идёт из-за того, что индусы и мусульмане не происходят из тех слоёв общества, из кото-

¹ Native Petition to Parliament Against Certain Provisions of the Indian Jury Act // Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 46, 47.

рых избираются Верховные суды присяжных, просители напоминают, что имущественный ценз при избрании существует только для индийцев. С одной стороны, это отражение весьма незавидного положения, в котором оказались многие состоятельные семейства после установления британского правления. Однако благодаря политике Постоянного землеустройства и вниманию правительства, оказанного этим слоям, их представители стали принимать участие в торговых операциях, способствовать развитию экономики и поддерживать сложившийся порядок. Это означает, что высшие слои вполне способны исполнять наряду с европейцами и индийскими христианами такую общественную обязанность, как работа в суде присяжных. Свою роль в этом сыграет и дальнейшее распространение и поощрение народного образования — индусы и мусульмане получают такую же квалификацию, что и христиане.

Если же парламентарии считают, что исполнение функций судьи Верховного суда требует очень высокой квалификации, которой вряд ли обладают даже уважаемые индийцы и мусульмане, — это также не вполне обосновано. Обязанности главного судьи присяжных действительно сложны, но, хотя индусы и мусульмане «вполне закономерно менее осведомлены в Законах Англии, чем европейские джентльмены, они намного превосходят их в знании характерных обычаев, манер и предрассудков своих соотечественников, намного более квалифицированы, чтобы судить о ценности их свидетельств, поэтому они должны оказаться самыми полезными помощниками в отправлении правосудия, которое никогда и ни в одной стране не осуществляется в совершенстве без содействия самого народа»¹.

Следовательно, все вероятные причины включения в закон третьей статьи, по мнению просителей, несостоятельны. Индусы и мусульмане считают это положение закона оскорбительным, так как они оказались беззащитны «перед воздействием происходящих из религиозных чувств предрассудков, которые, однажды возникнув в человеческом уме, являются очень стойкими»². К тому же индийские христиане численно намного превосходят европейцев, и между индусами, мусульманами и местными христианами из-за такого разграничения более вероятно возникновение соперничества и враждебности, чем между ними и европейцами. Это унижительно, поскольку основная масса индийских христиан — бывшие неприкасаемые, отверженные общиной. Если бы привилегии по закону принадлежали только правящему классу, то просители «безропотно под-

¹ Native Petition to Parliament Against Certain Provisions of the Indian Jury Act // Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 50–51.

² Ibid. P. 51.

чинились бы существующему порядку вещей, в котором они ничем не отличаются от остальных своих соотечественников»¹.

Конечно, в прошении есть большая доля социальной ограниченности — просители отстаивают интересы индийских элит, являясь их представителями. Упоминание об индийских неприкасаемых также несёт на себе известный дух кастовости, присущий индусским высшим варнам. Однако факт объединённого прошения индусов и мусульман против дискриминации показателен. Они просят отменить третью статью или принять иные меры, чтобы «защитить индусов и мусульман от действия христианских предрассудков», если «в самом деле необходимо защищать христианское население Калькутты от возможного действия индусских и мусульманских предрассудков в Отправлении уголовного правосудия»². Сама идея о пагубности внесения религиозных предпочтений в судебные структуры и — шире — в политические отношения, — это одно из первых в Индии Нового времени выступлений против принципа «разделяй и властвуй», против игры на различиях и противоречиях. В основе лежит Раммоханова идея разграничения политики и религиозной жизни, в скрытом виде присутствующая в его трудах. Он убеждён, что легче предупредить противоречия и не провоцировать их, чем потом бороться с последствиями.

Петиция была передана м-ру Дж. Кроуфорду, которому Раммохан доверил доставить её в британский парламент. В письме к нему 18 августа 1828 г. реформатор поясняет, что со временем британские правители могут столкнуться с серьёзным недовольством населения. Сравнивая ситуацию с положением в Ирландии, где создана гражданская дискриминация по религиозному признаку, Раммохан предвидит возможность возникновения сходного противостояния в Индии. Как британцы могут принимать такие законы и ограничения, «не проконсультировавшись или, видимо, не понимая чувств своих индийских подданных и не принимая во внимание, что эти люди уже более половины столетия пользуются преимуществами управления и связи с просвещённой нацией»³. Индийцы совершенно закономерно возвышают свой голос против религиозной дискриминации, поскольку «их характер улучшается благодаря постоянному взаимодействию с европейцами и приобретению общих и политических знаний», и они чувствуют склонность эффективно противостоять любым несправедливостям и жестоким мерам, которые направлены на то, чтобы принизить их положение в обществе⁴.

¹ Ibid. P. 52.

² Ibid.

³ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 268.

⁴ Ibid. P. 267.

Раммохан прекрасно видел, что чувство превосходства над индийским населением, присущее европейцам, в том числе и убеждение в превосходстве христианства над всеми местными религиями, проявляется в законодательных актах и действиях колониальных властей, не говоря уже о поведении британцев в завоёванной стране. Гуманизм реформатора, выраженный в стремлении к позитивному взаимодействию обществ и культур Востока и Запада, естественно восставал против любых проявлений несправедливости и неравенства, хотя, исходя из здравого смысла, он хорошо понимал, что британцы на настоящий момент являются хозяевами Индии и поэтому «своя рука — владыка».

Благодаря Кроуфорду петиция жителей Калькутты против религиозной дискриминации в суде 5 июня 1829 г. была представлена в Палате общин м-ром Уинном. Уполномоченный Контрольной палаты лорд Эшли пообещал, что правительство уделит внимание этому закону и признал большие возможности, проистекающие из участия туземцев в отправлении правосудия.

Одновременно Раммохан уделяет серьёзное внимание преимуществам, которые несёт британский Радж индийцам. В частности, он поддерживает идею расселения европейцев в Индии. Когда в калькуттском Таун-Холле 15 декабря 1829 г. состоялось собрание, на котором осуждалась политика, открывающая Индию и Китай для торговли с Западом и отменяющая ограничения на поселение в стране европейцев, Раммохан выступил с краткой речью, обосновывающей противоположную позицию.

«Из личного опыта я вынес впечатление и убеждение, что чем большим будет наше взаимодействие с европейскими джентльменами, тем больше будет наше усовершенствование в литературных, социальных и политических делах; этот факт может быть легко доказан сравнением состояния тех из моих соотечественников, которые использовали это преимущество, с теми, кто к сожалению, не имеет такой возможности; это факт, о котором я могу торжественно заявить и поклясться перед любым собранием»¹.

Для Раммохана в расселении европейцев были важны преимущества, которые они несли индийцам, — образование, наука, философия, культура, технические достижения и экономические возможности. Его друзья, в первую очередь Дароканатх и Прошоннокумар Тагоры, активно занимавшиеся предпринимательством, всегда отстаивали принцип свободы торговли и предлагали импортировать в Индию «характер и капитал». Вместе они рассматривали европейцев в Индии как один из факторов развития национального предпринимательства, но не осознавали возможных отрицательных последствий для индийской экономики. Индусы-консерваторы,

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 917.

напротив, видели в расселении европейцев в первую очередь угрозу культуре и религиозным традициям.

Приветствуя европейцев как посредников в распространении просвещения, Раммохан поддержал молодого шотландского миссионера Александра Даффа. Он приехал в Калькутту в июне 1830 г. в ответ на призыв Генеральной ассамблеи Шотландской церкви прислать в Индию миссионеров. Друзья посоветовали ему пойти к «индийскому Эразму» в «прекрасную усадьбу в зелёном пригороде Калькутты»¹. Дафф встретился с Раммоханом и поделился с ним своими планами по распространению образования в Бенгалии и получил его одобрение. «Всякое истинное образование должно быть религиозным, — сказал ему Раммохан, — поскольку его целью является не только передача информации, но регулирование и развитие всех сил ума, эмоций сердца и работы сознания»². По «религиозным образованием» он понимал не узкоконфессиональное образование, а неортодоксальное изучение священных текстов различных религий. Свидетельствует об этом направлении мысли Раммохана случай, произошедший на первом занятии в школе, открытой Даффом. Первыми её учениками стали пятеро индусских мальчиков. Раммохан присутствовал на уроке, когда, повторив на бенгали молитву Богу, Дафф раздал ученикам Евангелие. Ученики, получив указание начать чтение, зашептались. Тогда вмешался Раммохан.

«Христиане, как, например, доктор Хорас Хэйман Уилсон, изучил индусские шастры, 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»³.

На случай возникновения недоразумений Раммохан присутствовал на всех занятиях, на которых изучалась Библия.

Раммохан предоставил помещение для школы Даффа, предложив проводить занятия в небольшом зале на Читпор-Роуд, откуда недавно в новое здание переехало общество Брахмо Самадж. Примеру Раммохана последовали и его друзья. Калинатх Райчоудхури предложил для другой школы Даффа дом в Таки, неподалёку от Калькутты, его семья оплачивала труд учителей бенгальского и персидского.

Вклад Раммохана и его единомышленников в дело образования становится очевиден его современникам. «Колкатта Газетт» 28 февраля 1829 г. писала:

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 279.

² Цит. по: Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 41–42.

³ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 279.

«Огромную часть расходов англо-индийской школы оплачивает один из самых либеральных и просвещённых джентльменов — один из тех, чьё имя давно известно миру, чьи таланты соответствуют его достоинствам и чьи усилия по улучшению интеллектуального состояния его соотечественников никогда не были по праву высоко оценены. Ему должна быть приятна перспектива, что когда миллионы ещё не родившихся людей будут приветствовать возвращение знания в эту страну, они будут связывать это событие в именем Раммохана Рая»¹.

V

Давняя мечта Раммохана о посещении Европы снова возникла на рубеже 1829–1830 гг. Реформатор многого добился: сати было законодательно отменено, был создан Брахмо Самадж, развивалось образование — не в последнюю очередь благодаря основанным Раммоханом учебным заведениям, выходили основанные при его участии газеты, общественное сознание высших и средних слоёв индийского общества пришло в движение. К тому же появилось несколько поводов для поездки в Европу. 8 января 1830 г. Раммохан писал У. Бентинку:

«Несколько месяцев назад его величество Абунассар Моин-уд-дин Акбар Бадшах сообщил мне, что Его Величество проинформировал Ваше Превосходительство о моём назначении в качестве его эльчи (посланника) в суд Великобритании и о том, что ему угодно было облечь меня полномочиями представителя Его Величества с титулом раджи, принимая во внимание значительность этой ситуации и проч. ...Меня не беспокоят титулы и звания, но я всё же не отказался от этого, чтобы воспользоваться честью, которую мне оказал Его Величество. Тем не менее Его Величество, придерживаясь мнения, что для достоинства Его Царственного Дома существенно необходимо, чтобы я был его представителем перед самыми могущественными монархами Европы и доверенным лицом в урегулировании дел Его Величества с Досточтимой Ост-Индской компанией, присвоил вышеназванный титул и милостиво предоставил мне печать, сделанную для этой цели в Дели»².

Раммохан просил Бентинка признать его новый титул и, главное, признать его должность посланника могольского двора. Это был один из важнейших поводов для поездки в Европу.

Акбар II, могольский император Дели, номинальный правитель распавшейся империи Великих Моголов, считал, что Совет директоров компании ущемил его права. По договору Компании с шахом Аламом, представителем Могольской династии, ему во владение оставлялись дворцы и

¹ Цит. по: *Studies in the Bengal Renaissance*. P. 11.

² Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. P. 279.

коронные земли с правом собирать налоги с проживающих на них общинников, а также был определён минимум ежемесячного содержания императора, его двора и «войска». Деньги, которые император собирал в виде налогов, должны были идти «на улучшение обработки земли и состояния крестьян»¹. Сын шаха Алама Акбар II, был недоволен несоблюдением статей договора и тем, что расходы урезаны, что принижает императора в глазах народа, несмотря на его номинальную власть. Он обращается к британскому королю, сознавая разницу в их положении и умоляя восстановить справедливость. К тому же генерал-губернатор У. П. Эмхерст заявил, что статьи договора вряд ли возможно будет ввести в действие в полном объёме. Акбар II просил британского монарха потребовать у Ост-Индской компании неуклонно исполнять в будущем все статьи соглашения, так как это «полностью согласуется с неизбежностью и безопасностью британского правления в Индии»².

Услышав о том, что Раммохан Рай собирается ехать в Англию, Акбар II решил сделать его своим эмиссаром и даровал титул раджи (вероятно, в августе 1829 г.), чтобы он представлял его интересы в Лондоне. У Раммохана уже была высокая репутация дипломата со времён миссии в Бутан, поэтому неудивительно, что выбор Акбара II пал на него. Это косвенно свидетельствует и об общеиндийском характере и резонансе деятельности Раммохана.

Ответ на свой запрос Раммохан получил 15 января 1830 г. от секретаря Бентинка Стирлинга. Ему сообщали, что Совет и генерал-губернатор не могут санкционировать его принятие титула раджи и признать его как посланника Дели. Бентинку и Совету не могло понравиться ни такое «своеволие» царствующего, но не правящего императора Акбара II, ни готовность Раммохана принять титул, чтобы представлять интересы дельйского монарха. Ф. Стед замечает, что это было явным отклонением от официально установленных каналов взаимодействия с центральным правительством в Лондоне³. Но это не остановило Раммохана. Сообщая Бентинку о своём давнем желании посетить «землю свободы», он пишет, что решил ехать не как посланник Акбара II, а как частное лицо⁴. А на следующий день Раммохан обратился к Бентинку с поздравительным адресом об отмене сати. Для него действительно не были важны титулы, звания

¹ Petition of Akbar II, Mughal Emperor of Delhi / / Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 480.

² Ibid. P. 485.

³ Ibid. P. 285.

⁴ Ibid. P. 289.

и почести, хотя в памяти последующих поколений он остался именно как раджа Раммохан Рай, истинный аристократ духа.

Предполагаемая поездка Раммохана в Европу вызвала новый шквал насмешек индуcской ортодоксии. Был пущен слух, что у Раммохана есть жена-мусульманка и его приёмный сын Раджарам — на самом деле его родной сын от этой тайной жены, хотя существует целый рад документов в опровержение этого слуха¹. Точно так же ортодоксы трубили о том, что Раммохан женился на англичанке, пока он был в Англии. Поэтому Раммохан, вероятно, не очень сожалел, покидая родину.

Другим поводом для отъезда была петиция Дхармо Сабхи, отправленная в Англию с требованием отменить запрет сати. Раммохан собирался приложить все свои усилия, чтобы предотвратить удовлетворение этой просьбы. Но изначально реформатор желал присутствовать при возобновлении хартии Ост-Индской компании, чтобы содействовать улучшению её положений в интересах индийского населения.

Сначала Раммохан хотел отплыть в Англию, посетив Каттак, Мадрас и Бомбей в августе или сентябре 1829 г., но его задержали обстоятельства, связанные со строительством здания Брахмо Самаджа и отменой сати. Затем он решил съездить в Аллахабад, а уже оттуда покинуть Индию через Пенджаб, но здесь вмешались недруги Раммохана, замыслившие (в который раз!) его убийство. Наконец, все вопросы были улажены, поездка в другие индийские города отложена, и Раммохан отправился в Англию непосредственно из Калькутты. 19 ноября 1830 г. он отправился на корабле к берегам «туманного Альбиона», ещё не ведая, что покидает Индию навсегда.

Раммохана сопровождали его приёмный сын Раджарам и слуги Рамхори Даш, Рамротно Мукерджи и мусульманин Шейх Бакшу. Намереваясь соблюдать предписания индуизма, Раммохан взял с собой повара-брахмана Рамротно и двух коров, чтобы всегда иметь молоко.

Раммохан совершил исторический шаг: он не только с открытым непредубеждённым разумом и чистым сердцем принял на индийской земле новую западную культуру, науку и образование, которые принесло британское завоевание, но, не успокоившись на этом, отправился на встречу с Западом, чтобы своими глазами увидеть и осмыслить цивилизацию, которая пришла в Индию. Он одним из первых нарушил индуcскую традицию, запрещающую индуcу пересекать «чёрные воды

¹ См.: Petition of Akbar II, Mughal Emperor of Delhi // Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 289. (Supplementary Note II to Chapter VII by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli).

океана»¹, хотя и не желал нарушить пищевых предписаний индуизма для брахмана.

Целью миссии Раммохана было не только глубокое знакомство с жизнью и культурой Европы, но и «открытие Индии» для самой Европы, в первую очередь — открытие жизни её народа, его нужд и проблем. Парадоксальность ситуации заключалась в том, что если в Индию в XVII–XVIII вв. пришла целая нация, со своими политико-колониальными институтами, своей экономикой, религией и культурой, то на Запад, в Англию, поехал один (!) человек, представитель порабощённой колонии, или, как говорят сейчас, «посол доброй воли» чтобы доказать необходимость диалога культур.

¹ За сорок лет до Раммохана Англию посетили два брахмана из Бомбея, но они посетили её как частные лица, и никакой реакции англичан их поездка не вызвала.

Глава VII

ПАЛОМНИЧЕСТВО НА ЗАПАД

Благодарю Тебя за то, что я — никто в кругах власти, но я един с творениями, которые она подавляет.

Рабиндранат Тагор. Залётные птицы
(Перевод Т. Скореходовой)

I

Пароход «Альбион», на борту которого Раммохан плыл в Англию, несколько месяцев находился в пути. Большую часть дня Раммохан проводил за чтением санскритских и древнееврейских книг и размышлениями. В отличие от своих слуг Рамхори и Рамротно, он прекрасно переносил морское путешествие. На «Альбионе» плыл один из его друзей-англичан м-р Сатерлэнд, оставивший воспоминания об этом путешествии.

«До полудня он выходил на открытую палубу и всегда принимал участие в оживлённых дискуссиях. После обеда, когда все переодевались и на стол подавали десерт, он также выходил из своей каюты и присоединялся к беседе, выпивал бокал вина. Он всегда был бодр и настолько завоевал всеобщее уважение на борту, что возникло соревнование за то, чтобы оказать ему наибольшее внимание, и моряки, казалось, оказывали ему все, даже малейшие, услуги, которые были в их силах... Его самообладание было совершенно удивительным. Неоднократно его каюту заливало водой из-за качки на море, ...но это никогда не нарушало его спокойствия. Если что-либо и нарушало уравновешенность его темперамента, так это отсутствие попутного ветра, так как это вызывало у него беспокойство и тревогу, что главный вопрос о хартии компании будет решён прежде, чем он прибудет в Англию»¹.

Сатерлэнду импонировал сильный характер Раммохана, но не меньшее восхищение вызывало умение располагать к себе окружающих и находить друзей.

В январе 1831 г. «Альбион» прибыл в Кейптаун. Здесь Раммохан пробыл всего два часа, сделал пожертвование в фонд местных университетов и раздобыл свежие газеты с последними новостями из Англии и Европы, которыми очень интересовался. По возвращении на корабль, проходя по неаккуратно закреплённому трапу, Раммохан упал и получил серьёзную травму ноги, и до конца жизни у него оставалась хромота. «Но никакие телесные страдания не могли подавить его душевного подъёма», — вспоминает Сатерлэнд².

¹ Цит по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 307–308.*

² *Ibid. P. 308.*

В июле 1830 г. во Франции произошла революция, и Раммохан был настолько восхищён этим событием, что, по свидетельству современников, «не мог говорить ни о чём, кроме этого». На пути в Англию «Альбион» встретил два французских фрегата под трёхцветными революционными флагами. Сатерлэнд вспоминает:

«Невзирая на хромоту, он настоял на том, чтобы посетить их. Лицезрение этих флагов, казалось, разожгло пламя его энтузиазма и сделало его нечувствительным к боли. Его, конечно, приняли в соответствии с французским гостеприимством. Его препроводили на корабли, где с помощью переводчика он попытался выразить своё огромное восхищение прямо под флагом, развевающимся над палубой, — свидетельством славного триумфа права над силой; а когда он покидал судно, он со значением повторял: “Слава, слава, слава Франции!”¹.

Когда корабль пересёк экватор, Раммохан из газет узнал, что в ноябре премьер-министром стал либерал лорд Грэй, сменивший герцога Веллингтона. Раммохан был убеждён, что это важная победа для Индии. В беседах с Сатерлэндом он обсуждал вопросы проведения через парламент билля о реформе, которая предоставила бы право голоса большему числу избирателей. С 1816 г. промышленная буржуазия Англии вела борьбу за избирательную реформу; к ней присоединились рабочие, требовавшие всеобщего избирательного права, свободы коалиций и собраний. Судьба распорядилась так, что Раммохан прибыл в Англию, когда в ней разворачивалось широкое движение рабочих за парламентскую реформу.

8 апреля 1831 г. Раммохан ступил на английскую землю в порту Ливерпуля. М-р Рэтбоун пригласил его поселиться в его доме, но гость предпочёл отель Рэдли. Ему посыпались приглашения на обеды и приёмы, и когда он принимал их, оказывалось, что там собиралось множество разных людей, стремившихся познакомиться с ним и обсудить разные вопросы.

Первым общественным местом Ливерпуля, которое посетил Раммохан, стала унитаристская церковь. В проповеди на службе говорилось об обязанности относиться с безграничным милосердием к людям иных верований, и на Раммохана это произвело огромное впечатление. «Когда проповедь завершилась, произошла любопытная сцена, — вспоминает Сатерлэнд. — вместо того, чтобы, как обычно, разойтись, прихожане столпились на всех дорогах, чтобы поближе взглянуть на него, когда он будет проходить мимо»². Индус на улице Ливерпуля — уникальное зрелище в то время, тем более — индус, посетивший церковную службу. Но когда Раммохан обратился к толпе на её родном языке, собравшиеся поч-

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. P. 308.

² *Ibid.* P. 310.

ти утратили дар речи. В течение часа после службы люди приветствовали Раммохана, пожимали ему руки, говорили добрые слова, задавали вопросы. В тот же день Раммохан побывал в англиканской церкви, где проповедовал преподобный м-р Скорсби, бывший мореплаватель, богослов.

В Ливерпуле жил известный историк Уильям Роскоу, много лет бывший поклонником Раммохана и его трудов. Реформатор, хорошо знакомый с сочинениями Роскоу, восхищался силой духа учёного, многие годы из-за паралича прикованного к постели. Книги, посланные Роскоу в дар мыслителю, пришли в Индию, когда Раммохан уже покинул родину. Учёный отправил Раммохану со своим сыном Генри приглашение встретиться. «Как я счастлив и горд тем, что вижу человека, чья слава охватила не только Европу, но и достигла моей части мира!» — сказал Раммохан при встрече. «Я благодарен Богу, — ответил Роскоу, — за то, что он позволил мне жить и увидеть этот день»¹. Учёный и реформатор долго беседовали, и их взаимная симпатия укрепилась ещё больше. В доме Роскоу собрались многие выдающиеся учёные, а миссис Роскоу сделала всё возможное, чтобы Раммохан чувствовал себя как дома. Через несколько дней Уильяма Роскоу не стало.

Ливерпульские промышленные магнаты, услышав, что брахман поддерживает избирательную реформу, искренне и настойчиво отстаивает гражданские права и религиозные свободы, цитирует санскритские тексты и Библию, наперебой зазывали Раммохана к себе. В гостиных и общественных местах обсуждали удивительный визит просвещённого индуса. На приёмах в его честь Раммохан поражал собравшихся своей необыкновенной осведомлённостью во всех вопросах от богословия до политики. Два богатых семейства квакеров — Кропперы и Бенсоны — ввели Раммохана в общество, куда входили люди всех вер. Он подружился с несколькими семьями унитаристов — Эстлинов, Карпентеров и Фоксов. У. Рэтбоун со своей стороны познакомил Раммохана со знаменитым в то время «френологом» Шпурцгеймом. Доброжелательно побеседовав с «учёным», он в душе посмеялся над его «теорией» об отражении умственных и моральных качеств человека на форме его черепа. Шпурцгейм горячо убеждал Раммохана принять христианство, но тщетно.

В Ливерпуле Раммохан пробыл недолго, так как стремился заблаговременно прибыть в Лондон, чтобы присутствовать в Палате общин на втором чтении билля об избирательной реформе. В английскую столицу он ехал через Манчестер, где не преминул посетить крупные мануфактуры.

¹ Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 63–64.

Слава Раммохана опережала его появление. Рабочие — мужчины, женщины, дети — прекращали работу и толпами собирались посмотреть на «Короля Индии». Полиция с трудом помогала Раммохану пройти: к нему тянулось множество натруженных рук. Пожав тысячи рабочих рук, он обратился к собравшимся с речью, в которой выразил надежду, что они окажут полную поддержку королю и министрам в осуществлении парламентской реформы. В ответ толпы народа скандировали: «Король и реформа — навсегда!»

На пути в Лондон Раммохан видел аккуратные пригороды, железные дороги, удобства, предусмотренные для людей на городских улицах, и особенно остро чувствовал, как полезно для его соотечественников будет знакомство с достижениями Европы и какое множество неудобств они испытывают сейчас.

В конце апреля Раммохан приехал в Лондон. Друзья сняли для Раммохана роскошные комнаты в гостинице на Бонд-стрит, но он не сообщил им о своём приезде и остановился в Эделфи-отеле. Когда он уже отдыхал, в отель зашёл знаменитый философ Джереми Бентам, который оставил ему записку с выражением своего восхищения. Поистине, слава индийского философа опережала его передвижение по стране. Позже Бентам и Раммохан обменялись письмами.

Вскоре Раммохан снял роскошную и дорогую квартиру на Риджент-стрит, 125, где прожил до июля 1831 г. В быту реформатор был совершенно непритязателен и скромнен, поэтому роскошь стесняла его. Но временно ему пришлось отступить от привычного стиля жизни. Впоследствии он переехал к брату своего давнего друга Дэвида Хэйра на Бедфорд-сквер, 48. У Хэйров Раммохан жил до конца своего пребывания в Лондоне.

В Лондоне быстро разнеслась весть о «великом философе-брахмане», и в дом на Риджент-стрит устремилось множество выдающихся и знаменитых людей, желающих выразить ему почтение. С одиннадцати часов утра до четырёх пополудни улица заполнялась экипажами посетителей. Почти непрерывное обсуждение вопросов современной британской политики держало Раммохана в таком напряжении, что он заболел. Врачи предписали ему полный покой и запретили допускать к нему посетителей.

М-р Сатерлэнд упоминает, что Раммохан проводил намного больше времени с консерваторами, чем с вигами, и даже был представлен в Палате лордов герцогом Чемберленом¹⁶. Этому немало способствовали и вечера у герцогини Корк — известной охотницы до приёма знаменитостей в

¹ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 314.

своём салоне. В беседах с консерваторами Раммохан открыто критиковал их позиции по вопросу избирательной реформы и пытался убедить их не голосовать против билля об индийской судебной системе. Делал он это настолько умело и дипломатично, что тори уважали его не меньше, чем виги. Молодых тори он откровенно считал «бездельниками», которые более всего препятствуют прогрессу реформ.

Индийского гостя интересовали и культурные достижения Европы. В театре по приглашению герцога Девонширского Раммохан смотрел спектакль «Изабелла», в котором главную роль играла знаменитая английская актриса того времени Фанни Кембл. Раммохан был тронут до слёз её игрой, и вскоре в доме Бэзила Монтегю познакомился с мисс Кембл. «Его облик, помимо необыкновенного ума, производил впечатление великой мягкости и доброты», — записала Фанни Кембл в дневнике¹. Актриса интересовалась достоинствами индийской драмы, и Раммохан посоветовал ей прочесть «Шакунталу» Калидасы, которую считал замечательным произведением, и упомянул высокое мнение Гёте об этой драме.

Жизнь в Лондоне предоставила Раммохану прекрасные возможности для общения с унитаристами, с которыми он несколько лет был знаком по переписке. Унитаристская ассоциация в мае 1831 г. устроила торжественное собрание в его честь. Д-р Карпентер приветствовал его как «брата и сотрудника». В ответной речи Раммохан поблагодарил руководителей ассоциации Кирклэнда и Боуринга за оказанную честь, но заметил, что не чувствует, что сделал что-либо для того, чтобы его называли покровителем дела унитаристов. «В отношении вашей веры я могу пояснить, что я также верую в Единого Бога, и во все доктрины, что и вы, но делаю это для собственного спасения и собственного спокойствия», — заключил Раммохан². Тому, чтобы он мог называться их братом и сотрудником, препятствуют многие обстоятельства: этому делу враждебны индусы-брахманы и не менее враждебны — христиане, воздвигающие на пути распространения унитаризма множество препятствий.

«Они всегда подчёркивают чудеса и мистические моменты, которые служат для введения в заблуждение последователей, и в результате мы встречаемся с таким противодействием в Индии, что наше продвижение очень незначительно... Тем не менее если это истинная система христианства, то она будет преобладать несмотря на все препятствия, которые ей могут воздвигнуть. Писание подкрепляет вашу систему религии, здравый смысл также на вашей стороне, в то время как власть и предрассудки — на стороне ваших оппонентов. Битва идёт между

¹ Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 120.

² Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 918.

разумом, Писанием и здравым смыслом — и богатством, властью и престижем. ...Но я определённо уверен в вашем успехе — рано или поздно»¹.

Теплое живое общение, обмен письмами связывают Раммохана с видным унитаристом У. Дж. Фоксом: он подписывается на его журнал «Репозиторий» («Хранилище»), посещает унитаристские службы. Но унитаристы Лондона, как прежде унитаристы Калькутты, с удивлением понимают, что индийский гость не собирается переходить в их веру. Как, впрочем, и веру англиканской церкви, хотя охотно присутствует на богослужениях.

Из-за отказа Бентинка и Ост-Индской компании признать Раммохана раджей и официальным представителем Акбара II он посещает Англию как частное лицо. Дж. Наг считает, что «чиновники Компании, вероятно, чувствовали, что прибытие Раммохана в Англию может понизить их престиж, так же как может открыться множество их преступлений»². Общественный резонанс от присутствия в Лондоне Раммохана, однако, был настолько велик, что королевским министрам пришлось «признать его посольскую миссию и титул» как полномочного представителя делийского императора. Ф. Стед верно заметил, что «более важным фактом было то, что народ Англии собственным, стихийным путём, признал его как посланника народа Индии»³. Компания меж тем не собиралась отказываться от намерения не признавать Раммохана как посла Дели, но её представители уже не проявляли того высокомерного отношения к нему, как это делали в Индии.

М-р Сатерлэнд язвительно замечает, что отношение англо-индийских чиновников к Раммохану поразительно изменилось после его приезда в Англию⁴. Чиновники теперь искали с ним знакомства, и наконец 6 июля 1831 г. произошёл неслыханный в истории Ост-Индской компании случай: в честь представителя завоёванного народа Индии — раджи Раммохана Рая был дан обед. Председатель Совета директоров Компании в своей застольной речи был необыкновенно красноречив, высоко оценил всё, что Раммохан сделал для Индии, и пожелал, чтобы его пример поощрял «других способных и влиятельных индусов» посещать Англию. Раджа в ответ выразил своё уважение собравшимся, которые «с такой добротой и человеколюбием управляют Индией», прежде находившейся в состоянии анархии, а теперь её ведут по пути мира и развития. Особо он воздал должное генерал-губернаторам Корнуоллису, Ф. Р. Хейстингсу и У. Бентинку. Последний «сделал

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 918.

² Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 110.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 316, 317.

⁴ Ibid. P. 317.

всё, что было в его власти, чтобы снискать расположение населения Индии и так возвысить их в глазах других народов»¹. Раммохан намеренно, по известным причинам не упомянул У. П. Эмхерста.

II

Признание Раммохана Рая правящими кругами Лондона как представителя «образованных и способных туземцев» повлекло за собой признание его как эксперта по вопросам, связанным с британской политикой в отношении Индии. Он недаром стремился присутствовать при возобновлении хартии, чтобы содействовать улучшению её положений в интересах индийского населения.

Развитие управления Индией с момента завоевания Бенгалии и по мере распространения британской власти на субконтиненте шло в сторону увеличения роли парламента в руководстве делами Ост-Индской компании. Хартия Компании с 1773 г. возобновлялась каждые 10 лет. Промышленники и купцы, связанные с колониальной торговлей, стремились сломать монополию Ост-Индской компании на торговлю с Индией и Китаем. По закону, принятому по инициативе торийского кабинета Уильяма Питта в 1784 г., Компания должна была подчиняться Контрольному совету, назначаемому кабинетом министров. Председатель Совета входил в состав кабинета министров, а сам Совет превратился в организацию, ведавшую делами Индии. Совету директоров Компании оставили право назначать всех чиновников и управлять колонией.

Борьба против монополии Компании возобновилась в 1813 г., когда большая часть индийских территорий была завоёвана. У неё отняли торговую монополию и усилили роль Контрольного совета, чтобы наблюдать за её политической деятельностью.

В феврале 1831 г. стоящие у власти виги назначили Избранный комитет, целью которого стал всесторонний анализ деятельности Компании перед возобновлением хартии. В июне в Комитете решили, что для консультаций следует пригласить Раммохана Рая. В Комитет он не пришёл, но 19 августа прислал ответы на поставленные вопросы и документы о Системе государственных доходов в Индии. Раммохан в прямом смысле был экспертом в вопросах налогообложения, благодаря личному опыту службы и непосредственному знанию всех перипетий новой налоговой системы. К тому же он был состоятельным заминдаром.

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 318.*

Чтобы обеспечить бесперебойный доход в казну Компании, британцы ввели новые земельные налоговые системы — Постоянное землеустройство в Бенгалии, Бихаре и Ориссе и *райятвари* на юге Индии. Лорд Корнуоллис надеялся превратить индийских заминдаров в лендлордов, которые будут вкладывать в своё хозяйство весь доход, превышающий зафиксированную сумму налога. Крестьяне лишились права владения землёй¹.

В системе райятвари землевладельцами признали крестьян-мирасдаров (от араб. *мирас* — наследство), имеющих наследственные участки земли. Все неполноправные слои деревни становились бесправными арендаторами, которых в любой момент можно было согнать с земли или повысить ренту. К тому же налог с земли был очень высок, и колониальные власти периодически повышали его. Крестьянин юга Индии, задавленный налогами, не вылезал из долгов. В защиту *райятов* юга и земледельцев Бенгалии, Бихара и Ориссы выступил Раммохан. Его ответы на вопросы Комитета представляют полную картину колониальной сельскохозяйственной экономики Индии и критику налоговой системы Британской Индии в интересах крестьянства.

Раммохан верен себе, сравнивая прежнее и настоящее состояние имущественных отношений. При мусульманских правителях Индии существовало три субъекта, обладающих правом на землю: *райяты* (крестьяне), обрабатывавшие землю и получавшие с неё половину продукта, правительство, получавшее другую половину продукта (кроме 1/10 или 1/11 части) и обеспечивавшее райятам защиту в государственном масштабе, и заминдары, получавшие 1/10 или 1/11 часть за защиту крестьян на местном уровне и своё посредничество между правительством и крестьянством². Сменившая мусульманских правителей британская власть «приспособилась и последовала системе, которую застала в действии, и утвердила её как в теории, так и на практике»³. Однако Раммохан справедливо замечает, что, в отличие от лендлордов Англии, заминдары при прежнем правлении за неуплату дохода правителю могли быть лишены своих владельческих прав, подобно простым крестьянам. Права заминдаров на землю теперь закреплены, однако они обязаны платить правительству 9/10 или 10/11 ренты, собранной с крестьян. Для крестьянина это очень тяжёлое бремя, а землевладельцы стремятся увеличить свои доходы, повышая ренту.

¹ См.: Антонова К. А. Английское завоевание Индии в XVIII веке. С. 251–255.

² Roy R. The English Works. Vol. II. P. 290.

³ Ibid. P. 273.

Новая система получения государственных доходов наиболее выгодна правительству Ост-Индской компании, поскольку сумма налогообложения имений заминдаров очень высока, что обеспечивает стабильность налоговых поступлений. До 1793 г. такие суммы не только не поступали в казну, но и у правительства вряд ли была возможность даже ожидать таких доходов¹.

Не меньше выиграли и заминдары: по закону о Постоянном землеустройстве им принадлежит безоговорочное право на землю, а райяты такого права лишены. По закону райяты земель *худ-кашт* (наследственных участков с фиксированной и не подлежащей увеличению рентой) были защищены от увеличения норм ренты. Однако все условия уже нарушены заминдарами, и рента увеличена. К тому же «на *практике* нет никаких фиксированных стандартов, чтобы обеспечить безопасность земледельцев по нормам и суммам ренты, требуемой от них, хотя такие стандарты есть в теории». Заминдары, «ограждённые Постоянным землеустройством от дальнейшего увеличения налога пропорционально улучшениям их имений, ввели в обработку обширные земли и подняли ренту с крестьянства, и таким образом увеличили свой доход, так же как и ресурсы страны»². Раммохан видит, что попытка насадить в Бенгалии нечто подобное британскому лендлордизму не удалась и доход заминдаров расходуется непроизводительно. Вместо того чтобы улучшать своё хозяйство, «собственники в большинстве своём обычно *добровольно пренебрегают земледелием* (курсив наш. — Т. С.)», чтобы избежать повышения налогов, причём это разорительно для них и невыгодно правительству³. Это объясняется «древними привычками» заминдаров в ведении дел в поместьях с помощью управляющих. Если отдельные помещики и вводят усовершенствования в своих имениях и увеличивают тем самым своё благосостояние, то их наследники оказываются столь же расточительными, как и их предки. Расточительство, соперничество друг с другом в роскоши обрядов и церемоний заставляют заминдаров залезать в долги, и в конце концов поместья идут с молотка, а покупателями становятся другие заминдары, торговцы и местные налоговые чиновники с помощью доверенных лиц⁴.

Проигравшей стороной в новой системе налогообложения оказались только крестьяне. Раммохан подчёркивает, что наряду с «ростом

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 280, 287.

² Ibid. P. 274, 280.

³ Ibid. P. 287–288.

⁴ Ibid. P. 281.

богатства заминдаров в стране распространяется неодолимая бедность, не в последнюю очередь связанная с ростом цен на землю и ростом ренты с крестьянства». Состояние крестьян, заявляет Раммохан-эксперт, «не улучшилось ни в малейшей степени»:

«При обеих системах (заминдари и райятвари. — Т. С.) состояние земледельцев весьма плачевно; в одной они предоставлены на милость *алчности и амбиций заминдара*, в другой они подвергаются *вымогательству и интригам инспекторов и других правительственных чиновников* (курсив везде наш. — Т. С.) по сбору налогов. Я глубоко сочувствую и тем и другим»¹.

В известной степени представляя класс заминдаров, Раммохан Рай по характеру и образу мышления был гуманистом, и человеческое достоинство было для него важнее групповых или классовых интересов. «Величие любви к своему народу проявляется во всех его свидетельствах», — отмечает Ш. Шоркар². Поэтому Раммохан открыто пишет, что в Бенгалии ленд-лордам в оценке их налогов потворствует правительство, но ни одна из уступок не распространяется на бедных земледельцев. В условиях, в которых находятся крестьяне, невозможно даже предположить, чтобы у них появились средства для денежных накоплений, поскольку и в урожайные, и в неурожайные годы, когда зерно дешево или дорого, все вырученные средства идут заминдару, и ничего не остаётся труженику и его семье на жизнь³. Если крестьянин задолжал ренту, на его движимое и недвижимое имущество заминдар накладывает арест и подаёт в суд, заставляя выплатить долг. Недвижимость может быть отобрана, а сам крестьянин арестован. Практика заминдаров сдавать поместья в аренду посредникам, чтобы сразу получать всю сумму ренты с крестьян, также не облегчает жизнь райятов, поскольку посредники «намного менее милостивы, чем заминдары»⁴. Наконец, в юридическом плане крестьяне совершенно бесправны перед угнетением. Суды располагаются на больших расстояниях друг от друга, а землевладельцы обладают и средствами и влиянием на местах.

«Крестьяне... слишком бедны и слишком робки, чтобы предпринимать рискованные и дорогостоящие расследования для разоблачения злоупотреблений, и я с сожалением говорю, что законной защиты земледельцев, которая так желательна, нет совсем»⁵.

Комитет парламента интересовался больше состоянием заминдаров, нежели положением индийского крестьянства, однако Раммохану был

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 278.

² Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 99.

³ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 282.

⁴ Ibid. P. 277, 279.

⁵ Ibid. P. 279.

задан вопрос о возможностях улучшения положения райятов. Раммохан впервые в колониальной Индии представил целую программу улучшения положения крестьянства.

Постоянное землеустройство обеспечило правовую основу для защиты интересов райятов: «в осуществление обязанности правящей власти защищать все классы народа и особенно тех, кто находится в наиболее беспомощном состоянии» Совет при генерал-губернаторе имеет право применить статьи закона, «когда сочтёт необходимым для защиты и благосостояния зависимых талукдаров, райятов и других трудящихся на земле»¹. Во-первых, необходимо навести порядок в выплате крестьянской ренты заминдарам.

«Самое малое, что я могу предложить, и наименьшее, что может сделать правительство для улучшения состояния крестьянства — *абсолютно запретить дальнейшее увеличение ренты под каким бы то ни было предлогом*» (курсив наш. — Т. С.)².

В районах, где рента особенно высока, её следует снизить до суммы, которую крестьяне *будут способны* выплачивать землевладельцам. Поскольку заминдары не собираются по примеру правительства зафиксировать ренту, как это сделано в отношении них самих, то пусть правительство зафиксирует «максимальный уровень, ограничивающий сумму ренты, уплачиваемой каждым земледельцем в год, и положительно запретит её дальнейшее увеличение»³. Практика произвольного межевания земель по усмотрению заминдара для установления новых поборов и увеличения ренты, действующая последние 40 лет, должна быть пресечена. Правительство и чиновники ни в коем случае не должны позволять нарушения существующего и признанного земельного устройства произвольными межеваниями. Наконец, судебные исполнители на местах, уполномоченные продавать имущество крестьян, должны иметь право не начинать торги, если требование заминдара не превысило норму ренты, уплаченной в прошлом году, и освободить имущество от ареста⁴.

Во-вторых, Раммохан считает, что необходимо оградить крестьян от произвола местных чиновников и заминдаров. Судья, ведущий такие дела, должен наказывать заминдаров, требующих завышенную по сравнению с прошлым годом ренту, и отправлять в отставку чиновников, виновных в злоупотреблениях, будь то полицейский офицер или местный налоговый

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 290–291.

² Ibid. P. 278.

³ Ibid. P. 280–281.

⁴ Ibid. P. 278, 279.

инспектор, и заменять их более достойными. Следует пресекать случаи совмещения должностей чиновниками исполнительной и законодательной власти, например, когда сборщик налогов исполняет также обязанности судьи в магистрате. Это «ведёт к злоупотреблениям и не позволяет защищать права крестьян. Государственные сборщики налогов ни в коем случае не должны обладать судебной властью, а любое обвинение против них должно сразу передаваться в суд»¹. Судьям или магистратам каждого дистрикта необходимо предписать обязательные ежегодные поездки по своим районам для контроля за должным соблюдением всех законов и постановлений о защите крестьянства. Наконец, любого сборщика налогов следует обязать подготовить общий реестр всех земледельцев и их участков как постоянно зафиксированных по системе Постоянного землеустройства.

В-третьих, наиболее важным в программе Раммохана стало предложение о введении *«налога на роскошь»* (курсив наш — Т. С.) и такие статьи потребления, которые не являются необходимыми для жизни, и пропорционального сокращения ренты земледельцев, взимаемой заминдарами².

Раммохан представил парламенту анализ социально-экономического положения в Британской Индии 20–30-х гг. XIX вв., особенно в Бенгальском президентстве. Главной социальной проблемой, требующей неотложного решения, являлось бедственное положение индийского крестьянства. От новой системы налогообложения выиграли, в сущности, все, кроме крестьян, — и Правительство Компании, и местные чиновники, и заминдары, и торговцы, постепенно превращающиеся в «новых заминдаров». «Прозаминдарская» по сути политика британцев обернулась полным бесправием крестьянства. При непроизводительных расходах заминдаров и растущем разорении крестьянства всех областей Британской Индии её экономика зайдёт в тупик, и вряд ли это будет выгодно Британии — таков подразумеваемый Раммоханом вывод. Доход правительства со временем перестанет увеличиваться из-за злоупотреблений и дурного управления³. Государственный контроль над произволом чиновников и заминдаров и фиксирование крестьянских платежей должны предотвратить этот процесс. Налог на роскошь, который Раммохан предлагает ввести, позволит стимулировать изменение отношения заминдаров к своему хозяйству. Если британские власти действительно стремятся превратить заминдаров в земельных собственников, подобных британским лендлордам, необходимо создавать условия для их

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 283.

² Ibid. P. 291.

³ Ibid. P. 281.

превращения в субъектов экономических отношений, заинтересованных в получении прибыли и её производительном размещении. Причём создание таких условий ставится Раммоханом в прямую зависимость от улучшения положения крестьянства — освобождения земледельцев от непомерных платежей и произвола заминдаров и чиновников.

Защищая интересы беднейших слоёв, Раммохан объективно отстаивает и право личности на жизнь, свободу, имущество и на достойное существование, поэтому социальное и юридическое бесправие индийских крестьян вызывает у него тревогу с точки зрения общественного благосостояния. Причём государство реально может сыграть свою роль в снижении масштабов бедности, в увеличении контроля над управленческим аппаратом для борьбы со злоупотреблениями, в повышении социальной и правовой безопасности населения в Индии.

Разумеется, в колониальных условиях осуществлять проекты Раммохана Рая по известным причинам было невозможно. Однако им было положено начало традиции критики колониальной власти и защиты интересов населения, в частности и социальных низов.

III

Сентябрь 1831 г. принёс Раммохану особое событие — аудиенцию у британского монарха. Король Уильям IV принял его 7 сентября и пригласил на банкет по случаю открытия нового лондонского моста. Впервые индеец, представитель колонии, был представлен ко двору. Это, вероятно, сыграло свою роль в том, что титул «раджа», дарованный Акбаром II, был всё-таки признан правительством Ост-Индской компании.

Высшие круги лондонского света принимали Раммохана как равного и почитали за честь беседовать с ним. Дж. Боуринг, биограф Джереми Бен-тама, писал:

«Я вспоминаю некоторых писателей, которые позволили себе представить, что они почувствовали бы, если бы кто-нибудь из людей, прославившихся в веках, чьи имена сохранились в череде эпох, появились бы среди нас. Они пытаются вообразить, каковы были бы их чувства, если бы Платон или Сократ, Милтон или Ньютон неожиданно оказали бы им честь своим присутствием. ... Именно такими чувствами, которые испытали бы они, я был исполнен, когда протянул руку, ...чтобы приветствовать раджу Раммохана Рая»¹.

Многочисленные приёмы и визиты не мешали Раммохану работать над другими важными документами для парламента. 19 сентября 1831 г.

¹ Цит. по: *Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 123.*

датированы «Ответы на вопросы о состоянии судебной системы Индии», в которых Раммохан также предложил преобразования.

Юридическая система колониальной Индии оформилась в 1793 г. во время реформ лорда Корнуоллиса. На территориях, подвластных Ост-Индской компании, он установил формальное верховенство права: каждый индеец мог подать иск в гражданский суд по любому спорному вопросу, в том числе — против служащих Компании. Судебная система складывалась из судов по гражданским делам (дивани адалат) и судов по уголовным делам (низамат адалат). В каждом дистрикте существовали окружные гражданские суды во главе с судьёй-европейцем, служащим Компании. В его ведении были гражданские дела и дела по вопросам налогообложения. Решения суда можно было обжаловать в апелляционных судах. Если стоимость оспариваемого имущества доходила до 5 тысяч рупий, дело обжаловали в Верховном Гражданском суде (Садар Дивани Адалат); если превышала 5 тысяч рупий — то обжалование происходило в лондонском Королевском совете. В каждом округе был уголовный суд, подчинявшийся находившемуся в Калькутте Верховному суду (Садар Низамат Адалат), в котором решения принимал Совет при генерал-губернаторе. В Совет входили мусульманские законоведы.

С этой системой Раммохан был знаком на личном опыте и считал, что она довольно хорошо учитывает условия страны, характер нового британского правления, и в ней действуют квалифицированные судьи. Однако в судебной системе присутствует и целый ряд серьёзных недостатков как юридического, так и социального порядка, которые влекут за собой целую вереницу последствий. В конечном итоге это не вызывает у местного населения доверия к существующей судебной системе.

Прежде всего Раммохан указывает на недостаточное количество судей (прежде всего мировых) и на отсутствие у населения, особенно сельского, широкого доступа к судебным структурам, которые расположены на больших расстояниях. «Бедные классы вообще не могут идти искать разоблачения всех несправедливостей, в частности, когда их угнетают более богатые соседи, обладающие большим влиянием в своей местности»¹. Если же крестьяне, угнетаемые местными полицейскими властями, решаются искать управы на произвол, то в поисках правосудия им приходится преодолевать большие расстояния и трудности. К тому же из-за недостатка чиновников и судей в судах накапливается множество дел, и их решение затягивается на несколько лет. Это увеличивает расходы и

злоупотребления, а крестьян-истцов просто повергает в отчаяние. Унаследованное от мусульманского периода ведение дел на персидском языке очень затрудняет судопроизводство, поскольку этот язык «иностранный для всех сторон» — и для истцов, и для ответчиков, и для самих судей¹. Если же заменить его английским, местное население всё равно окажется в ущемлённом положении. И такое преобразование будет возможно только со временем, по мере распространения среди местного населения знания английского языка.

Многие судьи, по свидетельству Раммохана, не имеют достаточной квалификации. Европейские судьи, несмотря на свои способности и стремление осуществлять правосудие, незнакомы с местным правом, а из-за незнания персидского языка вынуждены опираться на собственные предположения или, поневоле, на трактовку дела местными судебными чиновниками, знающими язык. Но последние получают настолько маленькое жалованье, что не заинтересованы в ответственном отношении к делу.

К тому же существующее законодательство не является стройной системой: оно запутано, инструкции для судей либо кратки, либо многословны, а законы мусульманского или индусского права рассеяны в огромном числе книг (нередко сомнительного свойства!). Из-за этого правосудие полностью полагается на интерпретацию местных законов местными же юристами.

Эти три группы недостатков не исчерпывают препятствий на пути правосудия, поскольку порождают множество следствий социального порядка. Кроме отсутствия общего языка, существует «различие нравов» между европейцами и индийцами, затрудняющее общение и вынесение справедливых судебных решений. Это в первую очередь проявляется в судебных учреждениях: местные адвокаты, предоставляющие европейским судьям существенную помощь (они читают дела, допрашивают свидетелей, пишут протоколы и резюме для принятия решений), не имеют равного с ними статуса². Помимо этого судьи не всегда с должным уважением относятся к местным истцам, что Раммохан объясняет принадлежностью судей к правителям страны и их отношением к местному населению как к людям низшего ранга³. Именно это чувство превосходства правителей над завоеванным населением затрудняет взаимодействие судей и тяжущихся.

Отправлению правосудия, по убеждению Раммохана, вредит недостаток гласности в судах, означающий отсутствие контроля общества над судебной системой. В прессе нет ни отчётов о заседаниях, ни критических

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 242.

² Ibid. P. 245.

³ Ibid. P. 243.

заметок, несмотря на важность полной гласности судебных процедур. Из-за этого общественность не может «наблюдать за тем, присутствуют ли судьи в судах раз в день или раз в неделю, ведут дела шесть или один час в день, или за их манерой обращения со сторонами, свидетелями, местными истцами, судебными чиновниками и прочими, посещающими суд, так же как и за принципами, на которых они строят заседания и регулируют свои решения...»¹ Отсутствие доступной населению информации о законодательстве является оборотной стороной отсутствия гласности судопроизводства. В результате в суде процветают лжесвидетельство, подделка документов и коррупция. Первые два порока вызваны незнанием персидского языка европейскими судьями: свидетельские показания снимают нечистые на руку туземные чиновники, и это до крайности запутывает вынесение решений. Местные чиновники и адвокаты несут ответственность только перед судьями, но не перед обществом. Коррупция распространена главным образом в среде индийских судебных чиновников, хотя отсутствие всякого контроля на местах не гарантирует полной честности европейских судей. Однако, по свидетельству Раммохана, со взяточничеством европейцев теперь борются. Парламентский комитет также интересовал вопрос, почему туземцы убеждены в необходимости давать деньги судьям и чиновникам. Раммохан указал непосредственные причины такого убеждения: индийцы *вынуждены* давать деньги, чтобы хоть как-то ускорить рассмотрение гражданских исков или чтобы *избежать враждебности судей*, вольных арестовывать и налагать наказания, пользуясь законными основаниями². Местные же чиновники берут взятки из-за низкого жалованья — от 10 до 100 рупий в месяц, не позволяющего им ни содержать семью, ни поддерживать свой статус судейского чиновника, обладающего известным объёмом властных полномочий. В итоге они пользуются служебным положением в корыстных целях.

Для восстановления доверия населения к судебной власти и устранения недостатков Раммохан предложил целую систему мер. Образцом ему послужила британская судебная система как одна из европейских правовых систем. Ведущими принципами, позволяющими усовершенствовать отправление правосудия, по Раммохану, должны стать гласность суда, доступность населению всех законодательных актов, доступность отстаивания своих интересов с суде для всех подданных и контроль за деятельностью чиновников. Повышение гласности и открытости судопроизводства достигается, во-первых, информированием населения о деятельности

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 241.

² Ibid. P. 244.

судебной системы с помощью прессы, во-вторых, возможностью прочесть и скопировать законы и постановления в общественных местах. Каждый должен получить право присутствовать по своему делу в любом суде и быть свидетелем хода процесса. Чтобы каждый крестьянин мог обжаловать несправедливые действия властей, помощники судей должны быть в каждом округе. Они будут полезны и для пресечения подделки документов¹.

Недостаток надлежащей дисциплины и контроля над чиновниками судебного ведомства ведёт к нерегулярности в работе судей, злоупотреблениям и волоките. Здесь, по мнению Раммохана, требуются жёсткие меры — введение регулярной упорядоченной системы делопроизводства и судебных заседаний, упорядочение инструкций, в которых изложены должностные обязанности чиновников, составление расписания заседаний и т. д. Чиновники, пренебрегающие своими обязанностями и допускающие волокиту, должны подвергаться взысканиям².

Раммохан предлагает дополнить усиление и ужесточение контроля за деятельностью чиновников созданием механизмов пресечения подделки документов (составление документов в открытом суде в присутствии помощника судьи) и ответственности за коррупцию (предание суду за злоупотребления и увеличение числа судей, решающих гражданские и уголовные дела, с одного до 3–5 человек)³.

Кроме того, Раммохан критикует вред, происходящий от совмещения в округах одним чиновником обязанностей окружного судьи и комиссара по сбору налогов в казну и обязанностей главы магистрата. Реформатор всегда отстаивал разделение властей — ещё со времён борьбы за свободу печати. Совмещение судебной и исполнительной власти, когда чиновник разрывается между решением «вопросов жизни и смерти», охраной правопорядка и коммерческими делами, касающимися налогообложения, для Раммохана «с точки зрения морали невозможно... для осуществления ожиданий правительства и общественности»⁴. Отсюда проистекают все промедления в решении либо налоговых, либо судебных вопросов. Наконец, эффект даст и положительная мера — повышение жалованья местных экспертов-консультантов до достойного уровня (300–400 рупий в месяц), чтобы они были ответственны за свою деятельность и перед правительством, и перед обществом⁵.

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 248.

² Ibid. P. 257, 258.

³ Ibid. P. 247, 262.

⁴ Ibid. P. 253, 254.

⁵ Ibid. P. 246.

Судебное ведомство Индии, по мнению Раммохана, можно усовершенствовать объединением усилий европейских и индийских юристов, более широким введением суда присяжных и разработкой нового правового кодекса.

Местные юристы выполняют в системе индийского правосудия большой объём работ, существенно помогают европейским судьям, не знающим персидского языка, выносить решения, сами выносят решения по гражданским делам, связанным с землёй и недвижимостью, и т. д. Большинство индийских правоведов достаточно компетентны для исполнения своих должностных обязанностей. Раммохан особо отметил, что у общности большим доверием пользуются юристы-мусульмане, нежели юристы-индусы¹. Индийский эксперт предложил «сочетать знания и опыт туземцев с достоинствами и стойкостью европейцев», поскольку последние не знают в совершенстве языка, образа жизни, привычек и деятельности местного населения². На практике сотрудничество европейцев с туземцами присутствует в несовершенном виде в системе Корнуоллиса — в виде назначения муфтиев (экспертов-консультантов окружных судов, имеющих право голоса при решении дел). Раммохан предложил судьям-европейцам превратить эту практику в регулярную систему в гражданских судах и назначать судей по квалификации, характеру и качествам пожизненно, учитывая опыт их работы. К тому же в существующей судебной системе европейцы, несмотря на высокую квалификацию, честность и желание осуществлять правосудие должным образом, всё равно зависят от поддержки и сотрудничества индийских правоведов и экспертов.

И для европейцев, и для индийцев важна высокая юридическая квалификация, поэтому Раммохан выдвигает идею о необходимости юридического образования для тех и других. Любой европеец-кандидат на должность в суде должен представлять сертификаты от профессоров английского права о наличии юридического образования; получать соответствующее образование должны и индийцы всех вероисповеданий³.

Сотрудничество европейцев и индийцев будет возможно, по мнению Раммохана, в ещё более широких масштабах, если ввести в Индии суд присяжных по образцу сельского органа самоуправления — *панчаята*. Он уже используется в качестве «арбитров, назначаемых судом с согласия сторон в деле». Но в прошлом *панчаяты* исполняли важные судебные функции, и передача дел правительством в эти органы самоуправления

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 245.

² Ibid. P. 246.

³ Ibid. P. 265, 262.

была обычной практикой¹. *Панчаят* следовало бы превратить в регулярный суд присяжных, что позволит устранить многочисленные злоупотребления в судебной системе и восстановить к ней доверие населения. Такой суд присяжных должен состоять из трёх-пяти уважаемых граждан, хорошо осведомлённых в юридических вопросах (например, бывших адвокатов или юридических агентов), избираться по жребию для каждого дистрикта. Во избежание пристрастности судей у тяжущихся сторон должно быть право отклонить любого присяжного, который имеет очевидный интерес в деле или частные связи с одной из сторон².

Суды присяжных предусматривают, в представлении Раммохана, судопроизводство на местных языках, гласность, открытость и совместное (в отличие от британской судебной системы) принятие решений. Мыслитель активно отстаивает перед британскими парламентариями способность своих соотечественников принимать решения и исполнять функции присяжных. Преимущество судов присяжных для Индии он обосновывает возможностью снизить число судебных ошибок (и, следовательно, апелляций), оградить суд от злоупотреблений судей и экспертов, ускорить судопроизводство³.

Помимо этого Раммохан предложил кодифицировать гражданское и уголовное право для упорядочения системы судопроизводства на основе принципов, знакомых всем общинам и народам. Кодекс, по его мысли, должен строиться на простых принципах, ясных и чётких формулировках, исключающих необходимость ссылаться на любые другие религиозно-правовые кодексы. Чтобы выработать приемлемый кодекс, нужно создать комиссию из компетентных в юриспруденции и авторитетных лиц, знакомых с индусским и мусульманским правом. Помимо прочего разработка кодекса будет способствовать распространению образования в Индии⁴.

Отвечая на вопросы о возможных усовершенствованиях в судебной системе колониальной Индии, Раммохан призывает не просто к систематизации, повышению качества и увеличению участия индийцев в судебных структурах, но к **участию в управлении страной**. Когда он отвечал на вопросы о налоговой системе, он предлагал участие в исполнительной власти. Теперь же в ответе на последний вопрос Раммохан сделал неожиданное для англичан заключение. Работая во властных структурах, «туземцы могут стать верными этой системе правления, и это сплотит их под

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 250.

² Ibid. P. 252.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 263, 265–266.

влиянием образованных и уважаемых классов», и они больше не будут изолированы от власти, которая будет «способствовать общему благу по воле народа»¹.

Это вполне соответствовало ожиданиям спрашивающих, как и предложение отменить нововведения, если они не оправдают ожиданий колониального правительства. Но дальнейший текст можно считать предвидением последующей истории британского владения Индией:

«Напротив, если предлагаемый план сочетания местных и европейских чиновников (во властных структурах. — Т. С.) даст эффект улучшения состояния местных жителей, и стимулирования их честолюбия в том, чтобы заслужить доверие правительства, но затем они (британские власти. — Т. С.) смогут принимать практически полезные решения о целесообразности продвижения уважаемых и способных туземцев на достаточно высокие должности и посты в государстве — либо в сотрудничестве, либо *отдельно от их британских собратьев-подданных*» (курсив наш. — Т. С.)².

Предложенная Раммоханом программа реформы судебной системы имела целью превращение формального равенства права для индийцев отстаивать свои интересы в реальную защиту прав с помощью судебной ветви власти. Открытость и доступность суда населению в конечном счёте была объективно направлена на улучшение положения основной массы индийского населения — если не немедленно, то в перспективе.

Британские парламентарии предложили Раммохану ответить и на 13 вопросов о состоянии местного населения Индии, и 28 сентября 1831 г. он представил свое видение проблем жизни народа.

Характеризуя физический склад индийцев, Раммохан отметил, что основная масса населения — индусы — недостаточно крепки физически, что обусловлено не столько жарким климатом, расслабляющим силы и снижающим активность (особенно на Юге и Востоке Индии), сколько простой и непритязательной пищей, как правило, вегетарианской из-за религиозных запретов. 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»³.

Моральное состояние народа Раммохан объяснил с точки зрения экономического расслоения и места проживания. Население сельское, главным

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 268.

² Ibid.

³ Ibid P. 295.

образом крестьяне, отличаются высокой моралью, простой и воздержанной жизнью, «как и народ любой другой страны». «Чем дальше я продвигался к северу и Западу, — вспоминает Раммохан свои путешествия по Индии в юности, — тем с большей честностью, непритязательностью и независимостью характера я встречался»¹. Он сравнивает простых индийцев с древними иудеями, ожидающими награды или кары за свои дела не только в ином мире, но и при жизни. Знаменательно, что в первую очередь Раммохан говорит о простом народе, зарабатывающем на жизнь своим трудом, живущем впроголодь, в бедных лачугах и получающих за свой труд менее четырёх рупий в месяц (менее 2 шиллингов в пересчёте на английские деньги). Их положение отягощено высокой рождаемостью, обусловленной ранними браками и, по словам Раммохана, «постоянным проживанием мужчин со своими семьями». В этом случае эпидемии и смертность от болезней являются едва ли не единственным средствами ограничения роста населения и парадоксальным образом улучшают положение бедных тружеников².

«Второй класс» в представлении Раммохана — жители столиц, городов и пригородов, которые много общаются с иностранцами. Эта группа воспринимает новые привычки и взгляды на жизнь.

«...Их религиозные убеждения были поколеблены, но вместо них не были усвоены никакие другие принципы. Соответственно огромная часть этих людей далека от совершенства по сравнению с вышеназванным классом, и они очень часто совершают бесчестные поступки лжесвидетельства и подлога»³.

Третий класс, указанный Раммоханом (в другом месте он называет его *вайшьями*), зарабатывает на жизнь службой в судах, работой на заминдаров и т. д., не имея средств заниматься торговлей или бизнесом. Их моральное состояние мыслитель расценил как наиболее плачевное, особенно при полном отсутствии перспектив улучшить своё положение, занимаясь честным трудом и продвигаясь по службе благодаря своим способностям. Но Раммохан знает и множество достойных представителей и второго и третьего классов, которые действительно заняты достойным трудом и являются носителями высоких моральных качеств, пользуются уважением людей и за свой труд, заслуги и характер. Это не зависит от вероисповедания: хотя мусульмане более активны в приложении своих способностей, индусы также трудолюбивы и усердны⁴.

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 296.

² Ibid. P. 298.

³ Ibid. P. 296–297.

⁴ Ibid. P. 297, 298.

Для Раммохана носителем и хранителем морали, примером простой нравственной жизни является простой народ Индии, а размывание этических и религиозных принципов у более высоких слоёв населения ведёт их к моральной деградации. И этот вывод делает человек, которого многие исследователи относили и относят к «вестернистам» — сторонникам распространения в Индии западной культуры и образа жизни. Однако больше правы учёные, которые видят парадоксальность воззрений Раммохана, связанную со стремлением синтезировать индийскую традицию и новизну европейских достижений. Этот «гордый выходец из бенгальской знати и едва ли не первый индийский защитник интересов крестьянских низов, искренний друг европейцев и предтеча борьбы за независимость Индии», как его характеризует Е. Б. Рашковский¹, в своих симпатиях к простому народу и в своей критике *бездумного* подражания европейцам стал предтечей духовных и культурных исканий бенгальской интеллигенции — от Перичанда Миттро и Бонкимчондро Чоттопадххая до Рабиндраната Тагора и Шоротчондро Чоттопадххая. Эти наследники Раммохана так же, как он, критиковали слепое копирование западного образа жизни верхними слоями общества и видели в представителях народа лучших носителей нравственных качеств, свойственных индийцу.

Другая тема, интересовавшая британских парламентариев, — степень распространения образования среди местного населения. Ответы Раммохана косвенно доказывают, что образование недоступно народу Индии: распространено только мусульманское образование на фарси и арабском (его поощряли прежние правители Индии), возрождается пришедшая в упадок при мусульманах санскритская учёность при поддержке индийских князей и родовитых богатых семейств. Британское правительство поддерживает и развивает европейское образование (Хинду колледж). Но все эти виды образования доступны только более или менее состоятельным слоям общества.

Наконец, на вопрос британцев об отношении населения к существующей форме правления Раммохан сформулировал своё кредо: необходимость участия индийцев в управлении страной. Поскольку сложился слой населения, представители которого успешно занимаются коммерцией или владеют имениями по закону Постоянного землеустройства и который «не только примирился... но и реально рассматривают его как благо для страны», то «единственным курсом политики, который может обеспечить их поддержку любой формы правления, должно быть предоставление им

¹ Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция... С. 66.

возможности постепенного продвижения, в соответствии с их способностями и качествами, *на ответственные и уважаемые государственные должности* (курсив наш. — Т. С.)»¹.

Другие же представители этого слоя населения, в том числе древние и уважаемые семейства, утратившие свои позиции и статус, решительно недовольны новой властью, которая разрешает им занимать только низшие, по их мнению, должности.

Что касается народа, то Раммохан даёт наиболее верную и точную характеристику его отношения к власти, по большому счёту — отношения индийской общины к государству во все времена:

«Крестьянство и поселяне внутренних районов страны совершенно не знают и абсолютно безразличны как к прежнему, так и к настоящему правлению, и связывают защиту, которой они могут пользоваться, и угнетение, от которого они могут страдать, только с управлением чиновников, непосредственно стоящих над ними»².

Небольшой вопросник, заполненный Раммоханом, даёт исчерпывающую, хотя и краткую характеристику жизни индийского населения в её социальном, экономическом, политическом и культурном измерениях. Раммохан посоветовал отбросить всевозможные предубеждения, существующие у европейцев в отношении индийцев и их «морального состояния», осознать, что они ничем не хуже других народов, и помочь им улучшить социальную и культурную жизнь — прежде всего *собственными силами*³, — позволив им участвовать в управлении своей страной. Таким образом, Раммохан видел двойственную роль британского владычества в Индии: она не только поработила народ экономически и политически, но и принесла людям древней страны возможность обогащать свою культуру, воспринимая культуру европейскую, развивать свои способности и таланты, участвуя в экономической жизни, изучать европейские науки, с их помощью расширяя свои познания об Индии, совершенствовать систему правосудия, ориентируясь на европейские идеи гражданских, политических и социальных прав человека и, наконец, учиться управлять своей страной.

IV

Осенью 1831 г. Раммохан замыслил поездку во Францию. В этой стране о нём знали задолго до его визита в Европу. Уже в 1818 г. издатель калькутской газеты «Таймс» Д'Акоста передал аббату Грегуару (епископу Блуа)

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 300.

² Ibid.

³ Ibid. P. 296.

некоторые опубликованные памфлеты Раммохана. Благодаря Грегуару, широко распространившему труды индийского философа и написавшему очерк о его жизни и трудах, Раммохан стал хорошо известен в кругах французского духовенства. Время от времени во французской прессе появлялись сообщения о его деятельности, фрагменты его трудов, статьи о нём. Специально назначенная французским Азиатским обществом комиссия рассмотрела труды Раммохана и единодушно рекомендовала его к избранию почётным членом Общества, что и было сделано 5 июля 1824 года¹. Так что Раммохан был широко известен в научных кругах Франции.

Обратившись во французское посольство в Англии, Раммохан обнаружил, что для поездки требуется пройти целый ряд формальностей — получить разрешение на въезд, паспорт и т. д. В письме секретарю Палаты комиссаров Раммохан оправдывает эти «ограничения для иностранцев», которые не характерны даже для Азии (исключая Китай), тем, что Франция с трёх сторон окружена совершенно деспотическими правительствами и нациями, которые удерживаются в подчинении просто силой оружия или религиозными иллюзиями². По его словам, он едет во Францию как путешественник, чьё «сердце — с французским народом, стремящимся поддержать дело принципов свободы»³.

Чтобы получить разрешение на визит во Францию, Раммохан обращается к тогдашнему французскому послу в Лондоне князю Шарлю Морису Талейрану. После июльской революции 1830 г., когда на французский престол вступил Луи-Филипп Орлеанский, Талейран был назначен послом в Лондон, где фактически вёл всю внешнюю политику в обход министра иностранных дел графа Моле. По иронии судьбы именно к этому человеку, который, по меткому выражению Е. В. Тарле, всегда продавал всех, кто его покупал, Раммохан обратился с предложениями о снятии излишних, по его мнению, мер, ужесточающих условия въезда иностранцев (в первую очередь, конечно, англичан) во Францию. Сам он настолько стремился ступить на землю просвещённой страны, обладающей конституцией, что соглашался со всеми условиями. Но, как обычно, Раммохан думает и о гражданах Франции, и о подданных Англии. Он искренне убеждён, что «войны и враждебные чувства между двумя странами возникли «из-за непонимания

¹ *Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy (Supplementary Notes to Chapter VIII by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli). P. 391.*

² *Rammohun Roy's Correspondence on the Eve of His Visit to France Including Letter to the French Minister for foreign Affairs // Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 499.*

³ *Ibid.*

ими реальных интересов друг друга»¹, и предлагает регулировать все спорные вопросы внешней политики с помощью права. Достаточно установить правила, не позволяющие преступникам или несостоятельным должникам пересекать границу, чтобы скрыться от правосудия или долгов. В политических вопросах Раммохан предлагает обеим странам учредить конгресс, состоящий из равного числа членов парламента каждой страны, который будет периодически собираться для решения спорных политических или коммерческих вопросов. Этот конгресс позволит «урегулировать их мирно и справедливо к общему удовлетворению, и глубокий мир и дружеские чувства смогут сохраняться между ними из поколения в поколение»². Гуманист Раммохан не приемлет не только ущемление прав и свобод человека, но и конфликты и войны между государствами:

«...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...»³

Увы, и сам Талейран, и отношения между Англией и Францией, и положение дел в Европе и всём мире были далеки от нарисованного Раммоханом идеала. Но в своём «политическом идеализме», на наш взгляд, он был не одинок. С одной стороны Раммохан — наследник индийской цивилизации, которая провозглашала истину: «Только такая победа может считаться настоящей, при которой все в равной мере являются победителями и никто не терпит поражения». И эта истина стала самой востребованной в отношениях между народами много позднее, когда человечество оказалось перед угрозой ядерного уничтожения и на первый план в международной политике стали выдвигаться право и мораль. С другой стороны, войны и конфликты считали противными человеческой природе Гуго Гроций, европейские просветители, Иммануил Кант и другие мыслители, которых принято считать «политическими идеалистами». Из этого заключаем, что Раммохан снова объединил в своих размышлениях Восток и Запад, провозглашая всеобщий мир как общечеловеческую ценность.

В ожидании разрешения на въезд во Францию, индийский гость продолжает посещать лондонские театры, светские приёмы и балы, встречается с самыми разными людьми. Р. Монтгомери Мартин вспоминал, что в беседе с людьми любого ранга и разных наций и профессий Раммохан

¹ Ibid. P. 502.

² Ibid. P. 503.

³ Ibid. P. 502.

с невероятной лёгкостью переходил с одного стиля разговора на другой, с превосходным вкусом приспособлявая свои замечания для всех и каждого, вызывая изумление и уважение собеседников¹. Британских джентльменов покоряли его достоинство, величественная манера держаться, великодушные, соединённое с независимостью характера. Сердца британских леди Раммохан завоевал учтивостью и искренним восхищением их интеллектуальным уровнем. Тем не менее, не обходилось без неприятных инцидентов. Соседка семейства Хэйров Анна Летиция Ле Бретон вспоминала:

«Я часто встречала его в Лондоне... на больших приёмах и даже на балах, где он вёл беседы на разные темы, казалось, совершенно не подходящие к месту, — о Троице и других священных предметах, которые занимали его мысли. ...На приёме у нашего друга капитана Молеверера, который ещё в Индии знал раджу и был очень расположен к нему, мы... случайно услышали, как один из гостей, индийский чиновник более высокого ранга рассерженно сказал: “Что здесь делает этот чёрный тип?” Эти слова повергли в шок всех, кто любил и почитал его»².

Этот случай показателен во многих отношениях. Он иллюстрирует типичное чувство превосходства завоевателя над завоёванным, превосходства, для которого не важно, что за человек перед ним, а важно лишь, что он «чёрный» и ему не место в «благородном» английском обществе. Но даже имени этого высокопоставленного чиновника, как и многих ему подобных функционеров колониального управленческого аппарата, никто не знает — История не сохранила их. А имя Раммохана Рая уже при жизни было известно всему миру.

Другой англичанин — и имя его известно — преподобный Д. Доусон — назвал своего маленького сына Раммоханом Раем в честь своего друга, который присутствовал на крещении. Миссис Доусон вспоминала, что Раммохан часто навещал своего тёзку.

На одном из приёмов у д-ра Арнота Раммохан познакомился с «отцом британского социализма» Робертом Оуэном (1771–1858). Во время их долгих бесед Оуэн делал всё, что от него зависело, для обращения Раммохана в свою социалистическую веру, но в конце концов потерял терпение, так как на любой аргумент реформатор всегда находил возражение — подобно тому как в юности, беседуя с отцом, возражал ему привычным kintu (но). Беседы с Робертом Оуэном произвели на индийского реформатора глубокое впечатление, так как оба видели в невежестве и отсутствии про-

¹ Цит. по: Rammohun Roy's Correspondence on the Eve of His Visit to France including Letter to the French Minister for foreign Affairs // Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 502.

² Ibid. P. 326.

свещения корни социального зла и были сторонниками равенства прав людей в обществе, оба отводили важную роль в жизни человека и общества разуму и здравому смыслу. Принимая многие идеи социалистического проекта Оуэна, Раммохан не принимал его атеизма. Он писал 19 апреля 1832 г. сыну Оуэна Роберту Дэйлу, что «противостоянием Религии ваш великодушнейший отец... препятствует своему успеху», хотя по духу он настоящий последователь христианства — религии, проповедующей любовь, милосердие и способной таким образом содействовать счастью людей, облегчить их взаимодействие и обуздать страсти.

«Нет необходимости — ни в Англии, ни в Америке — противостоять религии, содействуя социальному, семейному и политическому благоустройству их Жителей, в частности, системе религии, которая проповедует доктрину о всеобщей любви и милосердии. Разве такие филантропы, как Локк и Ньютон отвергали религию? Нет! Напротив, они пытались освободить её от искажений, которым со временем подверглась религия»¹.

Европейское Просвещение довело критику религии до момента, когда на место Бога был поставлен Разум, представление об Абсолюте отвергнуто, и человек оказался в мире обезбоженной природы и — что вполне закономерно — обезбоженного общества. Наследник Просвещения Оуэн также отбросил религию «за ненужностью». Его индийский оппонент, испытывавший глубокое восхищение просветительскими идеями свободы, равенства и братства людей, воспринявший идею рационализма и призывавший своих соотечественников руководствоваться здравым смыслом и совершенствовать общество посредством образования и социальных реформ, стал доказывать Оуэну — и в его лице европейцам, что отказ от религии, тем более от христианства, проповедующего любовь, милосердие, сострадание и совершенствование общества, — в лучшем случае просто воспрепятствует прогрессу, а в худшем... И нет противоречия в идеях Раммохана, обращённых к Индии и к Западу. Для Индии в тот исторический момент важны были социальные преобразования, и для них восприятие идей просвещения, разума и здравого смысла были необходимы. Для Европы, какой её увидел Раммохан, с её духом социальных и политических преобразований, со стремлением к социальной справедливости, было важно не утратить духовные составляющие человеческой жизни. Иными словами, и Востоку и Западу необходим синтез духовных измерений человеческой и общественной жизни с материально-техническими преобразованиями. Для Раммохана развитие личности, равно как

¹ Roy R. A Letter to Robert Dale Owen // Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 494.

и развитие общества, не может быть односторонним — это иллюстрирует написанная мыслителем для британского парламента справка «Индия, её границы и история».

«Я чувствую вдохновение при мысли, что в Европе усердно поощряется литература, широко распространяются знания, в почти совершенном состоянии находится механика, ежедневно прогрессирует политика, и в целом *соблюдаются с образцовой точностью моральные обязанности, ...и распространяется религия*, даже среди скептицизма и фальшивой философии» (курсив везде наш. — Т. С.)¹.

Духовное и материальное должны составлять единое целое в жизни общества, а не противопоставляться друг другу; духовная традиция и наука, рационализм, прогресс — не антагонисты, а элементы требуемого Индии синтеза.

Особое внимание Раммохана в начале 1832 г. привлекало широкое народное движение за парламентскую реформу, проходившее под лозунгами введения всеобщего избирательного права. Британские рабочие активно выступали не только за предоставление им избирательных прав, но и за улучшение своего положения — сокращение рабочего дня (он длился 16–18 часов) и справедливую заработную плату. Раммохана интересовал рабочий вопрос, и рост организованных действий рабочих был для него ещё одним проявлением движения общества к социальной справедливости.

Первый билль о парламентской реформе, внесённый лордом Расселом 1 марта 1831 г., был в апреле отвергнут Парламентским комитетом. Второй билль был внесён уже в новоизбранную Палату общин 22 сентября, но 8 октября отвергнут Палатой лордов. Страна оказалась на грани гражданской войны, рабочие бастовали, протестуя против решения Верхней палаты. Третий билль о реформе пошёл три чтения в Палате общин к концу марта 1832 г., и страна настороженно ожидала решения Палаты Лордов. Общее настроение разделял Раммохан, отложивший поездку в Бристоль, чтобы узнать результат голосования. Он писал мисс Киддел 31 марта 1832 г., что от успеха реформы «зависит благосостояние не только Англии, но и всего мира». В другом письме (к миссис Вудфорд, от 27 апреля 1832 г.) он даёт развернутую оценку движению за реформу парламента:

«Борьба идёт не просто между реформаторами и противниками реформ, но между свободой и тиранией по всему миру, между справедливостью и несправедливостью, между добродетелью и грехом. Однако, размышляя над событиями прошедшей истории, мы ясно видим, что либеральные принципы в политике и ре-

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 236.

лигии медленно, постепенно и неуклонно обретают почву, несмотря на противодействие деспотов и изуверов»¹.

Наконец в июне билль был утверждён верхней палатой. Хотя лозунги движения за парламентскую реформу в законе не были осуществлены и права голоса не получили ни рабочие, ни мелкие буржуа, а земельная аристократия сохранила сильные позиции, промышленная буржуазия получила доступ в парламент, число депутатских мест от промышленных центров были увеличены, как и представительство Ирландии и Шотландии. Понимая, что свобода обретает почву постепенно, Раммохан приветствовал реформу как «полный успех, несмотря на насильственное противостояние и отсутствие политических принципов у аристократов»².

В письме У. Рэтбоуну (31 июля 1832 г.) Раммохан высказал надежду на то, что «могущественный народ Англии теперь сможет вести себя подобным образом, храня народный дух и либеральные принципы, и в то же время искореняя взяточничество, злоупотребления и эгоистические интересы из общественной практики»³. Раммохан мог пока только мечтать о подобных движениях народа Индии в защиту своих прав — движениях сознательных, организованных, с чёткими требованиями к власти.

В это же самое время Раммохан продолжает отстаивать в британском парламенте интересы индийцев, протестующих против расовой и религиозной дискриминации в суде. Прошения калькуттских и бомбейских жителей об отмене религиозной дискриминации в суде уже поступили в парламент. Председатель Палаты контроля м-р Чарлз Грант был сторонником удовлетворения требований просителей и отмены ограничений, касающихся Верховных судов присяжных (право заседать в них было только у христиан). Совет директоров Компании был против предлагаемого Грантом парламентского слушания об отмене дискриминации в суде, считая эти действия преждевременными. 8 декабря 1831 г. Грант получил возражения Совета директоров и передал их Раммохану, который вскоре представил свои «Замечания по поводу возражений, выдвинутых Советом директоров против принятия Билля о присяжных, предложенного мистром Грантом».

Директора настаивали, что, во-первых, от туземцев нельзя ожидать того, что они добровольно пожертвуют своим временем и средствами, чтобы приобрести необходимые средства для исполнения обязанностей официальных лиц; во-вторых, что они будут брать на себя обязанности

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 925.

² Ibid.

³ Ibid.

судьи, не получающего оплаты за свой труд, когда обнаружат, что с этого момента они будут подлежать судебному преследованию со стороны Верховного суда за любые ошибки или пренебрежение своими обязанностями. На это Раммохан возразил, что, согласно Биллю, занятие судебных должностей не может быть принудительным для местного населения, и, разумеется, избираться будут люди, обладающие хорошим знанием британского права и парламентских актов. Раммохан язвительно замечает, что списки прежних и настоящих европейских и мировых судей показывают: «многие из них не обладали прежде и теперь не обладают соответствующим знанием английских правовых кодексов и актов парламента», и это нельзя признать верной практикой, когда от людей, претендующих на занятие должности мирового судьи, не требуют знания законов, но вручают им жизни и судьбы миллионов соотечественников¹.

Совет директоров отказывал «туземцам» в твёрдости характера и прочих качествах, необходимых для исполнения обязанностей судьи. Раммохан в ответ указал на противоречие: Совет директоров утверждает, что «туземцы облечены значительной степенью власти в исполнении обычных функций отправления правосудия, сбора налогов и отправления полицейских и судебных обязанностей». Как же они тогда исполняют свои обязанности, не обладая «столь многими качествами», особенно «твёрдостью характера»?²

По мнению Совета директоров, билль не может быть представлен в парламент, так как он предоставит туземцам «прямую юрисдикцию над европейцами», что «окажет губительное воздействие, поскольку снизит уважение к европейскому характеру». Эта аргументация также неприемлема для Раммохана: юрисдикция над европейцами существует давно, и даже простой полицейский-туземец облечён властью задерживать и арестовывать всех европейцев, не различая их высокого или низкого положения, если они нарушают закон; о каком же «снижении уважения к европейскому характеру» или ослаблении британской власти в Индии идёт речь?³

Особые возражения Совета директоров касались судов присяжных, где христиан будут судить туземцы, не являющиеся христианами, — «эта идея должны быть невыносима для каждого англичанина». На это Раммохан отвечает, что англичанин и христианин в Индии — не обязательно совпадающие понятия: британские поселенцы — лишь малая часть исповедующих эту религию. Христианство исповедуют португалыцы, сирий-

¹ Roy R. Selected Works. P. 38.

² Ibid.

³ Ibid.

ские христиане юга Индии, потомки европейцев и местного населения, которых день за днём становится всё больше, не говоря уже о новообращённых миссионерами христианах. А среди христиан есть католики и протестанты, поэтому встречные возражения могут выдвигать и мусульмане, и индусы, и сами христиане.

«Если индусы и мусульмане будут отстранены от исполнения обязанностей присяжных в судах над христианами, принимая во внимание отсутствие общности чувств между ними, то такие же возражения применимы к христианам, выступающим присяжными в судах над индусами и мусульманами. Принцип в обоих случаях один и тот же, и правосудие не знает в этом случае никакого уважения к личности»¹.

Совет директоров пытается доказать, что между различными сектами и религиями, живущими бок о бок, существует религиозная нетерпимость, которая в суде будет перерасти во враждебность к иноверцам. Но такие допущения «совершенно беспочвенны, так как ни в одной стране мира... дух религиозной терпимости не распространён в такой степени, как в Индии, и хорошо известно, что местные муфтии (...) исполняют свои обязанности уже сорок лет настолько хорошо, что правительство, внося бесчисленные изменения, никогда не изменяло этот раздел судебной системы»². Если у суда были бы религиозные предубеждения, система давно претерпела бы изменения.

Согласно Раммохану, каждое правительство обязано закрепить и хранить общность чувств, интересов и установленного порядка среди различных классов его подданных, считая всех *членами одной большой семьи*, не выказывая оскорбительных предпочтений какой-либо секте или племени, но предоставляя совершенное и равное поощрение достойным и мудрым, к какой бы общине они ни принадлежали³. Если же культивировать «общность чувств, она скоро сменится религиозной нетерпимостью, духом господства или превосходства, что повлечёт за собою ненависть и стремление к мести и, наконец, разрушение установленного порядка. Дух религиозной нетерпимости, который поощряет — вольно или невольно — Совет директоров, не содействует спокойствию миллионов британских подданных в Индии. К тому же ни один здравомыслящий государственный деятель не сочтёт подобное разделение благоприятным для содействия обращению местного населения Индии в христианство, так как дискриминация лишает гражданских прав подданных, исповедующих разные религии.

¹ Roy R. Selected Works. P. 39.

² Ibid. P. 39–40.

³ Ibid. P. 40.

Любая дискриминация, любое принуждение или ущемление прав для Раммохана были неприемлемы — ни в правовой, ни в религиозной, ни в политической, ни в культурной сферах. Он первым среди мыслителей Индии Нового времени разглядел опасность, таящуюся в некоторых особенностях британской колониальной политики, в целом сводящихся к стремлению разделять население подвластных территорий по разным критериям и таким образом противопоставлять их друг другу, используя возникающие противоречия в интересах метрополии. При этом Раммохан знал, что аналогичный курс поощрения религиозных различий проводится и в Ирландии. Его острый ум уловил противоречие между провозглашаемой британцами приверженностью демократическим правам и свободам в политике и реальными действиями — то противоречие между словом и делом, которые он принципиально не мог и не желал принять в силу цельности своего мышления и характера. Исследователи справедливо считают Раммохана предтечей концепции секулярного государства и национальной интеграции, основанной на мирном, толерантном сосуществовании множества религиозных общин, обладающих равными правами во всех сферах политической, социальной и культурной жизни.

Господствующей в политической и правовой жизни, согласно Раммохану, должна быть идея уважения к личности — независимо от её положения в обществе или религиозной принадлежности. Идея же превосходства личности группы, класса над другими людьми, группами и классами была для мыслителя неприемлемой и опасной.

Изучив возражения Раммохана, Чарлз Грант ответил Совету директоров, что «местное население страны достаточно цивилизованно для того, чтобы за ним можно было признать право избираться на важнейшие должности для управления делами страны»¹. Грант поддержал все замечания Раммохана и заявил, что «реальный источник нашей силы, второй после нашей военной силы и искусства, — это единство власти и справедливости, которым отличается наше Правление; и безопасность наших владений не будет разрушена усилением каждой меры, которая будет отменять бесполезные разграничения и объединять все классы в справедливом управлении»².

Перед принятием билля Гранта в парламенте органы прессы, контролируемые Советом директоров, наперебой пытались дискредитировать проект и его автора в глазах британской общественности, однако 12 июня 1832 г. билль был принят в третьем чтении Палатой общин. Положение о

¹ Цит. по: *Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man*. P. 200.

² *Ibid.* P. 202.

том, что присяжные Верховных судов Индии во всех случаях, когда слушаются дела исповедующих христианство, должны быть христианами, было отменено этим законом.

Индийская пресса встретила закон Гранта с удовлетворением, за исключением англо-индийских газет, которые обвинили Раммохана в том, что он «ввёл в заблуждение» «неопытного законодателя» мистера Гранта, поэтому закон был принят¹. В «Индия Газетт» было опубликовано письмо Раммохана с поздравлениями индийцам. В письме реформатор высоко оценил усилия Гранта и других здравомыслящих государственных деятелей, достойно противостоявших оппозиции Совета директоров.

Колониальные власти по-разному отнеслись к закону Гранта. Судья Калькуттского Верховного суда Э. Райэн и Главный судья Бомбейского Верховного суда У. Кэмптон приветствовали новый акт, судья Мадрасского Верховного суда сэр Ралф Палмер открыто высказывал недовольство законом.

Вдохновлённый успехом закона Гранта, Раммохан продолжает работать в качестве эксперта парламентского Избранного комитета. Он пишет новый обстоятельный обзор преимуществ и отрицательных последствий поселения в Индии европейцев, датированный 14 июля 1832 г. Обзор появился в приложении к Отчёту Избранного комитета Палаты общин о делах Ост-Индской компании.

В прежней хартии компании существовал ряд ограничений по аренде и покупке земель в Индии европейцами, поэтому Комитет решил рассмотреть возможность снятия ограничений, чтобы открыть путь для более широкого проникновения в Индию европейского капитала. Раммохан увидел девять преимущественных для Индии следствий взаимодействия с европейцами. 1) Европейцы будут содействовать улучшению сельского хозяйства и коммерции, поскольку неизбежно принесут индийцам свои знания и технические усовершенствования в этих сферах экономики. 2) Взаимодействие и общение местного населения с европейцами постепенно избавит его от суеверий и предрассудков, осложняющих жизнь людей и затрудняющих приложение «полезных усилий». 3) Европейцы добьются необходимых усовершенствований в законодательной и судебной системе, обратившись к местным властям и метрополии. 4) Местное население будет защищено от угнетения землевладельцами и от любых злоупотреблений уже самим фактом присутствия европейских поселенцев в Индии. 5) Благодаря тому что европейцы будут по всей стране основывать школы

¹ Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. P. 205.

и прочие учебные заведения для поощрения изучения английского языка, индийцы шире познакомятся с европейскими искусствами и науками и таким образом будут совершенствоваться в своём развитии. 6) Общественность и правительство в Англии будут намного лучше информированы о положении дел в Индии благодаря увеличению контактов и коммуникаций между европейскими поселенцами и их друзьями и знакомыми в Европе. Это позволит совершенствовать принимаемые законы, касающиеся Индии. 7) В случае военного вторжения в Индию её правительство будет опираться не только на поддержку местного населения, но и большой европейской общины, поскольку и она будет заинтересована в стабильности и безопасности страны и общества. 8) Союз между Великобританией и Индией со временем упрочится через предоставление Индии управления в либеральной форме посредством парламентского руководства и прочих законодательных структур. 9) Европейские поселенцы в Индии и их потомки, исповедующие христианство и говорящие на английском, обладающие глубокими научными и политическим знаниями, помогут вывести на уровень европейских христианских стран всю Индийскую империю, даже если «события приведут в конце концов к разделению этих двух стран» (то есть Индии от Англии. Курсив наш. — Т. С.)¹. В конечном счёте Индия с помощью Европы рано или поздно «добьётся успеха на пути просвещения и распространения цивилизации среди окружающих наций в Азии»².

Преподобный Ф. Стед, продолживший жизнеописание Раммохана Рая после смерти С. Д. Коллет, восторженно охарактеризовал заметку мыслителя как документ редкостной личной и национальной важности³, в котором он «показывает... с достаточной ясностью, какую он желал бы видеть Индию»⁴. В трактовке Ф. Стёда это «пятеричная перспектива Индии англоязычной, христианской, социально англоязычной (по образу жизни и духу. — Т. С.), возможно, политически независимой Индии как просветителя Азии»⁵. Есть в этом рассуждении некий кипплинговский дух «бремени белых» — представление о том, что главная миссия Британии в колониях на службе подвластным ей народам заключена в распространении христианства и искоренении язычества, болезней, голода, распространении цивилизации... Британия действительно очень много принесла своим коло-

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 315, 316.

² Ibid. P. 316.

³ Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. P. 336.

⁴ Ibid. P. 338.

⁵ Ibid. P. 339, 341.

ниям — осознанно и неосознанно. Однако у Раммохана всё далеко не так прямолинейно, как это предложил понимать Ф. Стед. Английский язык Раммохан считает *средством* распространения европейского образования и усвоения научного знания, но не целью — англоязычной Индией. Христианская Индия также представлена у мыслителя *европейскими поселенцами и их потомками* — и ни слова о массовом обращении местного населения в христианство. Утверждение Ф. Стедда выглядит большим преувеличением — особенно в контексте недавней защиты Раммоханом индуизма от нападок миссионеров. Что касается образа жизни европейцев, то Раммохан в этом весьма близок к трактовке Стедда: усвоить всё, что способствует совершенствованию общества и его развитию. Политически независимую Индию в будущем Раммохан предвидел всегда, и это бесспорно. Просвещение Азии как задача Индии тоже может трактоваться более осторожно — напрямую об этом Раммохан *не говорит*.

Но самое интересное — в другом. Раммохан, как обычно, выступает как гуманист-практик, который исподволь стремится *подсказать* англичанам, *как им следует вести себя в Индии, научить их, что следует делать*. При этом он опирается на собственный анализ реального состояния дел в своей стране — со всеми злоупотреблениями, угнетением и высокомерием колониальных властей по отношению к местному населению. Однако, видя все положительные следствия британского Раджа в Индии, он в меру сил пытался *усилить и расширить* их действие. Перечисление преимуществ, которые воспоследуют по мере более широкого расселения европейцев в Индии, у Раммохана сопровождается ненавязчивым представлением *гуманистических качеств*, требующихся от *европейцев*, которые собираются избрать Индию на жительство: сочувствие и поддержка коренного населения, содействие его интересам, защита от угнетения со стороны власти, благожелательность и восприятие индийцев как *своих соотечественников*¹.

Ясное видение Раммоханом состояния социального упадка, в котором оказалась Индия в XVII–XVIII вв., убеждение в том, что для дальнейшего развития ей просто необходимо воспринять и усвоить достижения европейских наук, технологии и культуры, *не отвергая* собственного наследия и одновременно *устраняя* всё отжившее, закоснелое, мешающее нормальному развитию общества, позволило ему сформировать представление о социальном идеале, на который Индии стоит ориентироваться. Идеал Раммохана — не замещение индийского образа жизни, культуры

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 315.

и наследия западными образцами, а *гармония лучших сторон* индийской и западной цивилизаций и культур, синтез ценностей традиции и современности. Поэтому историческая миссия Англии в Индии — содействовать этому синтезу, причём в гораздо больших масштабах, чем это происходит в настоящий исторический момент. Как только эта миссия будет выполнена, Индия неизбежно станет независимой от Англии, но благодаря усилиям последней будет равна всем другим европейским странам по уровню развития цивилизации и условиям жизни людей. Однажды в беседе с В. Жакемоном (25 июля 1829 г.) Раммохан сказал: «Индии потребуются намного больше лет английского господства, чтобы она не смогла утратить многое из приобретённого, прежде чем она потребует вернуть свою политическую независимость»¹. Сэнфорд Арнот также свидетельствует, что Раммохан всегда говорил о «необходимости продолжения британского правления по крайней мере в течение сорока — пятидесяти лет, чтобы оно принесло добрые плоды самому народу»². Уильям Адам вспоминал:

«Он видел, ...эгоистические, жестокие и почти безумные ошибки англичан в управлении Индией, но в то же время видел, что их система правления и политики восполняется качествами, которых не было в местных правительствах»³.

Мыслитель хорошо понимал, насколько трудным будет путь синтеза, усвоения нового и пересмотра старого. Причём затрудняет этот путь не только ортодоксальность индийского общества, но и сама система правления Англии в Индии. Неудивительно, что преподобный Ф. Сед намеренно или случайно не сообщил читателям, что Раммохан рассказал и об *отрицательных* следствиях расселения европейцев в Индии. Их всего пять, но они весьма существенны. Во-первых, европейцы принадлежат к другой расе и относятся к классу правителей, поэтому велика вероятность присвоения ими власти над аборигенным населением, прав и привилегий и того, что, «отличаясь также по религии, они будут склонны оскорблять чувства туземцев и подвергать их унижениям из-за отличий в вере, цвете кожи и привычек»⁴. Во-вторых, европейцам более доступно общение с лицами, обладающими властью, поэтому не исключено резкое увеличение привилегированного слоя, что поставит местное население в ущемлённое положение. В-третьих, если европейцы будут расселяться во внутренних районах страны, в которых туземцы почти не имеют возмож-

¹ Цит. по: Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy (Supplementary Notes to Chapter VIII by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli) P. 386.

² Ibid. P. 387.

³ Ibid.

⁴ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 317.

ности общаться с европейцами (исключая представителей колониальных властей), это может привести к столкновению интересов переселенцев с местным населением и конфликтам (в том числе конфликтам из-за предубеждений), в том числе насильственным, и «никакое правительство не сможет стать действенным посредником между ними и восстановить общественный мир и спокойствие в стране»¹, тем более что Индию населяют люди различных национальных характеров. В-четвёртых, климат многих областей Индии губителен для европейского физического типа. Наконец, в-пятых, если европейцы сумеют ужиться с индийцами и последние будут развиваться «в отношении богатства, образованности и общественного духа» по примеру европейских поселенцев, то *вероятная опасность* для британского правительства в том, что смешанная община «восстанет против власти Великобритании и установит свою независимость», подобно тому, как это произошло в США².

В любом случае — и при перечислении достоинств, и при перечислении недостатков — у Раммохана в перспективе просматривается независимость Индии. Но он дипломатично сглаживает эти пассажи рекомендациями, как избежать этих дурных последствий. Чтобы европейцы не оскорбляли местных жителей, необходимо позволять селиться в Индии только представителям высокообразованных классов Европы («сейчас такие личности очень редко встречаются в Индии», — замечает Раммохан³), поскольку необразованные люди больше склонны к религиозным и национальным предрассудкам. Для этого же необходимо закрепление равных законов, обеспечивающих всем классам равные гражданские права, установление суда присяжных и совершенствование судебной системы. Не менее важно постепенное освобождение местного населения «от уз невежества и предрассудков» и просвещение, дабы «обеспечить их преданность и поддержку правительства»⁴. Чтобы не вызвать объединённого восстания смешанной общины европейцев и индийцев против британской власти, от последней требуется просвещённое, либеральное управление колоний.

Осенью 1832 г. Раммохан наконец получил разрешение на въезд во Францию и прибыл в Париж, где встретил радушный приём в научных кругах. 14 октября раджу удостоил аудиенции французский король Луи-Филипп. Визит Раммохана во Францию был недолгим, но насыщенным встречами с учёными — Гарсэном де Тасси, Виктором Жакемонсом и

¹ Roy R. The English Works. Vol. II. P. 318.

² Ibid. P. 318–319.

³ Ibid. P. 317.

⁴ Ibid. P. 318.

другими. Раммохан намеревался посетить и другие страны европейского континента. Владея арабским, персидским, греческим и ивритом, он собирался освоить французский и латынь. Позже, уже возвратившись к началу 1833 г. в Англию, Раммохан писал Вудфорду:

«Я слишком долго задержался во Франции, чтобы ехать далее, в Италию, в прошлом году; кроме того, без знания французского я обнаружил, что совершенно неспособен беспрепятственно общаться с иностранцами. Таким образом, я решил, что не воспользуюсь возможностью, чтобы к своему удовольствию совершить путешествие в Италию и в Австрию. Я сейчас изучаю французский с одним французским джентльменом, который последовал со мною в Лондон и сейчас живёт рядом со мною»¹.

Непосредственное знакомство со страной свободы, флаг которой Раммохан приветствовал на пути в Англию в порту Кейптауна, было счастливым событием в его жизни. Однако силы его были подорваны, и он решает вернуться в Англию.

V

Раммохан снова поселился в Лондоне, в доме Хэйров на Бедфордсквер, 48. В письме к мисс Киддел он вскользь упоминает, что его силы восстанавливаются². Видимо, он понимал, что многие его стремления уже не осуществляются — например, его визиты в другие европейские страны и задуманное в 1831 г. посещение Соединённых Штатов Америки. В Америку его приглашали унитаристы, и в их числе м-р Каннинг, которого называли «американским Раммоханом Раем», а также американцы, встречавшиеся с реформатором в Лондоне. Д-р Кирклэнд, экс-президент Гарвардского университета, писал, что «раджа является в Америке объектом живейшего интереса, и его ожидают там с огромным нетерпением»³. Сам Раммохан, беседуя с Люси Эйкин в сентябре 1831 г., сказал ей, что собирается ехать в Америку и даже, возможно, окончит там свои дни⁴. Но дело его ещё не было завершено.

Здоровье Раммохана к 1833 г. серьёзно пошатнулось: сказывалась напряжённая умственная работа и насыщенная событиями и встречами жизнь в Европе. Свою роль в этом сыграл непривычный для индийца британский климат, лондонские туманы и пронизывающий холод столицы

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 926.

² Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy P. 343.

³ Цит по: Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 123.

⁴ Kopf D. Rammohun Roy and the Bengal Renaissance. P. 25.

островного государства. В мае 1833 г. он переносит грипп. М-р Сатерлэнд вспоминал:

«В последние годы жизни... его мужественная фигура стала приобретать отпечаток слабости, вероятно, не столько от возраста, сколько от напряжённых размышлений и тяжёлого учёного труда. Но его прекрасные тёмные глаза, хотя и несколько утратившие свой огонь, до конца светились любезностью и мудростью»¹.

Раммохан не забывал о другой, не менее важной цели своего пребывания в Лондоне — поддержке закона о запрете сати, принятого Бентинком. Прощение Раммохана, поддерживающее закон, одобряли либеральные круги Англии, в том числе представители Палаты лордов. Как только он прибыл в Лондон, он представил в Палату лордов возражения против петиции Дхармо Сабхи за отмену закона.

Парламент рассматривал петицию Дхармо Сабхи, отправленную в 1830 г. Интересно, что ортодоксы перетянули на свою сторону некоторых англичан, либо стремившихся прославиться поддержкой и защитой «религиозных интересов» индусов, либо стяжать вполне материальные выгоды. Некий м-р Бэйзи был избран Дхармо Сабхой для содействия восстановлению сати и поднятию прав и престижа брахманов, «охраняющих» традицию. Заработали новоиспечённые фонды, собирались пожертвования. Гордый оказанным ему доверием Бэйзи, получив баснословную по тем временам сумму — 50 тысяч рупий — отплыл из Индии в Лондон. (Кстати, Раммохан не принял никаких денежных средств даже от друзей, чтобы доставить прошение о поддержке Закона о запрете сати в Королевский совет.) В путешествие м-ра Бэйзи словно вмешалось само Провидение: корабль, на котором он плыл, потерпел крушение. Это был дурной знак, хотя сам Бэйзи спасся².

В июне 1832 г. Раммохан узнал, что в Тайном Совете в июле состоится слушание по петиции против отмены сати, и в письме маркизу Лэнсдауну (20 июня 1832) выразил своё негодование его поведением на заседании, где «высокообразованный английский джентльмен, исповедующий христианство, умоляет снова восстановить самоубийство, а во многих случаях — настоящее убийство»³.

В начале июля 1833 г. слушание дела о сати прошло в Тайном совете, и судьи единодушно посоветовали королю отклонить прошение Дхармо Сабхи, что и было сделано 11 июля 1833 г. Раммохан присутствовал на оглашении этого решения и был тронут до глубины души. Его цель была

¹ Цит. по: *Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy. P. 324.*

² *Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. P. 64.*

³ *Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy. P. 346.*

не просто достигнута, но её *ценность* была подтверждена общественным мнением и высшими властями Великобритании.

Британская метрополия не могла поступить иначе. Здесь действовал целый ряд факторов, не позволивший удовлетворить мольбы Дхармо Сабхи. Важнейшим личностным, субъективным фактором было пребывание в Лондоне главного борца против сати — Раммохана, уважение, которое он снискал в высшем свете и общественном мнении Англии. Его рассматривали, если говорить современным языком, как «посла доброй воли», несокрушимого гуманиста и сторонника западных идей свободы и достоинства человека. К тому же власти христианской державы никак не могли допустить законодательного восстановления варварского «языческого» обычая. Они не в последнюю очередь руководствовались известным чувством превосходства над верой местного населения, над их предрассудками и изуверством. Сюда добавлялись и прагматические политические соображения: отменить принятый представителями Британии закон значило бы уронить престиж британской власти в Индии, власти, которая открыто проповедовала идею о своём превосходстве над всеми прежде и ныне существующими в Индии системами правления. Наконец, и принятие закона о запрете сати *по просьбе меньшинства* во главе с Раммоханом Роем, и отклонение прошения Дхармо Сабхи имело скрытую — осознанную или не осознаваемую — цель: показать КТО в Индии хозяин.

Новость быстро произвела сенсацию в индийских газетах. Реакция противоборствующих лагерей реформаторов и ортодоксов была, разумеется, диаметрально противоположной. М-р Бэйзи ещё продолжал раздавать фальшивые обещания, что он ещё добьётся победы, подав прошение самому английскому королю, но ему уже никто не верил. «Шомачар Чондрика» стенола и всячески демонстрировала свою обиду на британцев.

Реформаторские силы праздновали успех миссии Раммохана. Христианская «Шомачар Дорпон» поздравила британских либералов с победой. «Шомбад Коумуди» выпустила серию статей, посвящённых социальным проблемам, которые вызвали большой резонанс в образованных кругах. Ряды Брахмо Самаджа стали пополняться не в последнюю очередь благодаря этому решению метрополии.

Не обошлось и без курьёзов, хотя и происходили они уже после смерти Раммохана. Некоторое время спустя Дароканатх Тагор получил письмо от своего «английского друга» Джона Сторма, который обращался от имени некоего Мак-Дуггала, в своё время помогавшего Дхармо Сабхе представить петицию в Тайный совет. Оказалось, что его издержки Дхар-

мо Сабха так и не оплатила, несмотря на многократные просьбы своего «благодетеля». Вспомнив о сказочной щедрости Дароканатха, Сторм не придумал ничего лучше, как просить его возместить Мак-Дуггалу требуемую сумму «под кредит вашего имени и вашей страны». Дароканатх Тагор, известный своей щедрой поддержкой всех реформаторских действий Раммохана, пришёл в ярость:

«Я не слышался, вы просите меня о “кредите моего имени и моей страны”? Неужели вы полагаете, что я, или реформатор, или любой другой сын человечности, вложит хотя бы малейшую йоту для оплаты издержек за предоставление апелляции против отмены дьявольской системы сати?»¹

К концу подходили и дискуссии и прения по возобновлению Хартии Ост-Индской Компании. В августе 1832 г. парламенту был представлен отчёт Избранного комитета, в марте-апреле 1833 г. его рекомендации одобрил Совет директоров. В июне билль был представлен в Палату общин. Раммохан с нетерпением ожидал решения вопроса, откладывая давно намечавшийся визит в Бристоль. 24 июля 1833 г. он пишет мисс Киддел:

«Сегодня третье чтение индийского билля в палате общин после долгих дебатов в Комитете, задерживавшего его продвижение под различными предложениями. После того как билль пройдет в нижней палате, я не буду терять времени на то, чтобы удостовериться, как он будет принят в верхней палате, и немедленно покину Лондон, не дожидаясь окончательного решения»².

Наконец, Билль об Ост-Индской компании был принят и 20 августа 1833 г. после подписания королём Уильямом IV стал законом. Хартия Компании была возобновлена, и в ней отразилось окончательное превращение Компании из торгово-экономической организации в политическую. Одним из важных пунктов Хартии был следующий: «Ни один местный житель Индии или подданный Его Величества не может быть лишён права занимать любое место, должность или заниматься чем-либо из-за своей религии, места рождения, происхождения или цвета кожи». Разумеется, индийцам позволялось занимать эти должности под руководством и наблюдением европейских служащих и правительства, однако важен сам факт закрепление принципа отсутствия дискриминации законодательно. Не последнюю роль в этом сыграли активные действия Раммохана и его документы, написанные для парламента.

Правящая партия вигов сохранила за Компанией право управления Индией, одновременно подчинив её контролю Лондона. В Бенгальский

¹ Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 41.

² Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 932.

Совет был назначен чиновник, в обязанности которого входила разработка законодательства для всей Индии.

Парламент решил и вопрос о положении делейского императора Акбара II, которому было назначено годовое содержание в 30 тысяч фунтов стерлингов. И эта миссия Раммохана была выполнена.

Однако Раммохан, проявлявший живейший интерес к политике европейских стран, не был спокоен. В письме Вудфорду от 22 августа 1833 г. он говорит о своей неудовлетворённости законодательной деятельностью реформированного парламента, поскольку сам народ Англии разочарован в нём. В этом же письме он говорит о своей радости по поводу победы либеральной партии в Португалии, но, по словам Раммохана, «следует ожидать другой борьбы» (он имеет в виду борьбу между сторонниками абсолютизма во главе с Доном Мигелем и конституционалистами во главе с Марией да Глори)¹.

Многочисленные примеры восхищения Раммохана революциями и демократическими движениями Запада, несмотря на декларируемую им веру в прогрессивную миссию британского господства в Индии, позволяют говорить о его республиканских симпатиях в политике. Он продолжал с острым интересом наблюдать за быстрым ростом рабочего движения в Англии.

VI

Итак, все цели, которые ставил перед собою Раммохан, отправляясь в Англию, казалось, были достигнуты. Напряжённое ожидание решения вопросов, связанных с возобновлением Хартии Ост-Индской компании и законом о запрете сати, деятельность по созданию у британских властных кругов объективной картины состояния дел в колонии, общение с самыми разными людьми на протяжении двух лет подорвали здоровье и силы Раммохана. Банкротство ряда банков, осуществлявших операции в Англии и Индии, оставило его почти без финансовых средств. Его сын Радхапрошад, оставшийся в Индии, также переживал не лучшие времена и не смог поддержать отца. Теперь Раммохану нередко приходилось брать деньги в долг у своих английских друзей, хотя он получал гонорары за издание своих религиозных трудов.

Ко всему прочему добавились неприятности с Сэндфордом Арнотом, исполнявшим обязанности его секретаря. Он потребовал от Раммохана

¹ Roy R. The English Works. Vol. IV. P. 926.

немедленно выплатить ему большую сумму, которую тот задолжал. Арнот не постыдился угрожать Раммохану, что в случае неуплаты после смерти реформатора он заявит, что всё, опубликованное им в Англии, принадлежит ему, Арноту¹.

Случай с Арнотом был лишь одним из проявлений своеобразного бойкота, который устроили Раммохану некоторые англичане, прежде пользовавшиеся его благожелательным отношением и поддержкой (Ф. Стед называет их точным словом — «паразиты» при Раммохане). Раммохан довольно поздно осознал свою ошибку, и тем дороже были ему поддержка и внимание его друзей — семей унитаристов Хэйров и Карпентеров, которые до конца были ему верны.

В начале сентября 1833 г. Раммохан наконец отправился в Бристоль и прибыл в предместье Стэплтон-Гроув, где жили его давние знакомые мисс Киддел и мисс Касл, которым он поручил заботиться об образовании своего приёмного сына до поры, пока Раммохан занят делами. Вместе в Раммоханом приехали его слуги и преданная мисс Хэйр. После неприятной истории с Арнотом Раммохан наконец почувствовал успокоение. Его окружали друзья, он вновь встретился с любимым приёмным сыном Раджарамом. Дважды он вместе с друзьями посетил воскресную службу местной стэплтонской церкви.

У друзей и знакомых Раммохана снова стало складываться впечатление, что Раммохан близок к принятию христианства. Врач м-р Эстлин 9 сентября записал в своём дневнике, что Раммохан сказал о своём отрицании божественной природы Христа, но одновременно о том, что он уверен в его божественной миссии². Воспоминания преподобного Уильяма Джея из Бата, Джона Фостера и других представляют Раммохана в конце жизненного пути приготовившимся к принятию христианства, осуществить которое ему помешала безвременная смерть³. Снова, как и прежде в Индии, безграничное уважение Раммохана к личности Христа, его учению и христианским идеалам было истолковано как готовность принять христианство (в унитаристской форме) и в перспективе расценивалось как мощный импульс к обращению в веру Христа «язычников-индусов» по всей Индии. Но Раммохан, как и прежде, испытывал одинаковое уважение к любой религии и видел в ней прежде всего возможность личной веры в Единого Бога и импульс к моральному, нравственному и социальному совершенствованию. Несмотря на то что в Англии Раммохан постоянно вёл беседы о разных

¹ Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy. P. 355, 356.

² Ibid. P. 358.

³ См.: Ibid. P. 358–360.

аспектах христианства и его течениях, он не забывал рассказывать собеседникам об индуизме и исламе, о философии веданты, которую в конечном счёте считал наиболее приемлемой для своих религиозных взглядов.

Д. К. Бисвас и Р. Ч. Гангули — комментаторы труда С. Д. Коллет и Ф. Стеда — говорят, что веданта наиболее соответствовала, по мнению Раммохана, представлению о самой развитой религии мира, если под религией понимать «блаженство самопознания»¹. Кишоричанд Миттро в своей статье о Раммохане в «Калькуттском обозрении» отметил, что однажды Раммохан высказал желание в старости удалиться в уединённую пещеру и провести последние дни, изучая веданту и «Маснави» персидского поэта-суфия Руми². Его слуга Рамротно Мукерджи слышал, как умирающий Раджа повторял священный слог «Ом»³.

Во вторник 19 сентября Раммохан почувствовал серьёзное недомогание, обернувшееся злокачественной лихорадкой. Д-р Эстлин писал о сильных головных болях, вызванных переутомлением, и нарушении сна. Когда потребовалась сиделка, племянница Дэвида Хэйра с готовностью вызвалась ухаживать за другом своего дяди. Д-р Эстлин вспоминал, что мисс Хэйр неумоимо бодрствовала у постели больного Раммохана и с любовью ухаживала за ним. Его слуги боялись ритуального осквернения и предпочитали устраниваться от ухода за умирающим. Больной часто повторял священные молитвы и находился в полном сознании, стойко переносил физические страдания, но силы его таяли с каждым часом.

После 23 сентября состояние Раммохана стало быстро ухудшаться, иногда нарушалась речь, он терял сознание. Но он ещё находил в себе силы благодарить своих друзей-англичан за уход и заботу. В среду 26 сентября началась агония. Д-р Эстлин вспоминает:

«Радже становилось хуже с каждой минутой, его дыхание — всё более хриплым и затруднённым, пульс почти не прощупывался. Незадолго до смерти он постоянно шевелил правой и левой рукой. Была прекрасная лунная ночь; за окном, как было видно мистеру Хэйру, мисс Киддел и мне, был тихий сельский полуночный пейзаж, а в доме умирал замечательный человек. Мисс Хэйр, утратившая надежду и измученная, не могла больше призывать на помощь всё своё мужество, видя угрожающую радже смерть, — она долгое время облегчала его страдания и кормила его; юный Раджа (Раджарам) постоянно держал его за руку. ...Через полчаса мисс Хэйр пришла в мою комнату и сказала, что всё кончено. Он испустил последний вздох в 2.25»⁴.

¹ Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy (Supplementary Notes to Chapter VIII by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli). P. 399–400.

² Цит. по: Ibid. P. 400.

³ Ibid. P. 399.

⁴ Цит. по: Ibid. P. 362.

Так завершилась земная жизнь одного из самых выдающихся людей Индии Нового времени, которого благодарные потомки называли «отцом современной Индии». Он умер вдали от родины, для которой сделал так много, на земле хозяев своей страны, которых он стремился убедить в необходимости содействовать её развитию, так же как раньше убеждал соотечественников начать по-новому мыслить и действовать.

Медицинское освидетельствование покойного произвёл м-р Эстлин с помощью других врачей. Причиной смерти они назвали «лихорадку, ставшую следствием большого истощения жизненных сил, которая сопровождалась воспалением мозга»¹. Факт воспаления мозга был констатирован уже после смерти, а истощение жизненных сил со всей очевидностью свидетельствует: Раммохан Рай работал на износ. Напряжённая умственная работа как таковая не истощила бы его сил — доказано, что это, напротив, один из факторов, продлевающих жизнь. Постоянная борьба с косностью традиционного общества и враждебность ортодоксов, доходившая до желания физически уничтожить Раммохана, создавали мощную психологическую нагрузку, которая медленно подтачивала здоровье Раджи. Сильный характер и необыкновенная целеустремлённость позволяли ему справляться с трудностями и вести людей за собой, внешне не выказывая ни усталости, ни перенапряжения, которые непрерывно увеличивались. И когда его цели были полностью или частично достигнуты и признаны во властных инстанциях Лондона, наступило сильнейшее ослабление физических сил. Свою роль в этом сыграли мелкие дразги, в которые пытался вовлечь Раммохана С. Арнот, разочарование в некоторых «друзьях», финансовые неурядицы.

Д-р Эстлин также констатировал, что на теле Раммохана на левом плече был обнаружен священный брахманский шнур. Трудно сказать, была ли это дань традиции индуизма или привычка. Ношения священного шнура Раммохан не афишировал. Учитывая его жизнь в Европе, можно предположить, что он стремился поддержать свой статус индуса из соображений сохранения связей с индуизмом и бенгальским обществом. Разумеется, он знал, с каким вниманием следит Индия за его пребыванием (и поведением!) в Англии, «за чёрными водами океана». По этой же причине Раммохан избегал присутствия на публичных обедах, питаясь только теми блюдами, которые ему готовил повар-брахман, чтобы не давать повода для обвинений в утрате касты. Правда, Ф. Стед пишет о том, что в последние месяцы жизни, находясь в стеснённых финансовых обстоятельствах, он обедал с «иноверцами» — унитаристами в семье Карпентеров и Хэйров, в доме мисс Киддел

¹ Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy. P. 363.

и мисс Касл. Это лишний раз подтверждает факт, что кастовых требований Раммохан придерживался скорее по инерции, чем по убеждению.

При жизни Раммохан, видимо, предчувствуя, что ему суждено умереть на чужбине, неоднократно говорил д-ру Карпентеру, что его следует похоронить на небольшом участке земли и воздвигнуть на могиле небольшое надгробие. М-р Эстлин настоял, чтобы тело Раммохана положили в гроб и затем — в свинцовый саркофаг. «Против своей воли» при этом присутствовал слуга Раммохана Рамротон¹.

Место для погребения предложила мисс Касл — неподалёку от лужайки перед её домом, под прекрасными вязами. 18 октября 1833 г. было совершено погребение Раммохана Рая — без каких-либо ритуалов, в полном молчании. На погребении присутствовали только его близкие друзья, его сын Раджарам и двое слуг. Однако эта могила не стала местом его последнего успокоения.

Десять лет спустя прах Раммохана был перенесён на кладбище Арно Вэйл близ Бристоля. Это сделал Дароканатх Тагор, который приехал в Англию в 1842 г. и воздвиг на могиле своего друга и учителя высокое надгробие в индийском стиле. В год столетия со дня рождения Раммохана Рая (1872) на камне была сделана надпись:

**ПОД ЭТИМ КАМНЕМ ПОКОИТСЯ ПРАХ
РАДЖИ РАММОХАНА РАЯ БАХАДУРА.**

ПОСТОЯННО И НЕКОЛЕБИМО ВЕРУЮЩИЙ В ЕДИНСТВО БОЖЕСТВА,
ОН С БЕЗГРАНИЧНОЙ ПРЕДАННОСТЬЮ ПОСВЯТИЛ СВОЮ ЖИЗНЬ
СЛУЖЕНИЮ ЕДИНУМУ БОЖЕСТВЕННОМУ ДУХУ.

К БОЛЬШИМ ТАЛАНТАМ, ДАННЫМ ПРИРОДОЙ, ОН ПРИСОЕДИНИЛ
СОВЕРШЕННОЕ ВЛАДЕНИЕ МНОГИМИ ЯЗЫКАМИ

И РАНО ПРОЯВИЛ СЕБЯ КАК ОДИН ИЗ

ВЕЛИЧАЙШИХ УЧЁНЫХ СВОЕГО ВРЕМЕНИ.

ЕГО НЕУТОМИМАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПО УЛУЧШЕНИЮ СОЦИАЛЬНОГО,
МОРАЛЬНОГО И ФИЗИЧЕСКОГО СОСТОЯНИЯ НАРОДА ИНДИИ,
ЕГО ИСКРЕННЕЕ СТРЕМЛЕНИЕ ИСКОРЕНИТЬ ИДОЛОПОКЛОНСТВО
И ОБЫЧАЙ САТИ, И ЕГО ПОСТОЯННАЯ СТРАСТНАЯ ЗАЩИТА ВСЕГО,
ЧТО КАСАЛОСЬ РАСПРОСТРАНЕНИЯ СЛАВЫ БОГА И БЛАГОПОЛУЧИЯ
ЧЕЛОВЕКА, ЖИВУТ В БЛАГОДАРНОЙ ПАМЯТИ

ЕГО СООТЕЧЕСТВЕННИКОВ.

ЭТО НАДГРОБИЕ ОТРАЗИЛО ПЕЧАЛЬ И ГОРДОСТЬ,
С КОТОРОЙ ЕГО ПАМЯТЬ ХРАНЯТ ЕГО ПОТОМКИ.

ОН РОДИЛСЯ В РАДХАНАГОРЕ, В БЕНГАЛИИ. В 1772 г.,
И СКОНЧАЛСЯ В БРИСТОЛЕ, 27 СЕНТЯБРЯ 1833 г.²

¹ Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy. P. 363.

² Müller F. M. Biographical Essays. L. 1884. P. 2.

«Другой монумент, из менее прочного материала, находится в Бристоле, — пишет Ф. Стед. — в вестибюле Музея висит портрет Раммохана в полный рост, написанный м-ром Х. П. Бриггсом»¹.

С момента смерти 27 сентября 1833 г. начинается отсчёт *бессмертия* Раджи Раммохана Рая. Сам он оценивал свою деятельность как «скромные усилия», но на самом деле с неё началась целая эпоха, позже названная Индийским Возрождением (Индийским Ренессансом). Сердцевиной Индийского Возрождения стала Бенгалия, и в литературе название «Бенгальский Ренессанс» встречается едва ли не чаще, чем «Индийский Ренессанс». Бенгалия с 1815 г. — с момента поселения Раммохана в Калькутте — непрерывно прокладывала путь для Возрождения по всей Индии. Недаром существует индийская поговорка: «О чём сегодня говорит Калькутта, то завтра обсуждает вся Индия». И нет преувеличения в словах Шушобхана Шоркара, который назвал Раммохана Рая «созидающим эпоху человеком». В самом деле, Раммохан — это Сердце Бенгальского Ренессанса. Он сказал и сделал очень много; независимо от того, были его мысли и дела подробны или кратки, его духовные наследники уточняли и развивали эти идеи и стремились воплощать их в жизни. Поэтому бессмертие Раммохана Рая — это бессмертие его идеалов, достижений, наследия и опыта, бессмертие как непреходящая ценность эпохи Индийского Ренессанса для современной и будущей Индии, для стран незападного ареала и для всего мира.

¹ Collet S. D. The Life and Letter of Raja Rammohun Roy. P. 366.

объемлет все идеи и труды Раммохана, и слово это — **гуманист**. Вся его деятельность — воплощение деятельной, действенной любви к человеку, сострадания к его бедам и уважения к его достоинству и свободе.

«Центральными характеристиками жизни и мысли Раммохана были его острое осознание того стагнирующего, деградирующего и коррумпированного состояния, в которое было ввергнуто наше общество, его глубокая любовь к людям, которая искала путей для их всестороннего возрождения (regeneration), его критическая оценка ценности новой западной культуры, а также древней мудрости Востока, и его неутомимые многосторонние усилия в борьбе за улучшение окружающих условий», — отмечает профессор Шушобхан Шоркар¹. Без Раммохана-гуманиста Бенгальский Ренессанс с его гуманистической сутью и содержанием был бы невозможен, поскольку сама идея возрождения Индии вырастает из гуманизма. Всё, что сказано ниже, будет подтверждением этого тезиса.

Основы гуманистической философии Раммохана впервые складываются в трактате «Дар верующим в Единого Бога» (1804). Исходя из идеи «природной» абсолютной веры в Бога, философ обосновал естественное равенство и единство людей перед лицом Бога. Люди едины, поскольку одинаково подвержены страданию и радости в мире, поскольку их объединяет жизнь во всех проявлениях. Защита идеи монотеизма обернулась требованием различать реальное и воображаемое благо человека, осознанно искать истину и справедливость и следовать нормам человеческого общежития, руководствуясь здравым смыслом и разумом. Религиозные запреты, придуманные людьми, препятствуют развитию личности, если не обоснованы здравым смыслом.

С 1815 г. в Калькутте Раммохан Рай начал социально-реформаторскую деятельность, поставив целью освободить соотечественников от религиозного догматизма и социальных ограничений. Раммохан первым призвал индийцев вновь открыть и осмыслить собственную духовную традицию, и это обращение к идеалам древности роднит его с европейскими гуманистами. Однако европейские гуманисты XIV–XVI вв. имели в виду возрождение античных идеалов величия человека в мире и рационального поиска истины после средневекового забвения, а Раммохан как человек девятнадцатого века призывал воспринять и освоить культурное наследие, философию и науку Европы и объединить все позитивные стороны восточной традиции и достижений Запада, индийской духовности и западной рациональности — осуществить синтез Индии

¹ Sarkar S. Notes on the Bengal Renaissance. P. 5.

(Востока) и Запада, чтобы вывести страну из затяжного кризиса и возродить общество.

Исходя из необходимости такого синтеза, Раммохан начал свою деятельность с критики негативных сторон жизнедеятельности индийского социума с позиций гуманизма. Именно *гуманизм* Раммохана, поддержанный впоследствии его духовными наследниками, стал *сущностью эпохи Бенгальского Ренессанса*, подобно Ренессансу Европейскому. Идеи гуманизма возникли из стремлений Раммохана освободить человека от ортодоксальности и догматизма, однако его гуманизм, как впоследствии гуманизм Бенгальского и Индийского Ренессанса, имел фундаментальную особенность: он возник в контексте социально-реформаторской деятельности, изначально связанной с борьбой за права индийских женщин, а также с другими социальными инициативами.

Гуманизм Раммохана в первую очередь был направлен *против страдания человека*. В этом мыслитель закономерно продолжал традиционную линию индийской философии, решавшей вопрос о преодолении страдания. Прежде страдание рассматривалось как часть космического порядка и составляющая человеческой жизни, и преодолеть его человеку предлагалось самостоятельно — через обретение знания и личное освобождение. Раммохан, воспринявший учение Христа как этику (поступать с другими так, как желательно, чтобы поступали с нами), доказывал соотечественникам, что общество, равнодушное к судьбе личности, находится на принципиально ошибочных антигуманных позициях. Так он перевёл тему страдания в *социальную и историческую плоскость*. Благодаря синтезу наследия Востока и Запада в мировоззрении Раммохана Рая и личных наблюдений за жизнью индийского общества в традиционной теме появляется непривычная для традиционной индийской мысли тема социального *сострадания* и проистекающая из неё практика *социального реформаторства*.

В гуманизме Раммохана Рая скрывается коллизия личного и общественного (как общинного). Каждый индивид — прежде всего *человек*, страдающий или радующийся, а затем уже — представитель некой социальной общности. Не может идти вперёд общество, спокойно вззирающее на женщин-вдов, заживо горящих на погребальных кострах своих мужей, на всевозможные унижения женщин в семье, на брахманов-многоженцев, делающих из брака доходное предприятие, на детские браки и детское вдовство, на разорение крестьян налогами... Раммохан Рай воззвал к *совести общества в целом*, и в этом был прорыв новой эпохи.

Если на Западе в эпоху Европейского Ренессанса, с которым сравнивают Ренессанс Индийский, идея сострадания и милосердия архетипи-

чески заложена в социальном порядке благодаря христианской традиции и не является основной темой трудов гуманистов, очарованных античным идеалом совершенного человека и библейской идеей богоподобной сути человека, то в Индии (впервые у Раммохана Рая) **фундаментом гуманизма стала идея сострадания к жертвам социального порядка, религиозных обычаев и предрассудков, экономической системы, политических ограничений**. В отличие от гуманистов Европы, отстаивавших право человека на земное счастье, Раммохан требует счастья для человека, но только после искоренения страдания.

Из идеи **сострадания** в трудах Раммохана возникают идеи ценности человеческой жизни, человеческого достоинства (независимо от пола, возраста, касты, вероисповедания, национальности), идея социального служения. Для Индии это означало появление нового, нетрадиционного знания о человеке, который достоин большего, нежели слепого следования догматически истолкованной традиции. Гуманизм Раммохана объективно стал выступлением **против равнодушия общества к человеку**. Восприятие страдания человека как **социального зла** породило социальное реформаторство Раммохана — протест и основанную на глубоких правовых понятиях борьбу против этого зла. Таким образом, идея сострадания и милосердия, лежащая в основании гуманизма Раммохана — это фундамент социального реформаторства, поскольку без попыток реализовать идеал в реальности гуманизм остаётся благим пожеланием.

Гуманизм Раммохана как комплекс охватывает ряд других, не менее важных идей. Во-первых, это идея всестороннего гуманитарного образования личности, которое воспитывает человека нравственно и духовно, пробуждает его инициативу и творческие способности, освобождает разум от догматизма, стимулирует рациональный поиск истины, придаёт силы для применения знаний в жизни. В этом плане развитие личности становится вкладом в общественный прогресс.

Раммохан подчеркивает духовно-нравственную, человеческую суть религии, утверждая, что самый лучший способ служения Богу — труд на благо других людей, практика благожелательного отношения к ближнему (*дайя*). И в теории, и в практике, и собственным примером Раммохан утверждает необходимость жизненной активности, целеустремлённого труда как формы богослужения. Признание истинности всех вер, так же как и внимание к духу, а не к букве религии, роднит Раммохана с европейскими гуманистами, выдвигавшими программу «всеобщей религии» на основе христианства.

В гуманизме Раммохана складываются предпосылки формирования национального самосознания, проявившиеся в содействии развитию бенгальского языка и литературы, во внимании мыслителя к индийской истории и культуре. Благодаря этой национальной, «родной» (Вяч. И. Иванов) основе из гуманизма Раммохана вырастает идея возрождения Индии.

Осознавая своё время как начало **возрождения, Ренессанса**, Раммохан акцентирует внимание на возрождении общества в морально-нравственном, культурном и духовном смысле, на возрождении человеческого в человеке и человеческого в социальных отношениях — во имя преодоления социального, культурного, религиозного и нравственного упадка. Путь к возрождению лежит через синтез истинного смысла древнего наследия с усвоенными западными достижениями в науке, образовании и культуре.

Произведения и социально-реформаторская деятельность Раммохана позволяют реконструировать целую программу возрождения Индии, складывающуюся из двух гуманистических задач, тесно связанных между собой: искоренение социально-патологических явлений и позитивный комплекс преобразований. В первую очередь необходимо искоренить социальные пороки — многожёнство, детские браки, унижение женщин, бороться с предрассудками и невежеством, со всевластием ортодоксальных брахманов-священнослужителей в религиозной и социальной жизни индусской общины, с ограничениями кастовой системы и со злоупотреблениями властей любого ранга. Позитивный комплекс складывается из ряда направлений деятельности. *В религиозной сфере* необходим возврат к монотеизму в индуизме, диалог разных религий и веротерпимость, внимание к **этическому** содержанию религии. *В сфере социальных отношений* требуется воспитание в людях милосердия, сострадания к ближним, поощрение социального служения, уважение и защита социальных и гражданских прав и свобод личности, повышение роли права в жизни общества. *В сфере культуры и образования* нужно наладить диалог западной и индийской культур, развивать прессу и литературу на индийских языках, синтезировать европейскую и индийские системы образования, распространять просвещение во имя искоренения невежества и содействия социальному и интеллектуальному совершенствованию, развивать точные, естественные и социальные науки. Преобразования *в экономической сфере* должны начаться с улучшения положения крестьянства, борьбы с бедностью и стимулирования экономической активности населения. Наконец, *в политической сфере* нельзя двигаться вперёд без распространения демократического управления и самоуправления, увеличения роли и масштабов участия индийцев в системе политического управления, без

налаживания широкого взаимодействия между населением и властными структурами.

Эта программа Возрождения как цель, смысл и процесс деятельности может быть реализована при условии всестороннего образования личности, освобождения человека от догматизма и благодаря развитию критического мышления — такова суть размышлений Раммохана.

II

Возрождению и обновлению общества на гуманистических основаниях призвана способствовать новая философия, складывающаяся в трудах Раммохана Рая. Без анализа воззрений Раммохана-философа не обходится ни одна работа по истории индийской философии — ни в Индии, ни за рубежом, ни в России. В. С. Костюченко справедливо говорит о Раммохане как о первом индийском философе Нового времени и возводит к нему зарождение неоведантизма — принципиально нового этапа в истории веданты, «философского ренессанса»¹. К. Сатчидаданда Мурти называет Раммохана «отцом новой индийской философии» и сравнивает значение его трудов с ролью трудов Петрарки, Эразма, Бэкона, Лессинга и Вольтера². С. Д. Серебряный отмечает, что, по общемировым меркам, Раммохан не был оригинальным философом, внесшим крупный вклад в сокровищницу общечеловеческой мысли. «Оригинальность и немалая смелость Раммохана заключались в другом: он, творчески освоив достижения современной ему европейской философии, применил их к индийской ситуации и тем самым стимулировал развитие индийского (и не только индийского) общественного сознания»³.

В наследии Раммохана-философа нам представляются важными его онтология, гносеология, философия личности и социальная философия, так как именно в них воплощен его теоретический гуманизм.

Религиозно-философские искания Раммохана начались с обоснования монотеизма, поэтому источником и первопричиной мира для него является мудрый несотворённый Сущий, Хранитель и Правитель безграничной Вселенной. Из него происходит пространство, время, воздух, свет, природа, атомы, человек. Э. Н. Комаров указывал на деизм учения Раммохана — отрицание идеи личного Бога и представление о Нём как о безличной

¹ Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 160, 155–157.

² Satchidananda Murty K. Indian Philosophy Since 1498. Waltair (Visakhapatnam), 1982 P. 37–38.

³ Серебряный С. Д. Раммохан Рай: религия и разум. С. 210.

первопричине мира¹. Однако европейские взаимоисключающие понятия «деизма» и «теизма» не вполне применимы в изучении духовной истории Индии. Бог (Брахман) в представлении Раммохана — это Брахман Упанишад, непостижимый, незримый, неслышимый, недоступный изображению, не имеющий формы и объёма, и в то же время всевидящий, всеслышающий, обладающий сознанием, чувствами и универсальным знанием, вездесущий. Абсолют, по Раммохану, обладает единством и совершенством всех признаков, необходимых для сотворения и сохранения Вселенной. С одной стороны, у Раммохана прослеживается влияние адвайта-веданты Шанкары — в глубоком убеждении в неопишемости Брахмана человеческими понятиями («не это, не это»), и в приверженности *джняне* (путь знания) в философии. С другой стороны, как пишет В. С. Костюченко, солидарный с В. В. Бродовым и К. Дамодараном, Раммохан близок к позиции вишишта-адвайты Рамануджи — согласно её концепции, Брахман наделён бесконечными атрибутами и относится к природе и индивидуальным существам как «одушевляющий и контролирующий» фактор². А. Швейцер подчеркивает, что истолкование Упанишад у Раммохана ещё более далеко от их истинного содержания, чем даже истолкование Рамануджи, поскольку Бог для него — этическая Личность³.

«Бог и мир относятся друг к другу, как душа и тело» — эта формула Раммохана означает поворот индийской философской мысли к идее реальности мира. Отношение Бога и мира, Вселенной, природы — это отношения причины и результата творения. Бог отражён в материи, в материальных объектах, как солнце отражается в воде. В этом ключе Раммохан переосмысливает традиционную ведантистскую категорию *майи* — иллюзорности мира. Мир, по Раммохану, возникает из *силы* Бога, его власти, которая и есть *майя*, с помощью которой он творит мир. Благодаря *майе* мир получает рождение, существует и изменяется. Поскольку реален Бог, реален и сотворённый его силой мир, поскольку реален мир — реальной и значимой является жизнь и деятельность человека в мире.

Душа человека — частица Бога, пребывающего в ней и дарующего ей способность понимания. В этом Раммохан следует индийской философской традиции, обосновавшей тождество Брахмана и Атмана. Однако Раммохан, защищая веданту от нападок миссионеров, приходит к заключению, что все предметы содержат и дух и материю. Мир — это материя, Бог — это Дух. Существует «универсальная материя», из которой мир

¹ Комаров Э. Н. Рам Мохан Рай... С. 23–24.

² Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 168.

³ Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. С. 203.

создан Богом, и универсальный Дух, одушевляющий её. Индивидуальная душа возвращается к Абсолюту, когда разрушается её связь с материей. Следовательно, материя имеет тварное, духовное происхождение, чтобы быть проявлением и носителем духа. Раммохан, таким образом, опровергает «идею миро- и жизнеотрицания» (А. Швейцер), доказывая этим ценность земного существования человека, жизнь которого есть проявление любви и милосердия Бога. Раммохан неоднократно подчёркивает, что милость Бога — это один из его важных атрибутов, и, таким образом, обосновывает этическую суть Абсолюта. Поэтому онтология Раммохана — гуманистическая по характеру, и стала она таковой благодаря воздействию на философа христианской этики.

В теории познания у Раммохана наиболее ярко осуществился синтез восточной (мусульманской и индусской) традиции с западным рационализмом эпохи Просвещения. В соответствии с индийской традицией он доказывает, что Бог, Абсолют — это предел познания, поскольку он превосходит чувственное и разумное познание, к которому способен человек. Однако если Абсолют непостижим непосредственным восприятием и недоступен логическим аргументам, то о его существовании, силе и атрибутах можно узнать *опосредованно* — через сотворённую им Вселенную, которая существует в Нём. Сходным путём постигается существование духа через существование тела.

В Бога человек верит, поскольку, по мысли Раммохана, эта способность заложена в нём изначально; однако он способен прийти к *знанию* о существовании Бога благодаря чувствам и разуму — через наблюдение за материальными феноменами и через их теоретическое осмысление. На этом пути главное условие — не позволять предрассудкам воспрепятствовать познанию, когда люди встречаются с явлениями, противоречащими опыту и свидетельствам чувств. Когда причины явлений остаются неизвестны, человек должен обращаться к здравому смыслу и выяснять их соответствие разуму, — этот гносеологический постулат у Раммохана появляется уже в «Даре верующим в Единого Бога» и прослеживает воздействие индийской философской традиции в лице Шанкары¹ и исламского рационализма, с которым философ был знаком задолго до освоения европейской рационалистической традиции². Раммохан неоднократно подчёркивает неразрывную связь и взаимодополняющий характер чувственного восприятия, практического опыта и абстрактного мышления в

¹ Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. С.113.

² См. напр.: Sarkar Sumit. Rammohun Roy and the Break with Past // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 52–53.

познании. Восточная традиция гносеологии дополняется у Раммохана западным рационализмом — начиная с анализа религий и завершая анализом социальных отношений. И чем дальше предмет анализа от сферы религии, тем шире философ применяет рационализм как принцип объяснения сущности, содержания, структур и процессов.

Когда речь идёт о религиозных вопросах, то в этой сфере — начиная с «Дара» — прослеживается, по справедливому замечанию И. Сингха, «глубинная двойственность аргументации, которая... происходит от неискоренимой амбивалентности замысла»¹, с одной стороны, опоры на разум и здравый смысл, с другой — на религиозную традицию². В познании религиозных истин Раммохан признаёт *ограниченность* возможностей разума, так как сам по себе он недостаточен и порождает «универсальное сомнение» и может привести к атеизму, разрушить «комфорт и счастье», с другой стороны, нельзя отвергать разум, так как иначе нельзя *доказать* существование Бога. Так, в полемике с миссионерами Раммохан исходит из идеи *неразделимости* веры и разума и настойчиво просит *объяснить*, почему Бог един в трёх лицах, *как* это может быть, *как это происходит*

Итак, разум может привести к атеизму (как это произошло со многими европейскими просветителями), но для Раммохана, верующего в Единого Бога, атеизм неприемлем, поскольку вера — это *естественное* и необходимое качество человека. Поэтому он столь не критичен к концепции «естественной религии». Но и без разума в религии нельзя: это оборачивается схематизмом, догматизмом и в конечном счёте социальной деградацией. Поэтому в итоге Раммохан делает попытку *синтезировать* веру, традицию с западным просветительским (и возрожденческим) рационализмом. И синтез этот важен не только и не столько для реформирования индуизма, сколько для развития науки в Индии Нового времени. Во-первых, само отношение Бога и мира превращается в научно-философскую конструкцию, в которой анализируются «законы природы», «атомы», время, пространство, материя, Вселенная, природа и т. д. Оттолкнувшись от традиций санкхьи, ньяя и других философских школ, унаследовав традиции ведантистского диалектического мышления, Раммохан стал прокладывать путь для исследования научными методами и природного, и социального мира. Во-вторых, важен сам момент подтверждения способности человека к рациональному познанию и необходимости познания мира, в конечном счёте — для создания лучших условий жизни и содействия «комфорту» и земному счастью. В-третьих, рационалисти-

¹ Singh I. Rammohun Roy. P. 77–78.

² См.: Серебряный С. Д. Раммохан Рай: религия и разум. С. 202–224.

ческий подход особенно необходим в анализе социальных отношений и сфер жизни общества — это Раммохан демонстрирует в трудах, вполне светских по содержанию, когда объясняет проблемные ситуации и процессы. Причём объяснение социальной ситуации с рационалистических позиций, ориентированное на социальные преобразования, не исключает и не подразумевает отказа от собственной духовной традиции. Как верно отметил Е. Б. Рашковский, суть восточного просветительства (у Раммохана Рая в частности) связана с идеей, что «рациональное общественное реформаторство немыслимо без рационального же осмысления данной духовной традиции»¹. Иными словами, в гносеологии естественнонаучной и социальной Раммохан указал на решающую роль рационализма, несмотря на то, что разум, по его мнению, неспособен постичь трансцендентную реальность. В философии бытия и познания, так же как и в философии социальной, Раммохан выступил и как философ-гуманист, и как философ-просветитель.

Просветительские компоненты в философии Раммохана связаны с решением проблемы человека. Развёрнутой философии личности у мыслителя нет, но по его трудам реконструируется ряд важных моментов. Природу человека он рассматривает как единство чувственного (страстей, желаний, потребностей) и социального. И чувственное начало, и стремление к социальному взаимодействию, по мнению Раммохана, роднит человека с животными, но человека от животных отличает умение обуздывать свои страсти и инстинкты, контролировать себя, чтобы помогать себе подобным, хранить мир и порядок в обществе. Эгоистическое стремление потворствовать всем страстям и потребностям разрушительно для гармонии в обществе, и поэтому человечество естественно стремится сохранять эту гармонию. Умение контролировать себя — одна из важнейших характеристик человека, подразумевающая обладание разумом. В человеке идёт непрерывная внутренняя борьба между его биологическим эгоизмом (желанием удовлетворять свои потребности и страсти) и его социальной природой. Эта борьба проявляется в различных видах и вызывается различными обстоятельствами, привычками, образованием. Но благодаря тому, что человек — разумное существо, наделённое душой (в которой пребывает Бог!), решающую роль в его жизни играет этика. Она призвана помочь человеку сочетать «разумный комфорт в жизни», достижение счастья с милосердием, любовью и служением ближним, с содействием общественной гармонии. По сути дела, Раммохан ведёт речь

¹ Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция... С. 67.

о достоинстве и свободе человека, которые обусловлены сопричастностью души Богу.

В решении проблемы человека у Раммохана значительную роль играет обоснование равенства людей независимо от биологических и социальных характеристик — расы, пола, национальной, религиозной, кастовой принадлежности, места в социальной иерархии. Равенство людей обуславливает равенство прав и свобод, которым обладает каждый человек, а также равенство обязанностей — для поддержания социальной гармонии, в которой заинтересован каждый. Идея права человека, начиная с трактатов против сати и петиций в защиту свободы прессы, выводит Раммохана на решение коллизии «личное — общественное».

Действия личности, обладающей свободой, достоинством и правами, могут вступать в противоречие с требованиями общества, которое в силу обстоятельств (влияния тех или иных социальных сил, действия отживших или искажённых традиций и т. п.) может ошибаться, навязывая человеку разного рода ограничения. Однако человек, руководствуясь разумом и здравым смыслом, а также верой (не только в Бога, но и в свою правоту) должен активно способствовать улучшению состояния общества и бороться против ограничения свободы и искажения идеалов и норм. Такое решение проблемы соотношения личного и общественного обосновано и трудами, и жизненной позицией Раммохана.

Социальная философия Раммохана складывается в тесном взаимодействии с его анализом существующих общественных проблем и поиском путей выхода из сложившейся ситуации. Причём в рассмотрении общества он выступает как светский мыслитель-рационалист¹.

Взгляды Раммохана на общество сочетают универсальный подход и конкретно-историческое видение. В широком смысле общество выступает как всё население земли, в узком смысле общество — это население определённого региона или страны: европейское, английское, французское, индийское и т. д., локализованное в географическом пространстве, где люди создают собственную социальную структуру и культуру. Социальное и культурное пространство (включая общность религии и языка) предстаёт у мыслителя как первичное, а пространство политическое — не просто вторичное, но и нарушающее социальное единство общества (как, например, в Индии). Основной вектор развития современных ему обществ Раммохан, как истинный просветитель, видел в поощрении человеческого взаимодействия в любом виде и снятия препятствий на его

¹ De Barun. A Biographical Perspective on the Political and Economic Ideas of Rammohun Roy // Rammohun Roy and Process of Modernization in India. — P. 139.

пути, то есть в прогрессе универсального общества, объединяющего всё человечество.

В отличие от западной интеллектуальной традиции, вплоть до XVIII в. отождествлявшей понятия общества и государства, у Раммохана сразу прослеживается чёткое разграничение этих терминов. С одной стороны, он знаком с европейской мыслью эпохи Просвещения, в которой эти категории уже разделены, с другой — это объясняется и особенностями индийской цивилизации, на которые указал востоковед Л. С. Васильев: общество в Индии вполне могло существовать без сильного государства, без эффективной администрации, ибо внутренние его законы с успехом выполняли политико-административные функции¹. Жёсткая кастовая система статусов-сословий была формой самоорганизации и саморегуляции индийского общества, что позволило учёному утверждать: «Образно говоря, индийское общество могло бы и не заметить, если бы государство исчезло вовсе, — пишет Л. С. Васильев, — ...тогда как во всех остальных древневосточных структурах не только гибель, но и ослабление государства влекли за собой кризисные явления, болезненно отражавшиеся на всём обществе»². И в древней, и в средневековой Индии преобладали относительно кратковременные государственные образования, поэтому неудивительно, что Раммохан чётко разделяет общество и государство.

Фундаментальная для европейской мысли XVII–XIX вв. идея гражданского общества была воспринята Раммоханом и применена в анализе состояния современного ему индийского общества, а также в практике борьбы за реформы. Гражданским в понимании Раммохана является не всякое общество. В деспотических государствах люди не обладают гражданскими свободами, находятся в состоянии угнетения, вызывающем деградацию общества, социальную нестабильность, восстания и революции. Гражданское общество в представлении Раммохана — это общество, в котором каждый человек обладает равными правами и свободами и имеет все возможности для их защиты, в том числе в суде и в печати. Это общество, которое контролирует властные структуры на предмет соблюдения законности действий и прав граждан. В «Ответах на вопросы о состоянии судебной системы» Раммохан обращает особое внимание на формы общественного самоуправления (например, сельские *панчаяты*), которые решают, помимо прочего, правовые вопросы. Значимая роль местного самоуправления является у него ещё одной характеристикой гражданского общества.

¹ Васильев Л. С. История Востока: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 158.

² Там же. С. 238.

В соответствии с критерием наличия или отсутствия гражданского общества у Раммохана складывается дихотомия-типология «недостаточно цивилизованных» (или «непросвещённых») и цивилизованных, просвещённых народов, причём эта типология тесно привязана к характеру политической власти — «деспотической», которая подавляет общество, и «просвещённой». Разграничивая типы обществ, мыслитель указывает, по сути, на традиционные и модернизированные общества, причём это основано на сравнении восточных и западных обществ.

В отличие от западных социально-философских концепций, представляющих государство производным от общества институтом, являющимся одним из его структур, у Раммохана прослеживается известное противопоставление государства обществу. Это во многом объясняется «внешним» по отношению к населению Индии характером британской (а ранее — мусульманской) власти, а также отмеченными выше особенностями взаимодействия индийских общин с политическими структурами. Общество либо противостоит деспотическому государству и поэтому оказывается более конфликтогенным, либо находится в состоянии сотрудничества с «просвещёнными» властными структурами. В последних государство выступает более как инструмент защиты интересов личности и общества, в противоположность деспотизму восточных или европейских монархий. Только такое взаимодействие между обществом и государством способно содействовать обновлению и развитию. В применении этой социологической по содержанию схемы к исторической ситуации в Индии очевидно стремление реформатора воспринять, «поставить на службу» обществу все позитивные достижения и институты, принесённые британским колониальным господством. На это обращает внимание профессор Радхараман Чокроборти: «Раммохан был первым, кто почувствовал, что с приходом западной державы, которая выказала столько признаков связывания Индии в сплочённую политическую систему, настало благоприятное время для того, чтобы устранить клин, вбитый между государством и обществом в этой стране, и позволить государству сделать всё возможное для обновления общества, прежде чем последнее начнёт движение в этом направлении»¹.

В социальной философии Раммохана Рая под воздействием исламской и европейской мысли впервые появляется идея истории как поступательного линейного прогресса общества в отличие от традиционного индийского *аисторизма*. Хорошо известно, что индийцы рассматривали исто-

¹ *Chakrabarti R. Rammohun Ray: His Vision of Social Change // The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dharendraanath Sen / Ed. by A. K. Mukhopaddhay. Calcutta, 1979. P. 20.*

рию как процесс вечного круговращения времени, которое измерялось в «веках» и «годах Брахмы», и в этом контексте человеческая история словно теряет смысл. Однако, по мнению О. В. Хазанова, «Индийский историзм — это тоже одна из форм историзма. По-европейски мыслящим исследователям трудно себе представить, что, несмотря на космическое измерение времени, в индийском религиозном историзме место человеку есть. Другое дело, каким образом понимается сам человек и через какое измерение времени... он определяет смысл своего бытия в этом мире»¹. У Раммохана традиционный индийский историзм *не присутствует вообще*, его место прочно занято историзмом европейского типа — представлением о линейном историческом времени, в котором динамически развивается общество и его составляющие.

Впервые в индийской мысли Нового времени Раммохан ставит вопрос о развитии социума в духе линейного понимания истории. В построениях мыслителя присутствует представление об общественном прогрессе, который складывается из диалектического взаимного дополнения реформы и революции в социальном развитии. Р. Чокроборти отмечает, что Раммохан страстно выступал за социальные изменения и работал на них, но не был революционером: «У него было трезвое понимание того, что индийское общество его времени просто не подходит для революционных трансформаций, но податливо к медленному корректированию. Поэтому он всегда выступал за реформы изнутри»².

И революции и реформы были для Раммохана необходимым компонентом общественного развития, совершенствования социальных отношений и повышения «благополучия и счастья» человека. Хорошо известны его симпатии к революциям и освободительным движениям в европейских странах — к Великой французской революции, борьбе испанцев, итальянцев, ирландцев. Не меньшие симпатии вызывали движения за политические и социальные реформы. Развитие общества идёт через преодоление сопротивления консервативных сил и устаревших традиций, перестающих отвечать общественным потребностям. Однако Раммохан никогда не зовёт к полному разрыву с традицией и наследием прошлого. В духе просветительского рационализма он предлагает оценивать явления с точки зрения здравого смысла, отбрасывая всё, что противоречит разуму. Между тем для получения действительно реальных результатов

¹ Хазанов О. В. Феномен религиозного историзма: некоторые подходы к пониманию еврейской и индийской традиций. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Томск, 2002. С. 20–21.

² Chakrabarti R. Rammohun Ray: His Vision of Social Change. P. 22.

реформ требуется найти сходство между элементами традиции и инновации, изменить отжившее новым, сохранить испытанное временем.

Представления о развитии у Раммохана неразрывно связаны с историческим подходом к анализу общественных явлений и институтов — религии, имущественных отношений, образования, положения женщин в индусской общине, государства. В записке для британского парламента «Индия, её границы и история» он представляет развитие общества как поступательный процесс и даёт периодизацию индийской истории — период княжеств и государств (т. е. древний); мусульманского завоевания; период британского завоевания. В отличие от многих современников, считавших, что «золотой век» индийцев остался в прошлом, Раммохан связывает с британским завоеванием в первую очередь положительные изменения, принесённые Индии, не забывая критиковать негативные черты нового политического режима. По его убеждению, на смену современному состоянию индийского общества должно прийти новое, просвещённое, чему будет способствовать британское правление. Типично просветительский исторический оптимизм Раммохана имеет и социологическое содержание, заключённое в идее общественного прогресса в направлении совершенствования общественной системы.

Главное достоинство социальной философии Раммохана заключено, по нашему мнению, в её тесной связи с жизнью и насущными общественными проблемами. Более того, собственно *философских* трудов у Раммохана *нет*, а философия его реконструируется на основе сочинений, практически ориентированных на решение проблем в различных сферах социальной жизни. Он не просто мыслитель, но **реформатор-философ, практик-философ**. Поэтому его философия стоит у истоков индийской науки Нового времени и заложена в основание социального реформаторства.

III

Истоки индийской науки эпохи модернизации в сочинениях Раммохана связаны главным образом с развитием *социальных наук*, но выше уже говорилось о значении гносеологических принципов его философии для развития наук естественных. Стоит упомянуть и его популярные труды в этой области, написанные как учебные пособия, и упорное продвижение идеи о необходимости развития точных и естественных наук в Индии. Показательны в этом аспекте усилия Дароканатха Тагора, воспринявшего идеи своего старшего друга. При его деятельном участии в 1835 г. был от-

крыт первый в Индии Калькуттский медицинский колледж с госпиталем, учреждены стипендии для одарённых студентов (не в последнюю очередь для того, чтобы преодолеть боязнь потерять касту). Ортодоксальные индусы не желали, чтобы их сыновья получали профессию врача — из-за ритуального осквернения, связанного с анатомированием мёртвых тел. Чтобы подать студентам личный пример преодоления догмы, Дароканатх Тагор присутствовал на занятиях в анатомическом театре. Не менее важен факт, что первые опыты анатомирования провели члены общества «Брахмо Самадж» (Модхушудон Гупто и др.).

В сфере социогуманитарного знания Раммохан является основоположником исторических, социологических и политических наук, а также юриспруденции.

Открытие индийской истории и культуры, осуществленное на рубеже XVIII–XIX вв. английскими учеными, подкрепленное идеями рационализма и идеалами Просвещения, не могло стать стимулом для бенгальцев. Началось открытие и присвоение индийцами жанра историописания. «Первой ласточкой» стала справка Раммохана для британского парламента «Индия: ее границы и история».

Заметка Раммохана, разумеется, не была историческим очерком, но обозначила подход к изучению истории Индии. Мыслитель обнаружил незаурядную осведомленность в современной ему западной историографии Индии (труды Брюса, Андерсона, Роу, Рейналя, Орма, Доу, Малколма и Милля).

Взгляды Раммохана на историю Индии исходят из принципа ее культурного и религиозного единства в противовес политическому. Описывая географию и границы *Бхаратварши* в древности, он отмечает, что «обширные пространства управлялись различными властителями, которые хотя и были *политически независимы* и враждебны друг другу, но придерживались одних и тех же религиозных принципов и в общем соблюдали общепризнанные обряды и церемонии, *обучались на языке санскрит*» (курсив везде наш. — Т. С.)¹. Цивилизационное единство Индии Раммохан показывает как данность, несмотря на то, что структуру социального и политического единства постоянно ломали разнообразные касты и секты, что делало различные области страны уязвимыми со стороны иноземных завоевателей, в том числе — англичан. Индия, по Раммохану, — это страна, в которой никогда не возникало понятие патриотизма, поэтому вполне закономерны завоевания ее областей. Разве смогли бы британцы

¹ Roy R. The English Works. Vol. I. P. 231.

вербовать армию для своих захватнических нужд, если бы население любило свою страну? — таков неявный вывод мыслителя.

Раммохан рационально и вполне объективно перечисляет причины завоевания своей родины Британией: отсутствие патриотизма, вражда и малодушие индийских князей и царьков, невежество населения, современное искусство ведения войны, примененное англичанами, могущественная поддержка Ост-Индской компании со стороны военных и морских сил британской короны. Консолидацию британской власти в Индии в политическом и юридическом плане Раммохан связывал с деятельностью маркиза Корнуоллиса, генерал-губернатора Бенгалии. Рассмотрев систему управления Индией, мыслитель тем не менее, видит пользу для нее не столько в насаждении здесь политических, налоговых и юридических институтов, существующих в Англии, сколько в распространении европейского просвещения и науки в индийском обществе.

Заметка Раммохана — это первый взгляд индийца Нового времени на историю своей страны. У него, на наш взгляд, присутствуют черты, роднящие его воззрения на историю Индии с возрожденческим и просветительским историческим сознанием. Раммохан рационально объясняет особенности индийского общества и находит причинно-следственные связи в событиях, связанных с британским завоеванием Индии. Подобно европейским гуманистам, он намечает как важную сферу исследования политику и институты управления, а также неявно — важность изучения духовной культуры народа (языка, религии) и социальной структуры (кастовая система). Подобно европейским энциклопедистам, он верит в просвещение народа как важнейший фактор исторического развития.

Истоки индийской социологической мысли также восходят к трудам Раммохана. Само слово «социология», введенное Сен-Симоном и Контом, у него, разумеется, не присутствует, однако прослеживается целый ряд моментов, позволяющих говорить о формировании основ теоретического и эмпирического изучения общества.

Во-первых, Раммохановы обобщения и интерпретации состояния социальных структур и институтов в современной ему Индии строятся на обширной эмпирической основе — как правило, это социальные факты, с которыми он был знаком непосредственно на личном опыте. Можно говорить и о присутствии в трудах Раммохана социологического метода — он идёт от анализа конкретных социальных проблем (практически во всех сферах жизни индийского общества) к выявлению закономерностей функционирования и развития общества. Во-вторых, у Раммохана складывается терминологический аппарат для анализа социальной реаль-

ности; он стремится выявить в социальных процессах закономерности и рационально объяснить причины возникновения социальных проблем, как правило, воздействием различных факторов. В-третьих, можно говорить о становлении у Раммохана социологического мышления: он сочетает анализ социальных отношений и структур с представлением о развитии общества во времени, т. е. с историческим методом.

Социологический по содержанию анализ Раммохан применяет к рассмотрению проблем индийского общества. Особое внимание он уделяет социальной структуре — это первый анализ, сделанный индийцем Нового времени. Сравнивая средневековую и современную ему социальную структуру колониальной Индии, он определяет три основных социальных слоя по экономическому принципу (владение землёй) — крестьяне (*райяты*), помещики (*заминдары*) и правительственные круги, а также отмечает возникновение слоёв чиновников-управленцев и торговцев, делающих состояния на посреднических операциях и нередко становящихся заминдарами. Несколько иную структурную модель индийского общества мыслитель предлагает в работе «О состоянии индийского общества» — он делит его на классы, учитывая экономическое положение, образование, отношение к власти: сельское население, жители столиц, городов и пригородов, которые занимаются торговлей и бизнесом, либо занимают должности клерков и агентов. В такой структуре Раммохан связывает социальное положение с моральным состоянием.

Структурирование в Раммохановом анализе слоёв и классов индийского общества идёт не по традиционной кастовой системе (хотя в работах по вопросам религии Раммохан характеризует брахманов как влиятельный слой индусской общины), а по критериям дохода, отношения к собственности, к власти, по уровню образования, а также по месту проживания. Тенденция к рассмотрению социальной структуры через объединение критериев дифференциации сочетается у Раммохана с неизменным объяснением реальных причин явлений, с попыткой выявления зависимостей и законов социальных процессов. Не менее важно внимание реформатора к моральным ценностям в обществе. Он приходит к выводу, что в моральном отношении более цельно и стабильно сельское (т. е. традиционное) общество, в котором основную массу составляют крестьяне — беднейшие слои населения. Размывание ценностей в городах на стыке европейской и индийской цивилизаций оборачивается упадком морального состояния и образа жизни индийцев-горожан.

Рассмотрение социальных проблем колониальной Индии в трудах Раммохана позволяет говорить о формировании основ институционального

подхода к анализу общества. Тематика его трудов касается всех основных институтов — семьи, образования, политики, экономики, религии, а также права и прессы. Так, масштабного анализа института семьи у Раммохана нет, однако вскрыты основные социальные проблемы, возникающие из-за подчинённого положения женщин в семье и в обществе, и предпринята попытка объяснить зависимость между упадком морали в обществе и бесправием женщин. Работы Раммохана в известной степени ограничены рассмотрением положения женщин в высоких кастах индусской общины, однако обличение социальных зол позволило реформатору прийти к выводу, что бесчеловечное, негуманное отношение к женщине — это, в сущности, бесчеловечность в отношении каждого члена общества, оборотной стороной которой становится социальный упадок. Выводы Раммохана, отметим ещё раз, ориентированы на практическое применение в социальной жизни — улучшение общественной морали, борьбу против социально-патологических явлений, позитивное развитие, движение к гендерному равенству прав.

В сфере образования Раммохан выступил в поддержку распространения европейских наук и системы образования, не отвергая ценности традиционного восточного знания. Образование воздействует на образ мышления и образ жизни, а значит, и на динамику развития общества, и на процессы его внутренней стабилизации. С одной стороны, традиционные системы образования, носящие религиозный характер, интегрируют и позволяют воспроизводить социокультурный опыт поколений, поддерживая стабильность общества. С другой стороны, западная система носит по большей части светский характер и практически ориентирована на социокультурное и экономическое развитие; в центре её внимания находятся естественные, точные и социальные науки. Каждая из систем образования важна, но недостаточна сама по себе.

Политические системы, их отличия и особенности на Востоке и Западе — также в сфере внимания Раммохана. Одной из главных заслуг мыслителя стало, по нашему мнению, рассмотрение колониальной системы управления и выявление её характера. Англия была для него страной, где действует модель правового государства: в ней существует разделение властей, равенство прав граждан и возможность защищать их с помощью правовых институтов. В древней Индии также, по мнению мыслителя, существовало разделение властей — между варнами (брахманы представляли законодательную, кшатрии — исполнительную власть), и, пока власти не смешивались, общества были стабильны.

Нарушение принципа разделения властей в деспотических государствах вызывало тиранию и угнетение и, следовательно, ущемление прав

населения. В Средние века системы правления в Индии чаще строились по деспотической модели. В Индии Нового времени в системе британского управления сочетаются и европейские и азиатские черты: политические и правовые функции исполняются по западному образцу, но у местных властей до 1793 г. было право вносить изменения по своему усмотрению. Исходя из важнейшего, по его мнению, требования к политической системе — реализация интересов общества, содействие его развитию, Раммохан доказывает, что для развития индийского социума, находящегося под властью Ост-Индской компании, полезно не только закрепление политических и юридических институтов по английскому образцу, но и культурно-просветительская политика новой власти.

Важная тема социально-политической аналитики Раммохана — отношение индийского населения к существующей форме правления. Здесь он прослеживает социально-структурную дифференциацию: основной массе народа — крестьянству и жителям внутренних районов страны, занятым добыванием хлеба насущного, нет времени даже задуматься о своём положении, не говоря уже о политике. Недовольство же новой властью выражают слои населения, утратившие прежние позиции и статус в новых условиях. Однако существует слой населения, представители которого заняты бизнесом или являются крупными земельными собственниками, поэтому рассматривают британское правление как благо. Поэтому британцы должны предоставить им возможности постепенного продвижения на ответственные и уважаемые должности.

В трудах Раммохана предлагается конструктивная схема анализа политических систем, исходя из дихотомии «деспотия — демократия», а также наличия или отсутствия правового государства. В системе правового государства, по мнению реформатора, ведущая роль должна принадлежать судебной системе и свободной прессе.

Анализируя достоинства и недостатки судебной системы Индии, Раммохан показал, что за правовыми отношениями стоят отношения социальные, которые и оказывают отрицательное воздействие на отправление правосудия в Индии. Каждый недостаток судебной системы влечёт за собой вереницу следствий, в комплексе вызывающих недоверие населения к суду как таковому.

Пресса и печать — другой важный общественный институт, имеющий политическое значение и вес. Помимо просветительских и информационных функций она позволяет свободно выражать и отстаивать мнение населения по политическим и социальным вопросам. В условиях, когда население не имеет доступа во властные структуры, пресса становится средством

взаимодействия между гражданами и государством. Пресса в трудах Раммохана выступает как полноценный социальный институт, отвечающий потребности общества в информации и выполняющий, помимо перечисленных, функцию социального контроля над властными институтами.

Вопросы экономики в трудах Раммохана рассматриваются в связи с проблемой взаимоотношений колониального британского и местного индийского бизнеса, а также с вопросами налогообложения. Отношение Раммохана к вторжению европейского капитала в экономику Индии можно характеризовать как положительное: он был сторонником отмены ограничений на расселение в Индии европейцев, которые приносят индийцам образование, науку, философию, культуру, технические достижения и новые экономические возможности. Вероятную отмену монополии Ост-Индской компании на индийском рынке он приветствует, выбирая принцип свободной торговли в противовес протекционизму. Однако за стремлением привлечь европейцев к труду на благо Индии Раммохан не видит опасности, на которую справедливо указали исследователи его воззрений: приветствуя европейский бизнес-капитал и технические ноу-хау, чтобы дополнить местное предпринимательство, он не сумел понять, что вторжение бесчисленных фритредеров скоро поглотит позитивные приобретения, пришедшие в страну из-за рубежа¹. Тем более удивительно, что он не видел постоянного разрушения производственной экономики Бенгалии из-за деятельности британского капитала². В контексте всех остальных социологических выводов Раммохана защита свободы торговли выглядит больше прагматической, чем научной: многие его соратники были предпринимателями, считавшими отмену монополий выгодной.

Однако известная узость взгляда Раммохана на отношения в торгово-промышленной сфере щедро компенсировалась глубоким социологическим анализом отношений собственности в сельском хозяйстве. Защищая интересы беднейших социальных слоёв, он представляет анализ социальной поляризации и её причин и констатирует перспективу тупикового развития экономики из-за резкой социально-экономической поляризации общества и обнищания крестьянства и предлагает конкретные меры решения проблемы бедности. Раммохан не только первым из индийцев проанализировал социально-экономическую структуру индийских регионов, но и впервые указал на роль, которую могло бы играть государство в снижении масштабов бедности и в повышении социальной и правовой бе-

¹ *Chakrabarti R. Rammohun Ray: His Vision of Social Change. P. 29.*

² См.: *Sen A. The Bengal Economy and Rammohun Roy / / Rammohun Roy and Process of Modernization in India.*

зопасности населения страны. Социально-политическая роль государства выступает на один из первых планов именно в посвящённых экономическим проблемам трудах Раммохана.

Наконец, в трудах, посвящённых религии, помимо теологических вопросов содержатся социологические аспекты. Раммохан обосновывает рационалистический подход к анализу религий и необходимость их сравнительного изучения. Он впервые в Индии Нового времени стал рассматривать религии с исторической точки зрения: все события и явления в жизни вероучителей и их последователей от современности отделяют столетия, поэтому их истинность доказывают только с помощью авторитета традиции, но и традиции изменяются во времени, обрастают вариантами и дополнениями. Таким же образом меняются религиозные установления и формы на различных стадиях развития общества. Однако авторитет традиции и религиозных лидеров оказывает огромное воздействие на верующих.

Заслугой Раммохана стал анализ социальных противоречий, связанных с религией. Во-первых, он выявил противоречивую роль священнослужителей и религиозных лидеров социума: с одной стороны, они устанавливают порядок отправления богослужения и организации жизни верующих, оказывая этим известное влияние на упорядоченность социальной жизни; с другой — заявляют об исключительной истинности своей религии, делают всё для поддержания своей репутации, подавляют всякую склонность к поиску религиозной истины, подчиняют своей воле огромные массы верующих. Авторитетом религиозных лидеров Раммохан объясняет факт, что большинство верующих подчёркивают особенности и отличия своей веры, форм богослужения и практик, что ведёт к разделению религий. В трудах мыслителя прослеживается также идея о том, что догматизм и сектантство не способствуют социальному единству, так как превращают жизнь в конфликтное существование узких групп, противостоящих друг другу. Сравнивая индуизм и ислам, индуизм и христианство, Раммохан выдвигает положение о противоречии между верой в Бога и верой в людские установления. Обряды, обычаи, традиции, представления о запретном и дозволенном имеют чисто социальный характер и в силу этого вызывают проблемы и конфликты, отрицательно сказывающиеся на жизни общества.

Структурная и институциональная аналитика неотделима у Раммохана Рая от выяснения факторов, воздействующих на жизнь и развитие обществ. В объяснении явлений и процессов социальной жизни он далёк от монокаузальной интерпретации. В разных работах он объясняет социальные проблемы географическими, демографическими, религиозными, экономическими и культурными факторами. Одним из важнейших факторов

развития общества у Раммохана выступает образование, в котором он видит панацею от большинства социальных зол. Недостаток образования оборачивается узостью мышления, распространением суеверий, упадком общественной морали, возможностью для одних, более высоких социальных слоёв, держать в подчинении другие.

Интерпретация фактов и событий в трудах Раммохана более всего напоминает нам просветительские трактаты, однако внимание к множеству факторов делает его своеобразным предтечей позитивистского подхода к анализу и объяснению общественно-исторических процессов. Интерпретация социологического содержания трудов Раммохана позволяет говорить о складывании предпосылок развития социологии в Индии, создании общих теоретических основ социологического анализа и о практической значимости его выводов.

Предпосылки становления социологии как особой науки о социальных отношениях в трудах Раммохана складываются, во-первых, из представления об обществе, которое включает в себя ряд сфер, в том числе — политическую. Государство мыслится Раммоханом как инструмент достижения общественных целей, а не институт, подавляющий общество. Во-вторых, возникает историзм как способ мышления и один из подходов к анализу развития общества. Наконец, в-третьих, Раммохан стал первым индийцем, обосновавшим важность науки в развитии общества и — косвенно — научного рационального подхода к его анализу.

В работах Раммохана Рая формируются теоретические основы социологического анализа общества: типологии обществ и политической организации, институциональная направленность анализа, представление о социальной структуре и различных критериях дифференциации, гендерное измерение социальных явлений, идея социального развития (путём реформ и /или революций), кроме того, сделан акцент на социальном взаимодействии.

К теоретическим обобщениям Раммохан Рай приходит от эмпирии индийской действительности, которую анализирует в первую очередь как *практик-реформатор*. Одно то, что он рассматривает индийский социум, заведомо исключает европоцентризм, столь характерный для западной социальной мысли. Но и «азиатизм» у мыслителя отсутствует; он одинаково ценит как европейский, так и азиатский социально-исторический опыт.

Труды Раммохана, посвящённые праву и судопроизводству, наряду с критикой существующего состояния отправления правосудия и аспектов ущемления имущественных прав женщин, расовой и религиозной дискриминации в суде, формируют основы и принципы развития юриспруденции. Чтобы право было реальным средством достижения гармонии и прогресса в обществе,

Раммохан предлагает систему принципов и мер. К принципам он относит гласность судопроизводства, доступность суда для всех слоёв населения, упорядоченность законодательной системы и общественно-политический контроль за деятельностью чиновников. Необходимы, по его убеждению, механизмы пресечения подделки документов и коррупции. Важной мерой в этом направлении является повышение социального статуса юристов (особенно местных, индийских) в обществе: они выполняют сложную и необходимую и власти и населению работу и должны получать достойную оплату за труд. Правовая система должна стать механизмом обеспечения реализации социальных и гражданских прав населения и способствовать развитию социума, разрешая возникающие конфликты. Путь развития Индии для Раммохана — это путь построения правового государства, в котором личности, обладающей всем спектром социальных, гражданских и политических прав, гарантирована возможность защиты этих прав в суде, а властные структуры, со своей стороны, обязуются уважать и соблюдать эти права.

Все труды Раммохана, касающиеся общественных проблем, изначально создавались с *практическими целями* — либо защиты прав различных социальных групп, либо для инициирования социальных реформ, либо для содействия (или противодействия) принятию политических решений, имеющих социальное содержание. Соответственно его выводы гуманистичны, так как сопровождаются поиском путей решения социальных проблем и программными практическими рекомендациями.

Ориентация Раммохана на гражданское общество, которого не было в современной ему Индии, предопределила характер его социального реформаторства. Каковы же основные ориентиры реформаторской деятельности Раммохана?

Социальная реформа есть проявление социальной инициативы со стороны личности, социальной группы, общественной организации, государства, общественного института, и как способ преодоления отжившей традиции и утверждения нового социальная инициатива сближается с социальной инновацией, социальным творчеством. Гражданское общество как исторически обусловленная ступень социокультурного развития находится в объективном поле напряжения между традицией и инновацией. Формой проявления инновации в социальной жизни нам представляется социальное реформаторство.

Социальное реформаторство мы определяем как целенаправленную сознательную рациональную деятельность, ориентированную на преобразование одной или ряда сторон социальной жизни через инновацию. Диалектический процесс реформаторства имеет целью, как правило, син-

тезирование традиции и инновации, включая момент *разумного* и *продуманного* (но не стихийного) разрушения устаревших установлений. Иными словами, в идеале социальное реформаторство направлено против социального зла, на выяснение и искоренение его причин, а не только на борьбу с его следствиями. Сущность реформаторства как инновации заключается, по нашему мнению, в создании условий для этой борьбы.

Именно поиску оптимального соотношения между традицией и инновацией во всех сферах общественной жизни положил начало Раммохан. Его социальное реформаторство носило комплексный характер, поскольку затрагивало все основные социальные институты: семью (борьба против самосожжения вдов, детских браков, полигамии и бесправия женщин), образование (борьба за распространение западного современного образования, за светский характер просвещения, за женское образование), религию (борьба против индуистского идолопоклонства, за реформацию индуизма на монотеистической основе, за гуманистическую этику и т. д.), экономику (критика разграбления страны англичанами и индийскими компрадорами, требование снижения налогов и улучшения нищенского положения крестьян и т. д.), политику (требование равенства перед законом, свободы слова и печати, введения суда присяжных).

Социальное реформаторство Раммохана было вызвано объективной исторической необходимостью Ответа на Вызов британского Раджа со стороны социума, находящегося в ситуации, которую экзистенциалисты назвали бы «пограничной»: либо дать адекватный ответ, преодолеть социальный упадок и начать движение вперёд, либо погибнуть. В социальном реформаторстве Раммохана присутствует три диалектически связанных аспекта. Первый — личностный, отражённый в деятельности Раммохана как инициатора инноваций; второй — групповой, проявившийся в деятельности его единомышленников, членов Атмийя Сабхи и Брахмо Самаджа. Третий аспект — общественный — отразил отношение общества к предлагаемым инновациям (в первую очередь, конечно, индуистской общины) — широкий спектр реакций, от полного отторжения и недоверия со стороны ортодоксии до понимания и одобрения либерально мыслящими членами общины и социума. Реформаторство Раммохана, связанное с активностью личностей и социальных групп на микро- и мезоуровне социума, было общественной, а не государственной инициативой.

Сферой инноваций стала вся социокультурная жизнь общества. В реформаторстве Раммохана словно спрессованы стадии, которые по логике развития должны идти последовательно: обнародование новых идей (публикации, дискуссии и практические поступки), подготовка обществен-

ного мнения, привлечение к сотрудничеству новых единомышленников и практическая деятельность для реализации реформ. С 1828 до 1833 г. идет закрепление промежуточных результатов деятельности реформатора и его соратников и усвоение опыта, поворот общественного сознания в сторону инновационной идеологии. Идеи, результаты деятельности и опыт Раммохана пережили своего создателя и были продолжены и усовершенствованы следующими поколениями.

Особо подчеркнём гендерный аспект его социального реформаторства. Д. Копф отмечает, что «стоит только прочитать работы Раммохана о социальных реформах, чтобы осознать, что большинство из них относится к тому или иному аспекту негуманного отношения мужчин к женщинам... Заключение очевидно: только освобождением женщин и признанием в них человеческого достоинства индийское общество сможет освободиться от социальной стагнации»¹. Защищая человеческое достоинство женщин от бесчисленных унижений и равнодушия общества, не считающего их людьми, и действуя в рамках традиции для обоснования своих воззрений, Раммохан возвышается над индуcской общиной, и его призыв обретает общендийский масштаб.

Учитывая поликонфессиональную структуру индийского общества, отметим, что вся деятельность реформатора-индуса имела общендийский надконфессиональный характер. Например, идея социального равенства была необыкновенно актуальна именно в плане уничтожения кастовой иерархии, распространившейся от индуизма на исламскую и даже христианскую общины. Объективно острие критики Раммохана было направлено не просто на изживание предрассудков индусов, но на «коррекцию» индийского общества в целом. В реформаторстве Раммохана находим все аспекты, выявляющие социотворческий характер его инноваций. Они включают рациональное разрушение старого без радикального разрыва с традицией и синтезируют все позитивные моменты различных религий, а также воспринимаемое западное наследие.

IV

Но социальные реформы и прогрессивное развитие индийского общества, по мысли Раммохана-гуманиста, не будут эффективны без преобразований духовного мира человека и общественного сознания. Преобразования эти связаны с религиозной сферой человеческого бытия. Поэтому

¹ Копф Д. Rammohun Roy and the Bengal Renaissance: An Historiographical Essay / / Rammohun Roy and Process of Modernization in India. P. 37.

Раммохан выступил как религиозный реформатор индуизма. Именно индуизм нуждался в реформировании: во-первых, большинство населения Индии исповедовало эту религию, которая в её «искажённом» виде обосновывала и освящала предрассудки, суеверия и невежество, распространяла своё воздействие на другие общины. О Раммохане-реформаторе религии писали многие авторы — и индийские, и западные, и отечественные; особо отметим главу о нём в монографии Р. Б. Рыбакова¹. Мы же остановимся на его концепции религии и взглядах на индуизм и христианство в контексте его гуманизма.

«...Рай был, вероятно, первым из индийцев, кто может быть назван реформатором в строгом смысле этого слова, — пишет В. А. Пименов. — Такое уmonoстроение было подготовлено уже его воспитанием — представление о том, что все религии проповедуют одно и то же, не было чуждо религиозным учителям Бенгалии. Но от всех, кто проповедовал до него, отставного служащего Ост-Индской компании отличало одно: он увидел другой мир. Поэтому на то, что для учителей прошлого было так же естественно, как восход и закат солнца, он смотрел иначе»². Индолог справедливо заметил, что Раммохан не мог иногда не смотреть на Бенгалию глазами её просвещённых завоевателей, поэтому он решает заимствовать у них и «невещественные ценности». На отличие Раммохана от средневековых реформаторов указывают и индийские авторы: Амитабха Мукерджи называет его «либеральным интеллектуалом с твёрдым социальным сознанием и убеждением во всестороннем прогрессе», поэтому «его обращение к вопросу религиозных реформ было замечательно утилитарно»³. Кишоричанд Миттро называет Раммохана «религиозным последователем Бентама»⁴.

И в самом деле, Раммохан пытался реформировать индуизм, опираясь не только на богатый опыт усвоенной им восточной традиции, но и на идеи христианства и достижения западной религиозно-реформаторской и философской мысли. Он обращался к религии как *реформатор-просветитель*, как *философ* Нового времени, с типично просветительским убеждением в необходимости здравого смысла и разума в религии, в необходимости *анализа* веры и *сравнительного* анализа религий. Только так, по его мнению, можно дойти до их сути религий.

¹ См.: Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. С. 10–38.

² Пименов В. А. Возвращение к дхарме. М., 1998. С. 396.

³ Mukherjee A. Reform and Regeneration in Bengal 1774–1823. Calcutta, 1968. P. 139–140.

⁴ Kripalani K. Dwarkanath Tagore. P. 39.

Переосмысление собственной религиозной традиции, по мысли Раммохана, должно решать не только духовные и культурные, но и социальные задачи — воспитывать общество в духе сострадания и милосердия. В качестве религиозной традиции он закономерно обращается к индуизму. Однако в его подходе к своей религии прослеживается не только влияние веданты, но и влияние исламского монотеизма и суфизма. Ромен Роллан вслед за Дхирендронатхом Чоудхури подчёркивает, что Раммохан прохладно относился к эмоциональным излишествам бенгальского вишнуитского бхакти (хотя в детстве мать всеми силами поощряла его религиозную эмоциональность! — Т. С.), и считал, что суфизм скорее даст ответы на вопросы человеческой души¹.

Мистическая непосредственная связь человека с Богом, присутствующая в суфизме и индуской йогической практике *самадхи* (состояние сверхсознания), положена Раммоханом в основание его взгляда на индуизм. Себя он мыслит не как реформатора, а как человека, указывающего на чистую, изначальную, древнюю суть индуизма, которая провозглашена в Ведах. Индуизм для Раммохана — монотеистическая религия, почитающая Брахмо — Единого Бога-Творца Вселенной. Лучшее поклонение Ему — размышление о содержании Его закона, обращение к Нему ума, осознание Его единства и величия, а также *этический* контроль над чувствами и действиями, служение ближним, отношение к ним как к самому себе. Такая преданность Богу открывает путь к вечному блаженству и освобождению от перерождений в этом мире. Философским обоснованием индуизма, по Раммохану, является веданта, согласовывающая веру (*бхакти*) и разум (*джняна*) как пути к Богу.

Современное Раммохану «искажённое» состояние индуизма он трактует как результат брахманской монополии на знание священных текстов, брахманской претензии на посредничество между верующим и Богом, как следствие господства схоластики в традиционном санскритском образовании. Поэтому методами «очищения» индуизма от социальных зол и искажений для Раммохана стало устранение брахманской монополии в сфере религии, искоренение политеизма, идолопоклонства и ритуализма, практика социального служения и новое образование, очищенное от схоластики.

Подобная концепция индуизма стала возможна в результате заимствования наиболее важных в глазах Раммохана сторон других религий — не в последнюю очередь благодаря сравнению с исламом и христианством.

¹ Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. С. 64.

Поэтому верно утверждение Дэвида Копфа: «Компаративистский подход, соединённый с модернистской точкой зрения, поставил движение индуистской реформации на ориентальную основу, которая позволяла защитить местные традиции, и в то же время они могли быть модернизированы согласно прогрессивным ценностям современного западного общества. Хотя основание было ненадёжно, оно оберегало индусскую реформуцию — и неоднократно — от западни воинствующего национализма»¹.

Наряду с исламским влиянием не менее важную роль в попытке формирования индуизма сыграло осмысление Раммоханом христианской традиции и истории, его библейские штудии и создание собственной христологической концепции. В жизнеописании Раммохана подробно рассказывалось о перипетиях его полемики с миссионерами, здесь же важны существенные аспекты его выводов.

С трудов Раммохана начинается бенгальская христология — религиозно-философское и научное осмысление учения Христа. «Первыми людьми, которые попытались дать индигенную (местную) интерпретацию Христа в Индии, были не миссионеры, и не индийские христиане, но брахмосамаджисты», — отмечает Кадж Бааго². И основателем Самаджа был Раммохан, для которого христианство было одной из величайших монотеистических религий. Главную суть христианства он видит в любви к Богу-Творцу и всеобщей любви людей друг к другу. Христос в представлении Раммохана — величайший пророк, заступник людей перед Богом, изложивший им самое совершенное этическое учение. Милосердие, сострадание и любовь к ближнему составляют главный стержень заповедей Иисуса Христа, призвавшего не только любить Бога, но и делать добро человеку, невзирая на требования догмы, обычая и ритуала. Распространение христианской этики, по убеждению Раммохана, — наилучший метод совершенствования общества, достижения «мира и счастья», гармонии в социальных отношениях. Жизнь в соответствии с заповедями Иисуса есть идеальный путь для человека, стремящегося обрести счастье и при жизни, и после смерти.

При этом Раммохан критикует догматы Троицы, Искупления и идею греха, которые все вместе отказывают в Спасении тем, кто не принял христианства. По его мнению, истинным христианином является любой человек (представитель любой конфессии!), который в жизни — осознанно или интуитивно — следует заповеданному Иисусом. А христианский догматизм Раммохан считает продуктом исторического развития этой

¹ *Kopf D. Rammohun Roy and the Bengal Renaissance. P. 28.*

² *Baago K. Pioneers of Indigenous Christianity. Madras, 1969. P. 12.*

религии — подобно тому, как истинная суть индуизма за много веков подверглась искажениям и обросла ритуализмом. Поэтому из всех разновидностей христианства наибольшие симпатии Раммохана вызывают протестантизм и особенно его унитаристская трактовка.

Индуизм был представлен Раммоханом как этическое вероучение благодаря исследованию и восприятию христианской этики. «Рай инициировал диалог между индуизмом и христианством, который продолжается и после его времени, благодаря Брахмо Самаджу... — пишет профессор бангалорского Объединённого теологического колледжа Сатьянатхан Кларк. — ...С одной стороны, Брахмо Самадж породил движение, которое пыталось сформулировать обоснованное самоутверждение индуизма в ответ на христианско-европейское понимание своей и индийской религий. С другой стороны, вдохновлённые Христом индусы использовали Брахмо Самадж, чтобы сформировать собственный взгляд на христианскую веру в переосмысленном развитии реформированного индуизма»¹.

Теоретический и практический труд Раммохана, выразившийся в попытке реформировать индуизм, помимо основания Брахмо Самаджа и развёртывания социальных реформ, имел результатом создание социально-философской концепции религии. Раммохан исходит из идеи «естественной религии» и в каждой религии видит две группы компонентов. Первая связана с сутью, духом религии и складывается из монотеизма, веры в иной мир, в существование души, плюс этики как социальной проекции веры. Это общий стержень всех религий — от индуизма и буддизма до христианства и ислама. Вторая группа компонентов связана с исторической эволюцией религий и вероучений — в неё входят обычаи, доктрины, заповеди запретного и дозволенного, обряды и ритуалы. Всё это относится к собственно социальной стороне религии, поскольку искусственно создаётся людьми. Социальные компоненты религии, необходимые на определённом этапе жизни общества, со временем могут тормозить его развитие, приносить людям лишения и несчастья, стать источником вражды и конфликта. Поэтому Раммохан предлагает освобождать религию от искусственных компонентов и возвращаться к её исконной сути. Для этого просто необходим разум и размышление о религиозных вопросах. Главный духовный смысл жизни — общение человека с Богом, главный социальный смысл религии — этика как средство единения и братства всех людей независимо от конфессии.

¹ Clarke S. The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology // Studies In World Christianity / Ed. by James P. Mackey. Edinburgh, 1999. Vol. 5. Part I. P. 32–33.

Для Раммохана все религии объективно равны, так как он находит в них одни и те же сущностные компоненты и в основе всех лежит вера в Единого Бога (даже если её затмило поклонение множеству богов и атрибутам Бога). Раммохан нигде не говорит о превосходстве одной религии над другой: каждая достойна критики за догматизм и сектантство, за фанатизм и конфликты (и всё это социально обусловлено!), каждая достойна уважения за духовные прозрения. В «Кратком изложении веданты» Раммохан особо оговаривает, что не собирается обосновывать превосходство индуизма над верой других людей, а в «Смиренных советах соотечественникам» проповедует диалог религий во имя счастья.

Идея равенства всех религий — благодаря единому объекту их поклонения — порождает идею религиозного универсализма. Представитель любой конфессии верует в Единого Бога (осознанно или неосознанно), поэтому необходимо только преодолеть ограниченность ритуализма, следовать этическим заповедям и быть терпимыми друг к другу. Универсальная религия — это суть всех религий, но никак не некая общая религия, нивелирующая религиозное многообразие. «Раммоханову концепцию фундаментального единства всех религий впоследствии поддержали многие мыслители Индии (например, Вивекананда, Тагор, Ганди и Радхакришнан), — пишет Т. Пантхэм. — То, что эти мыслители проповедовали, было не бентамовым, или утилитарным интернационализмом, но духовно-универсалистским космополитизмом»¹. Универсалистский подход к религии должен был обосновать устранение конфликтов из-за религиозных различий и религиозную толерантность в поликонфессиональном обществе. Разумеется, Раммохан предлагал *идеал*, но таким ли уж он был идеалистом?

Идея универсальной религии — итог разрешения Раммоханом коллизии религиозного и секулярного в жизни общества. Во-первых, религия — это в первую очередь внутренняя естественная потребность человеческой души, её соотнесённость с трансцендентным началом Вселенной. Поэтому вера призвана совершенствовать человеческое общежитие через совершенствование каждого человека. Во-вторых, поскольку все религии равны и все люди равны, то не должно быть ни противопоставления религий друг другу, ни дискриминации людей по религиозному признаку. Это означает, что религия не должна вмешиваться в иные сферы жизни общества — особенно в сферы отправления правосудия и политики. Вместе с тем без религии невозможно образование, культурное

¹ *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. P. 40.*

развитие и социальная гармония в обществе. Такое решение вопроса о роли религии было необыкновенно актуально не только для современной Раммохану Индии, в которой англичане искусно противопоставляли религиозные общины друг другу, но и для последующих десятилетий, когда британская политика «разделяй и властвуй» стала неотъемлемой частью управления Индией, требовавшей освобождения.

Попытка реформировать индуизм и создание Брахмо Самаджа сыграли важную роль в истории Бенгальского Ренессанса. В первую очередь сложился комплекс реформаторских идей: монотеизм, непосредственное общение человека с Богом, идея равноценности и равнозначности всех вероучений и уважения к вере каждого человека, возможность и необходимость диалога религий и взаимопонимания между представителями разных конфессий. Присутствие в религии философского представления о Боге, разума и логики, с точки зрения Раммохана Рая, призвано не подрывать, а подкреплять веру. Кроме того, Брахмо Самадж стал «кузницей кадров» для новой индийской культуры и общественного движения. Наиболее значительные фигуры эпохи — Ишшорчондро Биддешагор, Перичанд Миттро, Дебендронатх Тагор, Кешобчондро Сен, Вивекананда, Радбиндранат Тагор, как и многие другие, — связаны с Самаджем, воспитывавшим неортодоксальность мышления, инициативу, критическое отношение к конформизму общества¹.

Религиозно-реформаторская и социально-реформаторская деятельность Раммохана разворачивалась в условиях жёсткого противостояния с брахманской ортодоксией. Острое видение Раммоханом ситуации позволило ему уловить набиравшую силу тенденцию «брахманского возрождения» и бороться против её попыток сохранять идолопоклонство и противодействовать *социальной* модернизации. Противостояние социальным реформам ортодоксальных брахманов во главе с Радхаканто Дебом продолжалось на протяжении всего XIX в., уже после смерти Раммохана, когда его начинания продолжили младобенгальцы, Ишшорчондро Биддешагор, брахмоисты и многие другие.

История Раммохановой реформации индуизма и социального реформаторства позволяет нам определить «брахманское возрождение» как

¹ Так, например, брахманам запрещалось даже касаться мёртвых тел, но брахмоисты, среди которых было много брахманов, нарушили этот запрет и первыми стали изучать медицину, анатомируя трупы. Сподвижник Раммохана Дварканатх Тагор лично присутствовал на занятиях по анатомии в Калькуттском медицинском колледже, чтобы первые группы студентов преодолели страх перед ритуальным осквернением и потерей касты.

традиционалистский Ответ на Вызов британского Раджа, в котором прослеживаются следующие черты: 1) *компромиссное* стремление к распространению западного образования в Индии (единственная (!) черта, сходная с идеями Раммохана и его единомышленников) при преобладании традиционной санскритской образованности; 2) претензия на обладание эксклюзивной информацией об истинной сути индуизма; 3) жёсткая приверженность ритуалам и обрядовой стороне индуизма; 4) попытка сохранять в неизблемости социальные установления индуизма (сати, детские браки, полигамию, кастовую систему); 5) невосприимчивость к критике индуизма извне и изнутри общины; 6) нетерпимость к инакомыслию. Это позволяет нам характеризовать «брахманское возрождение» как возрождение индуистской веры (ревайвализм) в традиционалистском варианте. Именно в ревайвализме коренятся политизация индуизма с 1900-х гг., возникновение противостояния индуистов и мусульман, использованное британцами как внутреннее объективное основание для проведения политики «разделяй и властвуй» и приведшие в конце концов к разделу страны по религиозному принципу в 1947 г. Современный индуистский религиозный фундаментализм, выступающий под лозунгами *хиндутвы* (государства для индуистов), также уходит корнями в ревайвализм брахманской ортодоксии. В действительности «брахманскому возрождению» были чужды гуманистические устремления Раммохана и его соратников, которые стояли у истоков Бенгальского Ренессанса.

Раммохан стремился к другому возрождению — не только индуизма, но всего общества. Его реформация религии была частью более широкого процесса возрождения и модернизации Индии, так как имела социальное содержание, противоположное в своих характерных чертах «брахманскому возрождению»: 1) стремление к *синтезу* восточного и западного знания, духовности и рациональности; 2) убеждение в неотъемлемости права человека на обретение знания обо всех сторонах жизни общества; 3) критика условностей традиционализма и обрядовых сторон религии; 4) приверженность идее необходимости совершенствования социальных отношений и развития общества; 5) восприимчивость к новым идеям, дополненная их рациональным и творческим осмыслением; 6) терпимость к инакомыслию при нетерпимости к социальному злу.

Ответ Раммохана, его соратников и последователей на британский Вызов был наиболее адекватен исторической ситуации, хотя и имел элитарный характер (Э. Н. Комаров), так как его предложили представители интеллигенции, «среднего класса» бенгальского общества. Этот Ответ — Бенгальский Ренессанс (Возрождение). По ряду объективных причин его

дали представители индуcской общины начиная с Раммохана Рая, членов его Атмийя Сабхи и Брахмо Самаджа. Благодаря Раммохану, ставшему родоначальником эпохи Бенгальского Возрождения, и его идеям, он и его наследники поднялись над религиозной ограниченностью до выражения общечеловеческого гуманизма. Их индуcское вероисповедание и унаследованная традиция философствования сыграли известную положительную роль, так как индуизм исторически развивался благодаря уникальной способности к синтезу элементов, приходящих извне, умению делать их «своими». Благодаря трудам Раммохана эта способность к синтезу была перенесена в *светскую сферу* жизни общества.

V

Теперь зададимся вопросом: в чём была сущность и основные черты эпохи Бенгальского Возрождения, родоначальником которой стал Раммохан Рай?

Бенгальское Возрождение стало эпохой **двойного** социокультурного **синтеза**, который впервые сложился в деятельности Раммохана Рая. **Первый синтез** — *Индии* (как части Востока) и *Запада* (главным образом в «английском» варианте), *почвенничества* и *вестернизма*, традиции и инновации. Внутри него происходит **второй синтез** — *эпох Возрождения, Реформации и Просвещения*. На **первый синтез** — культур — указывали мыслители и историки В. С. Соловьёв, Г. С. Померанц, Е. Б. Рашковский, А. Гупто, Ш. Шоркар и другие. Этот синтез видится нам как тесное взаимодействие-противостояние культур, попытка найти гармонию рационального преобразования общества и национально-культурного возрождения традиции. Синтез как коллизия Востока и Запада выражен в деятельности всех корифеев Бенгальского Возрождения — от Раммохана Рая, Генри Дерозио и младобенгальцев до Рабиндраната Тагора, и невозможно однозначно определить, что у них преобладает — «западничество» или «ориентализм», традиция или инновация. Процесс указанного синтеза нам представляется следующим образом: новые идеи, достижения, формы и методы преобразования действительности сознательно или невольно заимствовались у Запада («импортером» объективно служили институты европейского колониального управления и западного образования) и с помощью нового пересматривались, переосмысливались собственное, традиционное, «родное» наследие. Критика отжившего и мешающего развитию индийского общества, отстаивание фундаментальных позитивных ценностей могли быть субъективны, но у всех четко

прослеживается вектор движения от догматизма к свободе мышления и открытости новому. Результатом стало вооружение индийского социума новыми *синтетическими* идеями и использование их в качестве метода достижения общенациональных целей. Характерная черта этого синтеза — стремление сопоставить итоги развития западной и восточной цивилизаций и достичь синтеза их лучших сторон — духовности Востока и материальных благ и правовых идей Запада, осознавая всечеловеческое единство, ценность и самобытность всех национальных культур.

На **второй синтез** — эпох, их спрессованность и взаимопроникновение указывали отечественные востоковеды¹. В Бенгальском и Индийском Возрождении есть множество сходных черт и параллелей с европейскими эпохами, хотя абсолютного тождества быть не может. Уже у Раммохана объединяются и «заимствуются» черты разных эпох. Самым важным в триаде «*Возрождение — Реформация — Просвещение*» нам представляется первое звено, так как именно Возрождение явилось фундаментом синтеза и в нём, в свою очередь, важен философский *гуманистический* комплекс. Благодаря гуманизму возникает идея общеиндийского единства, ненасильственного общественного преобразования (*сатьяграха*) М. К. Ганди, идеология Индийского национального конгресса, идеи социокультурного «единства в многообразии», социальной справедливости, первостепенности созидания и др. В наследии Возрождения гуманизм стал главным завоеванием, идеалом, который, несмотря на трудности его реализации и использование его экстремистскими и шовинистскими группами современной Индии, остаётся необходимым ориентиром для общества.

Бенгальский Ренессанс стал революционным прорывом к взаимопониманию Востока и Запада — давней исторической проблемы. Если пользоваться категориями философии истории Карла Ясперса в применении к этой эпохе, то начать стоит с того, что индийцев он относит к

¹ Полонская Л. Р. О некоторых особенностях буржуазного просветительства в колониальных условиях (на примере Индии) // Идеологические проблемы современной Индии. М., 1970. С. 128, 133; Вишневская Н. А. О некоторых типологических чертах и национальном своеобразии индийской литературы нового времени. // Проблемы Просвещения в мировой литературе. М., 1970. С. 282–283, 288; Вишневская Н. А., Зыкова Е. П. Запад есть Запад, Восток есть Восток? Из истории англо-индийских литературных связей в Новое время. М., 1996. С. 203. Шентунова И. И. Живопись Бенгальского Возрождения. М., 1978. С. 9–10; Её же. Очерки истории эстетической мысли Индии в новое и новейшее время. М., 1984. С. 44–46, 56–57; Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 157.

«осевым» народам, которые в 800–200 гг. до н. э. прошли период «осевого времени» — глубокого прорыва к универсальным принципам человеческой жизни, рациональности и подлинной этике, основанной на духовной связи человека с Абсолютом. В этот момент человек осознает свое место в целостности бытия и превращается в *подлинного* человека. Переход «осевого времени» — это одновременно и уничтожение и созидание; его смысл заключен в призыве к *безграничной коммуникации* — лучшему средству против ошибочного представления об исключительности истины какого-либо одного вероучения¹. «Осевое время» — *общий* масштаб, определяющий историческое развитие и единство истории. Проблему «Восток — Запад» Ясперс решает как проблему развившихся из одного корня (оси), но по-разному реализовавшихся культур, между которыми возможно глубокое взаимопонимание и выявление сходства. Свершениями «осевого времени» человечество живет до сего дня, и любое возрождение — это «воспламенение идеями той эпохи».

Вся история для Ясперса — это стадия перехода, одновременно и завершение и начало. Исторически переход является каждый раз иным. Люди на стадии перехода ощущают близость новой эпохи и изображают уходящий мир. Сущность эпохи Бенгальского Возрождения заключается в таком *переходе* — создании социокультурного синтеза общеиндийского масштаба, стремлении к единству в многообразии. Эпоха стала интеллектуальной, культуро- и социотворческой революцией, прорывом в будущее и одновременно завершением почти пяти тысячелетнего развития от древности к новейшему времени.

Специфику обращения к «осевым идеям» обусловила встреча культур Европы и Индии в колониальный период. Индийский Ренессанс возникает и развивается в русле взаимодействия-противостояния двух различных осевых культурных традиций — античной и индийской. Главным стал приход в Индию культуры, знавшей «вторую ось» — Ренессанс, Реформацию, Просвещение. «Вторая ось» была чисто европейским явлением, фундаментом для Запада, особенно в плане мировоззренческого рывка эпохи науки и техники XVI–XVIII вв. Завоевание Индии британцами принесло в страну, помимо прочего, достижения Европы и «второй оси»: радикальность в духовной и политической сфере, обусловленную христианством и широтой мышления античности, «непрерывность в образованности» и наследие великих творческих эпох, идею политической свободы, рациональность, осознанную внутреннюю глубину бытия лич-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994. С. 49.

ности как критерий на все времена, идею необходимого существования мира в своей реальности и через его формирование — утверждение человека, сочетание свободы и лояльности с претензией на исключительную истинность вероисповеданий (христианство и ислам), решительность доведения проблем до логического конца и необыкновенное многообразие самобытных индивидуальностей в истории¹.

Бенгальское и Индийское Возрождение представляется, во-первых, выходом Индии из состояния социокультурной замкнутости в будущее, построенное на принципе единства людей независимо от национальности, расы, религии и, как следствие, — на секулярных основах гражданского общества и государства. Первым и одним из главных проявлений этого процесса стало широкое «паломничество» индийцев на Запад, доселе невозможное, начатое Раммоханом Роем и Дароканатхем Тагором и продолженное множеством индийцев, получивших образование в Оксфорде, Кембридже и других европейских университетах.

Во-вторых, эпоха становится крушением старых догм в жизни общества. Это обусловлено, с одной стороны, восприятием и «присвоением» наследия Европы и её «второй оси», с другой же — новым открытием собственного прошлого (в немалой степени вызванным интересом европейцев к изучению индийской культуры). Всю глубину упадка и беспомощность человека сначала осознали представители аристократии, получавшие «двойственное» образование: традиционное («осевое») санскритское и исламское и новое западное. Свободомыслие и рациональность способствовали сравнениям и серьезным размышлениям над судьбой Индии.

В-третьих, благодаря деятелям Бенгальского Возрождения — Раммохану Рою, Дебендронатху Тагору, Кешобчондро Сену, Рамакришне и Свами Вивекананде, Рабиндранату Тагору, Ауробиндо Гхошу и другим произошло благотворное переосмысление «осевых» традиций Индии через призму монотеистических религий ислама и христианства. Это служило манифестацией универсальности духовно-нравственных начал и общечеловеческих ценностей, объединяющим фактором в общеиндийском масштабе — с одной стороны, и нахождением идеала философского и социокультурного бытия многоконфессионального плюралистического общества — с другой. Тонкое соотношение свободы мысли и вероисповедания, рациональности, гуманизма и толерантности в социальном бытии — таков, по нашему убеждению, идеал и результат индийского возрожденческого синтеза в его высших проявлениях.

¹ *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994. С. 82–83.

Закономерно, что синтез Бенгальского Возрождения основан на «осевой» философии веданты, в которой единство мира и человека постигается через тождество бесконечного всепроникающего Сущего (Брахмана) и духовной сути человека (атмана). Преобразование философии веданты в соответствии с социокультурными потребностями Индии в условиях встречи культур стало основой Возрождения — неоведантизма. Главный вектор философствования — пробуждение самосознания индийцев, возрождение культуры, утверждение значимости индийской цивилизации в мире и гуманистическое реформирование социальной реальности. Подчеркнем особо: основа эпохи именно *философская*, а не конфессиональная, хотя и вышедшая из традиции индуизма. Здесь нам видится тонкая смысловая связь с особой *философской верой*, которую Ясперс предлагал современному человеку.

«Осевой» характер Бенгальского Возрождения являет общечеловеческую суть ценностей, им выдвинутых. Встреча осевых народов Индии и Запада позволяет сравнивать эпоху с европейскими Ренессансом, Реформацией, Просвещением, поскольку в ней налицо синтезирование их черт. «То, что в Европе составило ряд культурно-исторических эпох, в Индии выступает как совокупность переплетающихся тенденций в рамках одной эпохи», — отметил В. С. Костюченко¹. «Роль, сыгранная Бенгалией, сравнима с позицией Италии в истории Европейского Ренессанса», — пишет Ш. Шоркар².

Синтез Возрождения, Реформации и Просвещения впервые сложился в Раммохановой программе возрождения всех сфер жизни общества и развивался в деятельности его духовных наследников. В беседе с Максом Мюллером сподвижник Раммохана Дароканатх Тагор выразил кредо эпохи: «Вы говорите, что наша поэзия — не поэзия, философия — не философия. Мы же стараемся понять и оценить, что нам дала Европа, но не ожидайте, что из-за этого мы будем презирать своё»³.

Однако ни одна крупная историческая эпоха не начинается внезапно и беспричинно. Поэтому справедливо возникает вопрос о предпосылках и причинах начала эпохи Бенгальского Возрождения.

Предпосылки развития возрожденческих процессов в Бенгалии, с одной стороны, исторически сложились внутри индийской цивилизации — это возникновение и развитие гуманистической идеологии (бхакти, суфизм и

¹ Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 157.

² Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 3.

³ Профессор Макс Мюллер об Индии и индуизме // Русский вестник. М., февраль 1900. Т. 265. С. 712.

сикхизм) в период индийского Средневековья (к Акбару, Кабиру, Нанаку часто апеллирует Раммохан). С другой стороны — это внешние предпосылки для встречи культур Европы и Индии: собственно британское завоевание Индии и культурная политика новых хозяев — культурно-идеологическая экспансия христианских миссионеров и необходимость изучения языков и культуры завоёванной страны плюс необходимость интеллектуального обслуживания систем колониальной администрации. Идейные истоки Индийского Возрождения прослеживаются также в европейской философии и литературе Европы Нового времени.

Без наличия внутренних предпосылок и ценностей своей цивилизации синтез традиционного наследия и современности в Индийском Ренессансе был бы невозможен. Индийские учёные видят главные причины расцвета культуры Индии во внутренних процессах социальной и духовной жизни страны, в переосмыслении собственного культурного наследия (Р. Динкар), в столкновении индийской культуры с западным влиянием (Нагендра, Ш. Шоркар)¹, однако эти точки зрения несколько односторонни. Индийский Ренессанс возник благодаря двум группам причин. Первая — причины, вызванные трансформацией индийской цивилизации, связанной в экономическом, социальном и политическом плане с британским завоеванием и ускорением процесса развития капитализма. Однако это ускорение было бы невозможно без создания для него необходимых предпосылок в позднем Средневековье. Вторая группа причин связана с социальной и культурной жизнью индийского общества — формированием новой европейски образованной интеллигенции и национальных культур народов, вовлечённых в процесс модернизации. Индийская цивилизация в лице образованных слоёв не только воспринимала новые внешние влияния, но и критиковала их, сопротивляясь экспансии Запада².

Справедливо возникает вопрос о роли британского Вызова в модернизации индийского общества, в генезисе и развитии синтеза Индийского Ренессанса. Отрицать воздействие британского Раджа на процессы возрождения не может ни один историк, даже если он придерживается убеждения, что

¹ См.: Чельшев Е. П. К вопросу об эпохе Возрождения в индийской культуре // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969. С. 203; История индийских литератур / Под ред. проф. Нагендры. М., 1969. С. 23; Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays. P. 3–4.

² О роли интеллигенции в модернизационных процессах на Востоке и Индии см.: Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв.; Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance; Broomfield J K. Elite Conflict in a Plural Society: Twentieth Century Bengal.

главная ценность Возрождения — в возврате к прошлому¹. Точно так же нельзя считать британский Радж и его институты единственной причиной Возрождения²; в этом случае сам термин «Возрождение» можно было бы легко заменить термином «вестернизация». Но процессы модернизации, породившие Ренессанс, не означали тотальной вестернизации индийского общества. Ряд учёных считает британский Радж и порождённые им контакты и конфликты между Востоком и Западом импульсом для Возрождения XIX в.³ Согласно Ш. Шоркару, Бенгальский Ренессанс — это пробуждение, которым Бенгалия первой ответила на удар британского правления, буржуазной экономики и новой западной культуры⁴. Несмотря на то что история не знает сослагательного наклонения, можно предположить раннее или позднее начало модернизационных процессов в Индии без воздействия фактора британского завоевания⁵; британское правление сыграло роль катализатора.

Большинство исследователей начинают хронологию и историю Бенгальского Возрождения с деятельности Раммохана, с момента его поселения в Калькутте⁶. Однако есть авторы, подвергающие роль Раммохана Рая как родоначальника эпохи сомнению. Наиболее концентрированное выражение этой точки зрения находим у Дэвида Копфа в труде «Британ-

¹ Так считает, например, Б. Н. Луния (см.: *Луния Б. Н. История индийской культуры*. М., 1960. С. 438–440), хотя главную роль в процессах возрождения в Индии он отводит англичанам, а индийцы находятся на вторых и третьих ролях.

² Такой точки зрения придерживается Дж. Саркар: «Величайшим даром англичан, после всеобщего мира и модернизации общества — и, в сущности, прямым результатом этих двух факторов — является Возрождение, которым отмечен наш девятнадцатый век. Современная Индия всем обязана этому Возрождению» (*Sarkar J. India Through the Ages*. Calcutta, 1960. P. 57). Как правило, такие преувеличения связаны с «западничеством» исследователей.

³ История индийских литератур. С. 27., Majumdar R. C. *Glimpses of Bengal in the Nineteenth Century*. Calcutta, 1960., *Studies in the Bengal Renaissance* / Ed. by A. Gupta. P. XI, XIII, XV.

⁴ *Sarkar S. Bengal Renaissance and Other Essays*. P. 3.

⁵ Эту точку зрения отчасти подтверждают индийские учёные, относящие ренессансный характер индийской культуры и к XV–XVI, и к XIX в. (см., например: *Ghosh J. Bengali Literature*. Oxford, 1948. P. 35, 19.; *Chatterji S. K. Languages and Literatures of Modern India*. Calcutta, 1963. P. 162–170; Баннерджи С. К. Бенгальская литература // История индийских литератур. С. 421, 450).

⁶ Большинство индийских исследователей начинают эпоху Бенгальского Возрождения с деятельности Р. Рая; как, например, С. К. Баннерджи (История индийских литератур. С. 450.), Х. Кабир (*Кабир Х. Индийская культура*. М., 1963. С. 53), А. Гупта (*Studies in the Bengal Renaissance*. P. XV).

ский ориентализм и Бенгальский Ренессанс». Изучая культурную политику британцев начиная с Уоррена Хейстингса, поощрение ориентальных исследований и ориенталистские приоритеты в сфере образования, историк подводит к мысли, что британский ориентализм — это непосредственная *причина* начала Бенгальского Ренессанса. В пользу этой точки зрения, казалось, говорит и научное обоснование Г. Т. Коулбруком того, что сати противоречит священным книгам индусов, и идеи Дункана о необходимости запрещения убийств детей и т. д. Однако, по нашему мнению, британская ориенталистика — такая же предпосылка, как и культурная экспансия миссионеров Серампура. Учёные британцы могли сколько угодно долго доказывать антигуманный характер индусских обрядов, писать об этом фолианты и потрясать Европу своими изысканиями. Но европейцы *пришли извне* и изучали индийское историческое наследие, руководствуясь собственными научными и отчасти практически-управленческими интересами, а *не для корректирования* состояния *индийского общества*. Безусловно, ориентальные исследования играли известную роль в формировании интереса к истории и давали известный импульс к трудам Раммохана и его последователей. Например, как верно отмечает Дэвид Копф, ориенталисты импортировали идеи Просвещения в Индию¹. Однако до тех пор, *пока внутри самого индийского общества не «созрели» идеи о необходимости возрождения*, преобразования страны, *пока не появился индеец, который оказался способен «разбудить»* соотечественников (первоначально в лице интеллектуальных элит) — вызвав согласие, неприятие, противодействие, — *никакой гуманист-британец, подобный Коулбруку, Кэри и другим, не помог бы преобразованиям*. Волею истории таким индийцем стал Раммохан. На это по-своему указывает апологет Британской империи Дж. Р. Сили: «Учёный индус, даже когда он признаёт нашу силу и пользуется нашими железными дорогами, далёк от чувства уважения к европейцу и искренно презирает его. Это вполне естественно. Мы не умнее индуса; ум наш не богаче и не обширнее его ума; мы не можем удивить его, как мы удивляем варвара...»²

Сходную с концепцией Д. Копфа точку зрения на роль британского раджа в Индийском Возрождении находим у Б. Н. Лунии и митрополита сирийской ортодоксальной церкви в Индии Паолоса Мар Грегориоса. Б. Н. Луния считает, что Индийское Возрождение не похоже на европейское, так как его ценность — в возвращении Индии к ее прошлому, к древней индийской культуре. Однако предпосылками Возрождения Лу-

¹ Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969. P. 22–26.

² Сили Дж. Р., Крэмб Дж. А. Британская империя. М., 2004. С. 261.

ния называет приход англичан, связь с внешним миром, особенно с Западом, английское образование, деятельность христианских миссионеров (выступавших одновременно как крестоносцы и как просветители) и, наконец, индийскую прессу и литературу¹. Когда же Луния излагает общие черты и направления Индийского Возрождения, оказывается, что возвращением Индии «к своему прошлому» индийцы прежде всего обязаны деятельности британцев в области изучения индийской истории, открытия древней литературы, социальных реформ, искусств и т. д. Раммохана Рая и других корифеев Возрождения он ставит на второе место. Луния намеренно или случайно не увидел синтетического, диалектического характера эпохи, в которой переплетено множество традиций, течений и ценностей — и европейских, и индийских, и восточных.

Паолос Мар Грегориос со своей стороны критикует индийские элиты за сознательный отказ от ориенталистских приоритетов в образовании, в которых на первом плане были духовные ценности индийской культуры, и выбрали англицистскую модель трансформации общества, которая была ей навязана британцами². Из-за того что значительная часть населения Индии не была готова к модернизации, процессы Просвещения имели элитарный характер и свелись к обращению только к британской культуре. Впоследствии это обернулось утратой жизнеспособности, творческого потенциала, распространением коммунизма, материализма, секуляризма, либерализма и коммунизма. Однако, по нашему убеждению, в Бенгальском Ренессансе, начиная с трудов Раммохана Рая, во-первых, **нет однозначного предпочтения** западной культуры и ценностей собственному ориентальному наследию; во-вторых, **наблюдается постоянное внимание к другим культурам** и собственным ценностям. Все выводы Паолоса Мар Грегориоса скорее относятся к представителям «брахманского возрождения», которые активно выступали за внедрение образования по британской модели, поскольку оно открывало им доступ в управленческие, а позже и во властные структуры. А западничество Раммохана Рая и его последователей, на которое последовательно указывает Нирад Чоудхури³, — слишком однозначная и прямолинейная трактовка его идей и наследия⁴, тем более что они субъективно и объективно стремились к **синтезу Востока и Запада**.

¹ Луния Б. Н. История индийской культуры. С. 438–440.

² Грегориос П. М. Приход просвещения в Индию и его распространение // Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества. М., 1999. С. 241–242.

³ Chaudhury N. Intellectuals in India. New Delhi, 1967. P. 10.

⁴ Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция... С. 72.

Двойной синтез был одновременно и **процессом** Возрождения Индии, и **результатом** — комплексом идей, необходимых для развития индийской цивилизации в новых условиях, для обновления культуры и формирования целей национально-освободительного движения, завершившегося освобождением от колониализма в 1947 году. Главная характеристика синтеза — *гуманизм* как особый тип мышления и принцип культуротворческой и социально-реформаторской деятельности. Он выразился в общечеловеческом содержании высших достижений эпохи и позволяет представлять Бенгальское Возрождение как самобытную, синтетическую эпоху, связанную с модернизацией. Богатое наследие предшествующих эпох осмысливали представители *новой* индийской интеллигенции, знакомые с европейской культурой; они сумели модернизировать духовные традиции индийской цивилизации.

Сочетание индийского и западного стало возможно благодаря двум чертам индийской цивилизации: первая черта — способность воспринимать и присваивать новое, синтезируя его со «своим», укореняя его в своей почве. Вторая черта — традиционное почитание знания, уважение к людям, занимающимся умственным трудом, ищущим Истину. Неудивительно, что все — от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора — такое огромное внимание уделяли просвещению народа, считая всеобщее образование условием возрождения Индии. К этому можно добавить стремление к постоянному поиску и накоплению знаний. Поэтому Ответ Бенгальского Ренессанса на Вызов Запада был закономерен: синтезировать новое со своим, тем более это новое можно обосновать как своё «хорошо забытое старое». Но синтез на этом не заканчивается; он переходит в стремление открыть богатства наследия Индии всему миру, щедро поделиться своими новыми идеями и находками, своим творчеством. То есть совершившийся в Индийском Возрождении синтез превращается в императив *обмена опытом* между цивилизациями, который служит взаимному обогащению и стимулирует культурное, духовное и материальное развитие. Поэтому роль Раммохана в Бенгальском Ренессансе — это не только роль родоначальника, но роль **вдохновителя** ренессансных процессов не только в Бенгалии, но и по всей Индии.

В деятельности Раммохана Рая проявились все четыре контекста Бенгальского Возрождения — региональный (собственно бенгальский), общеиндийский, азиатский и мировой. Во-первых, импульс для преобразований Раммохан Рай получил из личных наблюдений за состоянием бенгальского общества, и именно этому обществу (как части индийского) он адресует свои труды. Во-вторых, состояние индийского общества в це-

лом было хорошо известно Раммохану по его путешествиям по стране, и объективно его гуманистические идеи и социально-реформаторская и просветительская деятельность имели общиндийский масштаб. В-третьих, труды Раммохана отражают стремление народов Востока усвоить то новое, что предлагает Запад, не забывая собственных истоков и основ. В-четвёртых, реформаторские идеи и «паломничество» Раммохана на Запад имели широкий резонанс в Европе и Америке; благодаря ему впервые было заявлено о важности индийской культуры для мира и о значимости социокультурного и научного обмена, диалога между Востоком и Западом во всех сферах жизни общества.

Благодаря Раммохану Рою уже при его жизни Бенгалия стала сердцевинной и классическим проявлением Индийского Возрождения XIX – 1-й трети XX в. Целью создаваемого синтеза было пробуждение Индии, придание ей импульса к возрождению и развитию; ориентирование общества в будущее, не предавая забвению многотысячелетнее наследие, но делая его фундаментом для развития.

Каждая фигура Бенгальского Ренессанса — от рядовых членов социально-реформаторских обществ и организаций до выдающихся корифеев Генри Вивьена Луи Дерозио и младобенгальцев, Дебендронатха и Рабиндраната Тагоров, Кешобчондро Сена, Ишшорчондро Биддешагора, Бонкимчондро Чоттопадхaya, Свами Вивекананды, Сурендрнатха Банерджи и Ауробиндо Гхоша — это наследники Раммохана Рая во всех сферах социальной и культурной жизни общества, пришедших в движение. Каждый из длинной плеяды наследников Раммохана нёс в себе частицу его благородного гуманизма и поисков истины в теории и практической деятельности, даже тогда, когда — осознанно или неосознанно — критиковал его идеи, или тогда, когда его воззрения в чём-либо противоречили идеалам, заявленным Раммоханом.

Раммохан явил современникам и потомкам высокий идеал гуманизма и стремления к синтезу лучших достижений Востока и Запада, следования Истине и Правде. Высокая планка, заданная Раммоханом, была экзистенциально необходима Индии, как необходима она ей сейчас. Идти к идеалу трудно, но необходимо, чтобы общество было достойно называться человеческим.

Человек, который создал фундамент для целой социокультурной эпохи, безусловно достоин внимания, равно как и его идеи. Личность Раммохана Рая словно освещает путь Индии традиционной к Новой Индии, которая заявляет о свободе и достоинстве личности, об устремлённости человеческого духа к Вечному, о необходимости совершенствовать социокультурное

общее житие гражданского общества, воплощая в жизнь высокие идеи и ценности, несмотря на необыкновенную сложность воплощения идеала в реальности. Можно говорить — с полным на то основанием, — что во всех достижениях современной Индии в самых разных сферах жизни воплощена частица бессмертной личности Раммохана Рая. Равным образом в попытках разрешения трудностей, конфликтов и противоречий, существующих в Индии начала XXI в., было бы нелишне обращаться за советом к опыту и идеям Раммохана Рая. Жизнеописание Раммохана Рая, предложенное вниманию читателей, — это скромная дань уважения автора к этому замечательному человеку.

Е. Б. Рашковский

ИНДОЛОГИЯ И ИНДО-ЛОГИКА: послесловие к книге Т. Г. Скороходовой

Задача этого относительно краткого послесловия — не пересказывать содержание отредактированной мною книги Т. Г. Скороходовой, не расхваливать перед читателем ее несомненные достоинства (как-никак — это первая на Руси документированная биография одной из ключевых фигур индийской истории последних веков!) и не акцентировать ее недостатки (это уж дело читателей и рецензентов). Задача моя иная: помочь читателю представить себе живую фактуру только что прочитанной им книги в сложнейшем культурно-историческом контексте индийских и глобальных судеб.

О самом Раммохан Рае я скажу только одно. Его личность, мышление и деятельность оказались глубокой и осознанной попыткой синтеза трех духовных стихий, столкновение и взаимодействие которых обусловило собою всю специфику индийской жизни XVIII–XXI столетий: индуизма, ислама и европеизма. Ибо весь облик Индийской цивилизации этих последних четырех столетий так или иначе связан с процессами взаимодействия этих трех глобальных стихий на различных уровнях жизни: социально-экономическом, общественно-политическом, культурном.

Попытки как-то упорядочить, оптимизировать, очеловечить эту сложную цивилизационную «комбинаторику» индийской жизни определили собой искания лучших умов Индии. И именно к Раммохану восходит сознательное начало этих попыток, смысл которых заключался в стремлении каким-то образом встроить Индию в современный мир. И притом встроить так, чтобы она, не потеряв себя, смогла бы и поведать о себе миру, смогла бы достойно войти в его общую динамику.

Так вот, предстоящий нам комплекс теоретических и мировоззренческих выводов из книги Т. Г. Скороходовой мы начнем, поставив перед собой два принципиальные вопроса.

Вопрос первый: что дают индологические исследования для становления и развития цивилизационной теории, а точнее, цивилизационного дискурса?

Пол цивилизационным дискурсом я имею в виду ту область современной историографии, которая принимает за основную (а если не за основную, то, по крайней мере, за существенную) единицу изучения истории понятие цивилизации. Последнее же есть обозначение некоторой ограниченной во времени и пространстве большой человеческой общности, связанной некоторым внутренним единством исторических судеб, духовного опыта,

культуры и социальных институтов. Смыслов же, влагаемых в это понятие, может быть множество: примерно столько же, сколько существует на свете самостоятельных ученых-«цивилизационщиков».

Вопрос второй: что означает изучение модернизационных и даже постмодернизационных тенденций в рамках Индийской цивилизации для изучения не только самой этой цивилизации, но и для изучения всемирной истории как таковой¹.

Решение обоих этих фундаментальных вопросов заслуживает — в перспективе — отдельных обширных монографий. Но вот *поставить* эти вопросы можно было бы и в нашем относительно кратком послесловии.

1

История Индии с ее сложной и переменчивой историей этносов, верований, субкультур, варн, каст, социальных массивов и классов — воистину вопиет против сложившихся в прежней Европе и жестко унифицированных («монадных», «органических», «монолитных» и т. д.) приложений цивилизационной догматики в духе Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера или С. Хантингтона. А если что-то отчасти и приложимо, то, как мне кажется, — более гибкий, взращенный российским и североамериканским опытом XX в., подход, разработанный нашим замечательным соотечественником — Питиримом Александровичем Сорокиным: «суперсистема» как сложное, многосоставное, противоречивое, но значимое (или, по крайней мере, потенциально познаваемое) единство.

Внутренние борения в лоне Индийской цивилизации, или, если угодно, Индийской «суперсистемы», — борения, связанные с соперничеством по части экологических, хозяйственных и политических ниш, иерархий ритуального статуса, земель, вод, угодий, ресурсов, — с соперничеством, которое разрешалось не только кровавыми «курукшетрами»², но и компромиссами, сделками, коалициями, — во многом препятствовали ста-

¹ Неразрывная связь между понятиями цивилизации и модернизации в контексте истории XVIII–XX вв. в первую половину прошлого столетия была обоснована А. Дж. Тойнби; социологическая же проработка этой связи, в частности, и применительно к индийскому материалу, была произведена на протяжении второй половины столетия в трудах мастеров структурно-функциональной школы — Р. К. Мертона, Т. Парсонса, С. М. Липсета, Э. Шилза, Ш. Н. Айзенштадта (в нашей литературе он именуется иногда Эйзенштадтом) и др.

² Курукшетра — поле битвы между братскими враждебными родами Пандавов и Кауравов («Махабхарата»).

новлению систем абсолютного преобладания и абсолютной власти. Все эти процессы способствовали становлению иерархически жестких, но далеко не всегда склеротизированных и застылых систем межкастового симбиоза и взаимодействия. Такие симбиозы могли включать в себя широчайший спектр наследственных социальных и ритуальных позиций: от пандита-книжника до чандалы. Однако без учета глубоких внутренних структурных подвижек внутри этих жестких и жестоких иерархических симбиозов (симбиозов, основанных на традиционной — деревенской и кастовой — социокультурной матрице) индийскую историю попросту не понять¹. Иноземные завоевания, экологические перемены, миграции, лингвистические заимствования, религиозно-философские движения, новации в системах познания, научной мысли, политических институтов и производительных сил — всё это было так или иначе многозначно связано с этими структурными подвижками.

Нередко глубокие взаимодействия несхожих человеческих массивов могли осуществляться на чисто операциональных уровнях, не затрагивая глубинные пласты сознания и человеческих экзистенций.

Но были в духовной истории Индийской цивилизации и события, которые могут вполне соответствовать современному философскому понятию диалога, обоснованному в трудах Мартина Бубера, Льва Шестова, Михаила Бахтина.

Диалог в понимании этих мыслителей — не просто внешнее словесное взаимодействие и менее всего подавление собеседника комбинаторикою собственных соображений и слов, а за ними и поступков. Диалог есть процесс взаимного и притом внутренне значимого преобразования взаимодействующих сторон, о чем и свидетельствуют, скажем, ранние тексты буддийского канона или Упанишад: работая с учениками, внутренне организует себя, познает себя и, следовательно, возрастает и сам учитель.

Можно вспомнить в этой связи и один из самых главных текстов индуизма — «Бхагавад-Гиту». Неужто этот раздел «Махабхараты» — лишь монолог или катехизис? — Господь Вселенной, в канун битвы при Курукшетре явившийся человеку Арджуне в образе темноликого возникшего Кришны, духовно расширяет и обогащает не только смертного Своего собеседника, но и глубже осмысливает и постигает Самого Себя. Осмысливает и постигает, соотнося Божественное самосознание со взволнованным и правдоищущим внутренним опытом человека.

¹ Наиболее глубокие наработки на сей счет, как мне кажется, содержатся в трудах индийского социолога М. Н. Шриниваса.

Диалогические элементы в бхакти, в индийской условной религиозной «реформации» XIX – начала XX столетия, начало которой как раз и было положено мыслью и трудами Раммохан Рая, в учении Ганди о сатьяграхе (постигая своего соперника и постепенно преобразуя его в партнера, а может быть — со временем — даже и в друга, я постигаю и преобразую самого себя и — может быть — даже Бога в самом себе¹), диалогические элементы в тагоровской поэзии и прозе — всё это, пусть даже не центральные, но несомненные выражения «кодовой» специфики Индийской цивилизации. А восходит этот принцип к архаической, но закрепившейся в цивилизационном опыте страны идее симбиоза и неассимилируемости несхожих, но как бы присужденных ко взаимодействию и общению человеческих массивов, групп, индивидов, этнических, религиозных и психологических типов. Ведь со времен глубочайшей древности Индийский субконтинент вынужден был принимать в себя несхожие этно-культурные и духовные потоки, несхожие человеческие типы, обреченные на взаимное приспособление и на сосуществование сквозь века.

Разумеется, в плане историческом эта идея была многозначно связана с тысячелетними традициями жесткой и черствой варново-кастовой и вероисповедной взаимной сегрегации. Но в тех условиях, когда ни одна из групп не могла добиться абсолютного и «монолитного» преобладания, нужно было уметь понимать, взаимодействовать, сожительствовать, договариваться, посредничать². А временами — и менять накатанную колею своих представлений, предрассудков и привычек. И при этом — даже отчасти меняясь — оставаться самими собой.

Таков один из существенных, веками и веками наработанных уроков Индийской «суперсистемы» для самой себя и для всего остального мира.

Будучи связан с библейско-христианскими и либеральными традициями Европы и России, я не верю в глобальные мессианские притязания ряда идеологов нынешнего неоиндуизма. Разговоры об универсальной и всепримиряющей индуистской веротерпимости не выдерживают не только что серьезной исторической, но и философской критики.

¹ См.: *Рашковский Е.Б.* На оси времен. Очерки по философии истории. — М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 85–115.

² Из этнопсихологии известна особая способность сегрегированных или же замыкающихся в себе человеческих массивов к искусству экономической и социокультурной медиации, искусству, служащему делу компенсации коллективной замкнутости и выживанию группы.

Исторической — потому история последней сотни лет буквально полнится кровавой и по сути дела непрекращающейся вероисповедной и коммуналистской враждой.

Философской — потому что в mainstream'е индуистской традиции не проработана идея уникальности и безусловной ценности индивидуальных человеческих существований: она отстаивает не многообразие индивидуальных человеческих ликов, но многообразие человеческих групп как комплементарных земных выражений и проекций Единого.

Но при всём при этом уроки группового плюрализма и компромиссно-го посредничества — да еще в контексте нынешнего эгалитарного правосознания и правоупорядоченного политического процесса, которые *в принципе* усвоила Индия XX в., — эти уроки представляются мне непреложными и перспективными. Эти уроки Индии основаны на соотношении традиций межгруппового синтеза и современного эгалитарного и рационального политико-правового сознания. А уж в самые последние десятилетия — элементами сознания научно-технологического. Эти цивилизационные уроки Индии — вольно или невольно — входят в общий строй нынешнего глобализирующегося мира. Мира, который — по своей нынешней этно-демографической и вероисповедной структуре — становится во многих отношениях миром диаспорным.

2

Я полагаю — и это в духе исторических идей и интуиций Раммохана, — что трансквилизационный всемирно-исторический феномен модернизации в своих истоках и универсальных предпосылках воистину европоцентричен. Или, точнее, — евро-североамериканоцентричен. Или даже — евро-североамерикано-русоцентричен¹.

¹ О частичном русоцентризме трансквилизационного модернизационного процесса я говорю вовсе не из квасного патриотизма. Говорю как критический историк — теоретик и фактолог.

Россия — периферийно-европейская (но по ряду социокультурных и экономических параметров — внезападная) цивилизация — первой в истории осознанным волевым образом избрала модернизационную стратегию как приоритетную стратегию своего развития. И в этом смысле Россия предпетровская, Санкт-Петербургская, советская и постсоветская — одна и та же Россия. Далее, достижения послепетровской российской художественной, научной, философской и общественной мысли (причем не только эгалитарно-социалистической, но и христианской и либеральной), став частью культуры общеевропейской,

Однако наблюдение самого многообразия мировых модернизаторских потоков непреложно ставит перед нами вопрос о местных, в том числе и цивилизационных, предпосылках модернизаторского процесса. Так что для нас особо важен учет автохтонно-индийских предпосылок модернизации, вступивших в резонанс с могучими влияниями Британии и всей системы ее индийского Раджа.

В любом из обществ, в любом из цивилизационных массивов глубокие преобразования, включая и модернизаторские, начинаются, как правило, не en masse, но с относительно малых человеческих анклавов.

В Индии же к таковым анклавам можно было бы отнести, во-первых, круги традиционного торгово-купеческого бизнеса, подключившегося к индустриализации¹, а во-вторых, круг «туземной» частично европеизированной интеллигенции из среды брахманов, кшатрийской аристократии, парсов², бохра и др. Той интеллигенции, благодаря которой сложились административные, политические, правовые, интеллектуальные основы нынешней Независимой Индии.

Естественно, что расширение и частичная массовизация и этого модернизационного круга в ходе институционального развития Британской Индии, в ходе национально-освободительного движения, в ходе развития форм конфессионального, кастового, классового и этно-регионального самосознания, в ходе развития многообразных форм национального строительства Независимой Индии — всё это не могло не вести к разрастанию массовой базы индийской модернизации. И одновременно — к известному уплощению, огрубению модернизационных тенденций. Если угодно — к известному *плебейскому отчуждению освободительных, гуманистических и модернизационных эстафет*. Отчуждению, о котором так много говорится и в индийской, и в мировой, и в нашей отечественной литературе.

вошли в комплекс предпосылок складывающейся ныне сложной и противоречивой системы глобального общежития.

¹ См. поздние труды С. Ф. Ольденбурга, труды Г. Г. Котовского, С. Ф. Левина, А. И. Левковского, Л. И. Рейснера, Г. К. Широкова и др.

Роль выходцев из немногочисленной парсийской (зороастрийской) общины в индийских модернизационных процессах представляется мне особо существенной и подтверждающей общесоциологический тезис об особой активности и креативных способностях диаспорных групп с мощными культурными традициями. Достаточно вспомнить такие столь значительные для индийской истории имена, как Тата, Гокхале, Кама, Хоми Джехангир Бхабха, Фероз Ганди, Рустомджи, Раджни Котхари, Зубин Мехта и др.

Однако в существе этого процесса, при всех чертах его индийского своеобразия, его индуистской «самобытности» («хиндутвы»), ничего специфически индийского нет. Это — увы — «нормальная» накипь модернизационного пути в лоне любой из цивилизаций¹. И действительно, в этом плане я отчасти согласен с русским индологом Л. Б. Алаевым: при всём его величии и святости, роль мобилизатора и народника-опростителя Махатмы Ганди в этом процессе — не последняя². А уж нынешнее время, действительно, характеризуется становлением многомиллионного, автомобилизированного и отчасти компьютеризированного «среднего класса» города и деревни, с его вульгарностью, нахрапистостью, ксенофобией...

Однако модернизационные процессы имеют за плечами не одно столетие всемирной истории. И в нынешнюю эпоху постмодернистского «смешительного упрощения»³ модернизаторский проект всё же остается, по словам Юргена Хабермаса, «незавершенным»⁴.

Действительно, выход модернизационных процессов из культурных и просвещенных анклавов и рыночного растекания и преобразования этих процессов в толщах народных масс — явление всегда и повсюду драматическое. Однако тот модернизационный императив, который был сформулирован передовыми мыслителями внезападных цивилизаций, — не потерять, но найти самих себя, сохранить свое достоинство, обогатившись научными, художественными и правовыми достижениями Запада, — как был, так и остается в силе. Никто его не отменял.

Собственно, это сквозная тема трудов и исканий Пушкина и Вл. Соловьева у нас в России, Андреса Бельо и Хосе Марти в Латинской Америке, иезуитов-просветителей и Хосе Рисаля на Филиппинах, Раммохан Рая и Рабиндраната Тагора в Индии⁵. Тема трансквицизационная, рассчитанная на века и века. И — если глубже присматриваться к культурно-историческим

¹ См.: *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. Пер. А. В. Гордона. М.: Аспект, 1999.

² См.: *Алаев Л. Б.* «Сатьяграха» Махатмы Ганди (вместо послесловия) // П. Л. Бунин и А. Г. Бельский. Переломные эпохи истории. М.: Витэкс, 2004. С. 305–318.

³ Выражение, широко варьировавшееся в трудах К. Н. Леонтьева.

⁴ *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // «Вопросы философии», 1992, № 4.

⁵ См.: *Рашковский Е. Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в социокультурной динамике Европы, России и «третьего мира»: XVIII–XX века. Диссертация в форме научного доклада... М.: ИМЭМО РАН, 1997.

судьбам несхожих цивилизаций и народов, — имеющая способность противостоять силам огрубения и духовной энтропии.

Так что в подходе к нынешним культурно-историческим проблемам и исходя из опыта своего «ремесла историка» я предпочитаю мыслить не в рамках бинарной оппозиции «цивилизация — глобализация», но, скорее, в рамках триады: цивилизация — глобализация — персонализация¹. Разумеется, все три несхожих, но взаимосвязанных члена этой триады выступают в эмпирике нынешней истории в разных, что называется, «весовых категориях». Но в плане содержательном и качественном они представляются мне взаимно дополнительными и равноправными. Ибо человечество, человеческие общности и человеческая личность не даны и не действительны друг без друга и помимо друг друга. И в самой истории они, оставаясь до конца несводимыми и неразменными, могут быть явлены и поняты лишь друг через друга. Евангельская притча о милостивом самарянине может оказаться не только духовным и художественным, но даже и логическим ключом к осмыслению этой проблемы: не принимая во внимание внутренний опыт личности, смешно рассуждать о *Gemeinschaft*'ах и *Gesellschaft*'ах, об «общениях» и «обществах»².

Мне думается, что предложенная постановка вопроса и философски и методологически более насущна, нежели полунаучный лепет о «человеческом факторе» цивилизационных и глобальных процессов в контексте Большого Исторического Времени.

*

И в заключение — несколько соображений, если угодно, по части самой общей *индо-логики*. То бишь общетеоретического подхода к индийской проблематике, а через нее — и к проблематике всемирно-исторической. Подхода, для понимания которого столь полезно изучение биографии и текстов Раммохон Рая.

Начну с одной тревожной и по сей день не избытой темы, которую, вслед за Хосе Ортегой и Гассетом, можно назвать «восстанием масс» (*la rebelión de las masas*) или «массовым вторжением изнутри» (*la invasión vertical de las masas*). Это — проблема огрубения, ожесточения, омассовления, вульгаризации, волнующая европейскую мысль со времен Токви-

¹ Формулировку этой триады мне во многом подсказали труды М. А. Чешкова. См., напр.: *Чешков М. А. К интегральному видению глобализации // Постиндустриальный мир и Россия. — М.: УРСС, 2001. С. 117–135.*

² См.: Лк. 10:25–37.

ля, Буркхардта, Леонтьева, — проблема, оказавшаяся одной из центральных в судьбах нашей российской «перманентной революции» (от времен горьковского заискивания перед «босьяком» до времен постсоветского криминалитета). Проблема трансквилизационного характера модернизационного процесса в странах «третьего» мира. И, в частности, в Индии, а также в сопредельных ей государствах.

Этот процесс многозначен: в чем-то устрашающий, в чем-то и обнадеживающий. Миллионы прежде обездоленных и себя не помнящих — часто в уродливых и клочковатых формах, часто в формах кастово-джатной солидарности и взаимовыручки, начинают осознавать себя и как-то учиться отстаивать свое достоинство.

Но тогда вопрос: каковы, помимо отлаженности традиционных, но гибких патрон-клиентских отношений, те элементы индийского цивилизационного наследия, которые способны как-то компенсировать необузданную плебейскую стихию, послужить предпосылками дальнейшего цивилизационного — а вместе с ним — и духовного формообразования?

А также — отчасти и компенсировать те экологические и ресурсные угрозы, которые несет в себе современное развитие?

Индия — страна плотной и небесполезной для нынешнего человеческого опыта традиционной памяти. И включает эта память не только мифологию и кастовые предубеждения, но и некое интеллектуальное наследие, имеющее универсальную ценность: разнообразие философских направлений, художественные и эстетические традиции, изощренную логику и технику мыслительных комбинаций, оригинальные навыки мышления о слове и ритме, числе и звуке.

Далее, Индия — обладательница многозначной и многомерной модернизационной памяти, связанной, во-первых, с наследием британского рационализма и эмпиризма, а во-вторых, с огромными адаптивными способностями просвещенной части самих индийцев (это касается истории религиозной мысли, управления, правовой сферы, военного дела, бизнеса, науки и образования, освободительных идей и практик, наконец, компьютеризации).

Факт самоутверждения Индийской цивилизации в контексте глобализирующегося мира — также налицо. И касается это не только музыки, экономики, науки или компьютерного дела, но и отношений религиозных. Элементы религиозного синкретизма — уже третье столетие подряд — экспортируются на Запад (и, стало быть, частично реэкспортируются в Индию) подчас помимо самих индийцев. Внешние успехи теософии, антропософии, кришнаизма, тантризма, «трансцендентальной

медитации» прямо или косвенно подкрепляют позиции индуизма внутри самой Индии, ободряя его не в меру ретивых и нередко агрессивных адептов.

Однако здесь следует быть крайне осторожными в прогнозах. Такого рода успехи могут со временем вызвать (уже начинают вызывать!) мощные силы отторжения и противодействия в различных кругах различных конфессий. И не только вне Индии.

Эти тенденции проявляются уже среди религиозных меньшинств самой Индии (мусульмане, сикхи, христиане, буддисты-далиты) вследствие сильного и нередко бесцеремонного нажима со стороны приверженцев «хиндутвы» в обществе и в государственном аппарате. Нажима — во всеоружии «административного ресурса». В этих условиях слабые среди меньшинств могут, поддаваясь давлению и угрозам, уступать и капитулировать, но сильные будут лишь закаляться в собственной вере. Да и кроме того, авторитарно-фундаменталистские индуистские течения будут возбуждать противодействие в региональных, этнических и субкультурных массивах внутри самого индуизма. И всё это будет парадоксальным образом служить делу воспроизведения — уже на новых социальных, коммуникационных и технологических основах — традиционной матрицы индийского общинного плюрализма. И — в этом я почти не сомневаюсь — его гуманистических аспектов.

Здесь возможны еще многие и многие духовно-исторические сюрпризы. Тем паче, что мир прежних плотных и сцепленных локальных цивилизаций начинает мало-помалу уступать место миру диаспоризованных цивилизаций (или постцивилизаций?).

Но становится ясным, по крайней мере, одно. Являясь несомненной духовно-исторической основой Индийской цивилизации-«суперсистемы», мир индуизма не может быть отождествлен с ней однозначным и прямолинейным образом. Как, впрочем, ни одна из цивилизаций, не отождествима со своей религиозной базой, ибо включает в себя моменты внешних проекций и отчуждения религиозного опыта, моменты внутренних протестов и внешних влияний. Исламские¹, сикхские, христианские, секуляристские, буддийские компоненты Индийской цивилизации не исчерпали себя, не сказали своего последнего слова. Как, впрочем, не сказали своего

¹ Десятки и десятки миллионов приверженцев «индийского» ислама — вовсе не монолитный массив. Он распадается на множество этносов, конфессио-нальных направлений, каст и сект, связанных с различными региональными, языковыми, этнокультурными и богословскими традициями. То же самое можно сказать и о многомиллионном индийском христианстве.

последнего слова и индийские и индуистские диаспоры и субкультуры за пределами Индостана.

Индо-логика, связанная с процессами трансляции и воспроизведения индуистски-кастовых матриц в истории, неизбежно оказывается сложнее и полнокровнее этих процессов. Ибо еще не вполне осмыслены буддийские влияния на мир, не осмыслены индийские влияния на мировую философскую, художественную и политическую культуру позапрошлого и прошлого веков. А уж область влияния индийских и индо-верующих диаспор на весь облик нынешнего мира еще попросту не вошла в глубину нынешней социогуманитарной мысли.

21.08.06

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Альбедиль М. Ф.* Индуизм: Творящие ритмы. М., 2004.
2. *Альбедиль М. Ф.* Индия: беспредельная мудрость. М., 2006.
3. *Антонова К. А.* Английское завоевание Индии в XVIII веке. М, 1958.
4. *Бродов В. В.* Индийская философия Нового времени. М., 1967.
5. *Вишневская Н. А.* О некоторых типологических чертах и национальном своеобразии индийской литературы Нового времени // Проблемы Просвещения в мировой литературе. М., 1970.
6. *Вишневская Н. А., Зыкова Е. П.* Запад есть Запад, Восток есть Восток? Из истории англо-индийских литературных связей в Новое время. М., 1996.
7. *Древо индуизма.* М., 1999.
8. *Древнеиндийская философия. Начальный период* / Пер. с санскрита. М., 1972.
9. *Законы Ману* / Пер. с санскрита. М., 2002.
10. *Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX – начало XX в.)* Очерки по истории общественной мысли стран Востока. М., 1973.
11. *Индия: страна и её регионы* / Под ред. Е. Ю. Ваниной. М., 2000.
12. *История индийских литератур* / Под ред. проф. Нагендры. М., 1964.
13. *История философии: В 6 т.* М., 1955–1963.
14. *Кабир Х.* Индийская культура. М., 1963
15. *Кабирадж Н.* Национально-освободительное движение в Бенгалии. М., 1956.
16. *Калинникова Е. Я.* Англоязычная литература Индии. М., 1974.
17. *Комаров Э. Н.* Рам Мохан Рай — просветитель и провозвестник национально-освободительного движения в Индии // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
18. *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1972.
19. *Костюченко В. С.* Классическая веданта и нерведантизм. М., 1983.
20. *Краса М.* Реформаторское движение Нового времени // Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма / Пер. с чешского. М., 1969.
21. *Луния Б. Н.* История индийской культуры с древних веков до наших дней. М., 1960.
22. *Маханирвана-тантра* / Пер. с англ. М., 2003.
23. *Мезенцева О. В.* Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени // Универсалии восточных культур, М., 2001.
24. *Минаев И. П.* Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955.
25. *Минаев И. П.* Очерки Цейлона и Индии (Из путевых заметок русского). В 2 ч. СПб., 1878.
26. *Мень А. В.* К проблематике «Осевого времени» (Надконфессиональная и христоцентрическая трактовки) // Народы Азии и Африки. 1990. № 1.
27. *Мюллер Ф. М.* Введение в науку о религии. Пер. с англ. М., 2002.
28. *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1995.

29. Новая история Индии. М., 1961.
30. Новикова В. А. Просветительские идеи в бенгальской литературе XIX в. // Труды межвузовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока. МГУ, 1970.
31. Паевская Е. В. Идеи равенства от бхактов (XV–XVII в.) до Раммохан Рая (XIX в.) // Труды межвузовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока. МГУ, 1970.
32. Паевская Е. В. Рам Мохан Рай — предшественник буржуазно-националистического движения в Бенгалии // Учёные записки Тихоокеанского института. Т. 2. М.; Л., 1949.
33. Паевская Е. В. Развитие бенгальской литературы XII–XIX вв. МГУ, 1979.
34. Пименов В. А. Возвращение к дхарме. М., 1998.
35. Полонская Л. Р. О некоторых особенностях буржуазного просветительства в колониальных условиях (на примере Индии) // Идеологические проблемы современной Индии. М., 1970.
36. Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. М., 1993.
37. Рай Н. Бенгальская поэзия XIX–XX вв. М., 1963.
38. Рашковский Е. Б. Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки: 1960–1970-е годы. М., 1985.
39. Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. М., 1999.
40. Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М., 1990.
41. Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды / Пер. с франц. М., 1991.
42. Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
43. Салтыков А. Д. Письма об Индии. М., 1985.
44. Серебряный С. Д. Азиатское общество (Калькутта) // Народы Азии и Африки. 1987. № 6.
45. Серебряный С. Д. Раммохан Рай: религия и разум // Рационалистическая традиция и современность. Кн. 1. Индия. М., 1988.
46. Серебряный С. Д. Роман в индийской культуре Нового времени. М., 2003.
47. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение как историческая эпоха социокультурного синтеза Востока и Запада // Актуальные проблемы исторической науки. Вып. 1. Пенза, 2003.
48. Скороходова Т. Г. Воздействие религиозных факторов на формирование наследия Бенгальского Ренессанса (исторический опыт поликонфессионального региона Индии) // Вестник Пензенского отделения Российского философского общества № 1. Сборник научных статей. М.; Пенза, 2006.
49. Скороходова Т. Г. Гендерные аспекты социального реформаторства в эпоху Бенгальского Возрождения // V Социологические чтения студентов, аспирантов и преподавателей, посвящённые 65-летию Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. Пенза, 2004.
50. Скороходова Т. Г. Генри Вивьен Луи Дерозо и «Молодая Бенгалия» // Вехи минувшего. Вып. 3. Учёные записки Липецкого государственного педагогического университета. Липецк, 2003.

51. *Скороходова Т. Г.* Гуманизм эпохи Бенгальского Возрождения // VI Лебедевские чтения. Материалы докладов научной конференции. Пенза, 2005.
52. *Скороходова Т. Г.* Идея возрождения Индии в трудах деятелей Бенгальского Ренессанса // Исторические записки: Межвузовский сборник научных трудов. Вып. 9. Пенза, 2005.
53. *Скороходова Т. Г.* Идея и идеал социального служения: наследие Бенгальского Возрождения // V Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов «Актуальные проблемы теории и практики социальной работы» (Доклады, выступления, сообщения). Пенза, 2003.
54. *Скороходова Т. Г.* Критика Британской налоговой системы в трудах Раммохана Роя // Известия Пензенского государственного университета. Научные и учебно-методические вопросы. Сектор молодых учёных. № 1. Часть 2.
55. *Скороходова Т. Г.* Младобенгальцы: наследники Раммохана Рая // Вехи минувшего. Вып. 4. Учёные записки Липецкого государственного педагогического университета. Липецк, 2006.
56. *Скороходова Т. Г.* Раммохан Рай глазами его духовных наследников // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. Гуманитарные науки. № 4. Пенза, 2007.
57. *Скороходова Т. Г.* Санкт-Петербург – Калькутта: идеал культурного синтеза // Идеалы и реальности культуры российского города. Материалы III городской научно-практической конференции. Пенза, 2002.
58. *Скороходова Т. Г.* Социальное реформаторство как инновация: социоисторический опыт Бенгальского Возрождения (Раммохан Рай) // IV Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов, посвящённые 150-летию со дня рождения М. М. Ковалевского (Доклады, выступления, сообщения). Пенза, 2002.
59. *Скороходова Т. Г.* Концепция демократии в наследии Раммохана Рая (опыт реконструкции) // ICANAS–XXXVII (36-й Международный конгресс востоковедов): Сборник тезисов: В 3 ч. М., 2004. Ч. 2.
60. *Скороходова Т. Г.* У истоков индийской социологии: Раммохан Рай // VII Социологические чтения преподавателей аспирантов и студентов, посвящённые 60-летию Победы в Великой Отечественной войне. Межвузовский сборник научных трудов. Пенза, 2005.
61. *Скороходова Т. Г.* Философия истории Карла Ясперса как методологический подход к анализу социокультурной эпохи Бенгальского Возрождения // Социальные науки: история, теория, методология. Межвузовский сборник научных статей. Вып. IV. М., 2002.
62. *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.
63. *Тагор Дебендронатх.* Автобиография / Пер. с англ., вст. статья, примечания Т. Г. Скороходовой. М., 2007.
64. *Тагор Рабиндранат.* Собрание сочинений: В 12 т. / Пер. с бенгальского и англ. М., 1961–1965.

65. *Товстых И. А.* Бенгальская литература. Краткий очерк. М., 1965.
66. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М., 1991.
67. Упанишады: В 3 т. / Пер. с санскрита и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992.
68. *Челышев Е. П.* К вопросу об эпохе Возрождения в индийской культуре // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969.
69. *Челышев Е. П.* О некоторых чертах Ренессанса в Индии // Проблемы истории и теории мировой культуры. М., 1974.
70. *Челышев Е. П.* О Ренессансе в Индии // Народы Азии и Африки. 1972. № 1.
71. *Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Пер. с нем. М., 2002.
72. *Шентунова И. И.* Очерки истории эстетической мысли Индии в Новое и новейшее время. М., 1984.
73. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
74. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994.
75. *Ahluwalia Sh.* Raja Rammohun Roy and the Indian Renaissance / New Delhi, 1991.
76. Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta, 1965. Vol. I.
77. *Baago K.* Pioneers of Indigenous Christianity. Madras, 1969.
78. *Bagchi R.* Vision of Raja Rammohun Roy: Secularism, Humanism, Universalism / New Delhi, 2004.
79. *Ball U. N.* Rammohun Roy, a Study of His Life, Works and Thoughts. Calcutta, [1933]
80. *Banerjee B. N.* Rajah Rammohun Roy's Mission to England. Calcutta, 1926.
81. *Basu S.* Rammohun Roy: Prophet of Modern India / Ed. by Sajal Basu. Kolkata, 2003.
82. *Bali D. R.* Modern Indian Thought: From Rammohun Roy to M. N. Roy. New Delhi, etc. 1980.
83. *Bhattacharya B.* Socio-Political Currents in Bengal: a Nineteenth Century Perspective. Delhi, 1980.
84. British Paramountcy and Bengal Renaissance / Gen. ed. R. C. Majumdar. 2 vols. Bombay, 1963–1965.
85. *Broomfield J. K.* Elite Conflict in a Plural Society: Twentieth Century Bengal. Berkeley, 1969.
86. *Carpenter M.* The Last Days in England of the Rajah Rammohun Roy. London, etc. 1866.
87. *Carpenter M.* The Last Days in England of the Rajah Rammohun Roy Ed. by S. Majumdar. Calcutta, 1976.
88. *Clarke S.* The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology // Studies in World Christianity / Ed. by James P. Mackey. Edinburgh, 1999. Vol. 5. Pt. I.
89. *Chakraborti R.* Rammohun Ray: His Vision of Social Change // The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dharendra Nath Sen / Ed. by A. K. Mukhopadhyay. Calcutta, 1979.

90. *Chanda R., Majumdar J. K.* Letters and Documents Relating to the Life of Raja Rammohun Roy. 2 vols. Calcutta, 1938.
91. *Chatterji S. K.* Languages and Literatures of Modern India. Calcutta, 1963.
92. *Chatterjee, Ramananda.* Rammohun Roy and Modern India. Calcutta, [19—]
93. *Chatterji, R.* Impact of Raja Rammohun Roy on Education in India. Delhi, 1983.
94. *Chaudhury N. Ch.* The Continent of Circe. Being an Essay on the Peoples of India. L. 1965.
95. *Collet S. D. (and Stead F. H.)* The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Ed. by D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta, 1962.
96. *Crawford S. C.* Ram Mohan Roy: His Era and Ethics. New Delhi, 1984.
97. *Crawford, S.* Cromwell. Ram Mohan Roy: Social, Political and Religious Reform in 19th Century India New York, 1987.
98. *Das P. K.* Raja Rammohun Roy and Brahmoism. Kakdwip (24 Parganas), 1970.
99. *Dasgupta. B. N.* The Life & Times of Rajah Rammohun Roy. New Delhi, 1980.
100. *Dasgupta, B. N.* Rajah Rammohun Roy, the Last Phase. New Delhi, 1982.
101. *Datta B.,* Resurgent Bengal: Rammohun, Bankimchandra, Rabindranath. Calcutta, 2000.
102. *De S. K.* History of Bengali Literature in the XIX Century. Calcutta, 1962.
103. *Dewanji M.* William Carey and Indian Renaissance. Delhi, 1996.
104. *Encyclopaedia of Great Men of India Vol. 6 Raja Rammohun Roy. — 2005.*
105. *Encyclopaedic History of Indian Freedom movement Vol. 18 Raja Rammohun Roy: the Reformer. — 2003.*
106. *The Father of Modern India. Commemoration Volume of Raja Rammohun Roy. Centenary Selebrations 1933. Calcutta, 1935.*
107. *Ganguly N. C.* Raja Ram Mohun Roy. Calcutta, 1934.
108. *Ghosh J.* Bengali Literature. Oxford, 1948.
109. *Ghosh S. L.* Raja Rammohun Roy. Pathmaker of Modern India. New Delhi, 1970.
110. *The Golden Book of Rammohun Roy / [chief editor Saroj Mohan Mitra]. Calcutta, 1997*
111. *Haldar S.* Rammohan Roy & Hinduism. Ranchi, 1920.
112. *Heber R.* Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India. L. 1828. 3 vols.
113. *Jha M. N.,* Modern Indian Political Thought: Ram Mohan Roy to Present Day. Meerut, 1975.
114. *Killingley D. H.* Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: the Teape Lectures 1990. Newcastle upon Tyne, 1993.
115. *Kripalani K.* Dwarkanath Tagore. A Forgotten Pioneer. A Life. New Delhi, 1981.
116. *Kripalani K.* Modern India: Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Poona, 1965.
117. *Kripalani K.* Rammohun Roy and Modern India. Bangalore, 1976.
118. *Kopf D.* Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind. Berkeley, 1979.
119. *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969.
120. *Kothala M. C.* Raja Rammohun Roy and Indian Awakening. New Delhi, 1975.

121. Leaders of Brahmo Samaj. Record of Lives and Achievements of 7 Pioneers of the Brahmo Movement. Madras, 1926.
122. Macdonald K. S. Rajah Rammohun Roy, Calcutta, Printed by P. N. Shaha, 1879.
123. Majumdar B. History of Political Thought from Rammohun to Dayananda (1821–84) [Calcutta] 1934.
124. Majumdar J. K. Raja Rammohun Roy and the World. Calcutta, 1975.
125. Majumdar R. C. Glimpses of Bengal in the Nineteenth Century. Calcutta, 1960.
126. Majumdar R. C. On Rammohan Roy. [Calcutta] 1972.
127. Mazumder D. P. Dimensions of Political Culture in Bengal, 1814–1857. Calcutta, 1993.
128. Mittra K. Ch. Rammohun Roy and Tuhfatul. Calcutta: K. P. Bagchi, 1975.
129. Moore A. Rammohun Roy and America. Calcutta 1942.
130. Mukerjee H. Indian Renaissance and Raja Rammohun Roy Poona, 1975.
131. Müller F. M. Biographical Essays. L., 1884.
132. Naravane V. S. Modern Indian Thought. L., N. Y., 1964.
133. Nag J. India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. New Delhi, 1972.
134. 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.
135. Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla, 1970.
136. Political Thinkers of Modern India / Ed. by V. Grover. New Delhi, 1990. Vol. I. Raja Rammohun Roy.
137. Raja Ram Mohun Roy, his Life, Writings & Speeches. Madras, [1925].
138. Ray. A. K. The Religious Ideas of Rammohun Roy: a Survey of His Writings on Religion Particularly in Persian, Sanskrit, and Bengali / Ajit Kumar Ray; with pref. by A. L. Basham. New Delhi, 1976.
139. Ray S. N. Rammohun Roy and the English Intellectuals Calcutta, 1973.
140. Robertson B. C. Raja Rammohan Ray: the Father of Modern India Delhi, 1995.
141. Raja Rammohun Roy and Progressive Movements in India: A Selection from Records, 1775–1845 / Ed. by J. K. Majumdar. Calcutta, 1983.
142. Raja Rammohun Roy and the Last Moghuls: a Selection from Official Records, 1803–1859 / Ed. by J. K. Majumdar. New Delhi, 1987.
143. Raja Rammohun Roy. 150th Death Anniversary, 1983. Calcutta, 1983.
144. Raja Rammohun Roy and the New Learning / Ed. by B.P. Barua. Hyderabad, 1988.
145. Rajeswari S. R. The Subject of Sati // Interrogating Modernity. Culture and Colonialism in India / Ed. by T. Niranjana, P. Sudhir. Calcutta, 1993.
146. Rammohan Roy, the Apostle of Indian Awakening: Some Contemporary Estimates / [Editor] B. M. Sankhdher. New Delhi, 1989.
147. Rammohun Roy: the Man and His Work / Comp. and Ed. by Amal Home. Calcutta, 1933.
148. Rammohun Roy. A Bi-Centenary Tribute / Ed. by N. Ray. New Delhi, 1974.
149. Rammohun Roy and the Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. New Delhi, 1975.

150. Rammohun Roy: His Life and Teachings / Comp. and ed. by P. C. Chaudhury New Delhi, 1960.
151. Rammohun Roy on Indian Economy / Ed. by S.C. Sarkar. – Calcutta, 1965.
152. Reflections on the Bengal Renaissance / Ed. by D. Kopf and S. Joarder. Rajshahi, 1977
153. *Roy Rammohun (Raja)* The Complete Songs. Translated from the Bengali with Introd. by Nikhiles Guha Calcutta, 1973.
154. *Roy Raja Rammohun*. Dialogue between a Theist and an Idolater. Calcutta, 1963.
155. *Roy Raja Rammohun*. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. 4 vols. New Delhi, 1982.
156. *Roy Raja Rammohun*. The Essential Writings of Raja Rammohan Roy / Ed. by B.C. Robertson. Delhi, 1999.
157. *Roy Raja Rammohun*. Selected Works. New Delhi, 1977.
158. *Roy Raja Rammohun*. Sati, a Write up of Raja Ram Mohan Roy about Burning of Widows Alive / Ed. by Mulk Raj Anand. Delhi, 1989.
159. *Roy Raja Rammohun*. The Vedas: the Scripture of the Hindus Rev. & Enl. Ed. / by J. L. Shastri. Delhi, 1977.
160. *Roy Raja Rammohun*. Upanishada. [1970]
161. *Salahuddin Ahmed A. F.* Social Ideas and Social Change in Bengal 1818–1835. Leiden, 1965.
162. *Satchidananda Murty K.* Indian Philosophy Since 1498. Waltair (Visakhapatnam), 1982
163. *Sarkar J.* India Through the Ages. Calcutta, 1960.
164. *Sarkar S.* Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc., 1970.
165. *Seal B.* Rammohun Roy, the Universal Man. Calcutta, Sadharan Brahmo Samaj [1924?].
166. Selections from Official Letters and Documents Relating to the Life of Raja Rammohun Roy / Ed. by R. P. Chanda and J. K. Majumdar. Delhi, 1987.
167. *Sen A. K.* Rammohun Roy: the Representative Man. Calcutta, 1967.
168. *Sharma A.* Modern Hindu Thought: the Essential Texts. New Delhi, 2002.
169. *Sharma S. K.* Raja Rammohun Roy. Delhi, 2005. 3 vols.
170. *Singh I.* Rammohun Roy. A Biographical Inquiry into the Making of Modern India. Vol I. The First Phase. Bombay, 1958.
171. *Singh I.*, Rammohun Roy: a Biographical Inquiry into the Making of Modern India. 3 vols. Bombay, 1983-1987.
172. Sources on Indian Tradition. Comp. by W. T. Bary & Others. Delhi, 1988.
173. *Sreenivasa Rao G. S. S.* Vedanta: Some Modern Trends, with Reference to the Works of Raja Rammohun Roy, Swami Vivekananda, and Swami Rama Tirtha. Bombay, 1982.
174. The Students' Rammohun Centenary Volume, Calcutta, 1934.
175. Studies in the Bengal Renaissance / Ed. by A. Gupta. Calcutta, 1958.
176. *Tagore Devendranath*. The Autobiography. Translated from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta, 1909.

177. *Tagore Saumendranath*. Raja Rammohun Roy. New Delhi, 1973.
178. *Tagore Saumyendranath*. Rammohun Roy: His Role in Indian Renaissance Calcutta, 1975.
179. *Takeuchi K.* The Philosophy of Brahmo Samaj: Rammohun Roy and Devendranath Tagore. Calcutta, 1997.
180. *Thakur M.* Raja Rammohun Roy, His Social, Political, and Economic Ideas. New Delhi, 1987.
181. Two Brahman Sources of Emerson and Thoreau: Rajah Rammohun Roy, Translation of Several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds (1832) / Ed. by W. B. Stein. Gainesville, 1967.
182. *Upadhyaya P.* Social, Political, Economic, and Educational Ideas of Raja Rammohun Roy New Delhi, 1990.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	5
Пролог	9
<i>Глава I. От детства к зрелости</i>	<i>11</i>
<i>Глава II. Выбор пути.....</i>	<i>39</i>
<i>Глава III. В путь.....</i>	<i>58</i>
<i>Глава IV. Вызовы ортодоксам</i>	<i>106</i>
<i>Глава V. Просветитель и правозащитник</i>	<i>167</i>
<i>Глава VI. Брахмо Самадж и отмена сати</i>	<i>224</i>
<i>Глава VII. Паломничество на Запад</i>	<i>259</i>
<i>Заключительная глава. Бессмертие Раммохана Рая</i>	<i>306</i>
<i>Е. Б. Рашковский. Индология и индо-логика: послесловие к книге Т. Г. Скороходовой</i>	<i>351</i>
Список литературы.....	362