

Т. Г. Скороходова

Новая «стыковая» культура XIX – начала XX века в восточной субэкумене: происхождение и содержание (на примере Бенгальского Возрождения)

Аннотация: автор предлагает теоретическую модель генезиса и динамики новых «стыковых» (Г. С. Померанц) культур в восточных регионах на основе понимания Другого как общей почвы этого процесса. Цивилизационно-культурное пограничье в модели описано как императивное присутствие Другой (Западной) культуры и ее представителей в пространстве традиционной восточной субэкумены. Отношение к Другой культуре и с той, и с другой стороны определяет процесс и результаты взаимодействия. Новая «стыковая» культура является сложным «симфоническим» синтезом ведущих диалог цивилизаций. Эвристические возможности этой модели показаны на примере Бенгальского Возрождения XIX – начала XX в., которое является первым региональным вариантом национально-культурного ренессанса в Индии.

Ключевые слова: культурология, культура, Другой, понимание, традиция, новация, Восток, Запад, национально-культурный ренессанс, Бенгальское возрождение.

Происхождение и развитие «стыковых» культур (Г. С. Померанц) в восточных обществах, в которых европейский колониализм создал новое пограничье, обычно связывают с межкультурным взаимодействием Востока и Запада. Однако это только общий масштаб, прилагаемый к непохожим друг на друга субэкуменам: ближневосточной, индийской и китайской¹. Цивилизационно-культурная и внутрицивилизационная региональная специфика восточных субэкумен, с разной степенью глубины вовлеченных Западом в процесс модернизации, ставит вопрос о выборе общей теоретической позиции для анализа динамики и содержания «стыковых» культур. Сознавая, что это лишь один из ряда возможных подходов, я предлагаю вывести происхождение и динамику новых культур из процесса понимания Другого, — в данном случае понимания Другой культуры, которое осуществляется в сознании интеллектуальных элит конкретной восточной страны/региона. На этой основе можно предложить теоретическую модель становления «стыковых» культур в восточном регионе, учитывая как общее (генезис и динамику), так и особенное (специфику традиции и ее преломление в новой ситуации пограничья). Показать эвристические возможности этой модели я решила на примере Бенгальского Возрождения XIX – 1-й трети XX вв.: первого регионального проявления национально-культурного ренессанса в Индии, в ходе которого были созданы основы современной «стыковой» культуры Субконтинента.

Приход европейской цивилизации (по Г. С. Померанцу, субэкумены), обычно в лице колонизаторов, в социокультурное пространство цивилизации восточной и последовавшее за тем воздвижение Другой культуры в границах ее традиционного общества явились, по терминологии А. Дж. Тойнби, вызовом традиционной культуре, несмотря на то что европейские экономические, политические и культурные институты изначально строились европейцами в инокультурном пространстве для собственных нужд. Специфику Вызова определяет конкретный национальный облик, в котором приходит европейская цивилизация, т. е. культура метрополии, а также глубина продвижения конкретной страны по пути модернизации.

Так, английское завоевание Индии в XVIII – 1-й половине XIX в. привело к появлению в ее социокультурном пространстве европейских ценностей и институтов в британском облике. Англия как один из очагов модернизации в Европе (наряду с Францией, Голландией и Скандинавией)² распространяет в колониях своего рода образцовые модели рациональных отношений в экономической, политико-правовой, социальной, культурной и духовной сферах (хотя и имели место своеобразные трансформации этих моделей под влиянием местных восточных форм). Вместе с тем общим вектором британской колониальной политики было сохранение традиционной социальной структуры и институтов и поощрение традиционных образования и учености (особенно на первых этапах господства).

¹ Померанц Г. С. Выход из транса. М., 2010. С. 211, 199.

² Там же. С. 230.

Продвижение европейской культуры в пространство субэкумены — сложный и протяженный во времени процесс, начинающийся с периферийных регионов традиционного общества, где создано новое пограничье, и постепенно возникающий в других регионах, прежде всего в городах; в сельское культурное пространство европейская культура транслируется медленно. Вызов другой культуры создает пограничье с традиционной культурой, и сама эта граница есть *требование* Ответа.

В Индии таким периферийным регионом, в котором появилось и закрепилось новое пограничье, оказалась Бенгалия, первой завоеванная и ставшая плацдармом экспансии в другие регионы и самой развитой провинцией Британской Индии. Здесь пограничье создано в форме колониального города — прежде всего Калькутты, возникшей как город европейского типа, экономический, официально-бюрократический и культурный центр, в котором сочетались европейские и индийские (аристократические и бедные) кварталы. Уже к началу XIX в. Калькутта была индийским «окном в Европу», центром информационного и культурного обмена и взаимодействия. Население Бенгалии первым испытало на себе воздействие экономических, политических и культурных мероприятий правительства Ост-Индской компании, а также идеологическую экспансию христианских миссионеров, и отреагировало на изменение ситуации.

Цивилизационно-культурное пограничье в колониальной ситуации может быть описано как императивное присутствие Другой культуры и ее носителей в пространстве традиционной субэкумены. Отношение к Другому с обеих сторон пограничья задает и процесс, и результаты взаимодействия. Оно находится в ценностных пластах культуры и определяет специфику и масштаб взаимодействия.

Для европейской субэкумены свойствен интерес к другим народам и культурам, и его можно проследить на разных уровнях народной (фольклор) и элитарной (литература, философские и исторические труды) культуры. Этот интерес предзадан иудео-христианской традицией, на основе которой (в сочетании с античным наследием) выросла культура субэкумены — а именно той дистанцией между Я и Другим, которая зазвучала в Библии³, и императивом понимания (особенно этот императив обозначен в тексте о Вавилонской башне, который прекрасно интерпретирован В. Н. Топоровым⁴). Англичане принесли в Индию интерес к

ней, свойственный Европе⁵, и почти сразу стали изучать историю и культуру покоренных народов, движимые, с одной стороны, научным интересом, с другой — утилитарными целями совершенствования управления и взаимодействия с местным населением⁶. Индия же, как это обстоятельно показал в своем исследовании В. Хальбфасс, никогда в истории не искала Европы, как, впрочем, и других стран и культур, к которым просто не испытывала интереса еще с ведических времен⁷. К моменту встречи с Западом эта субэкумена пришла как замкнутая на себе, закрытая и индифферентная к Другому. Тем показательнее прорыв к пониманию Другого и его культуры, совершенный индийскими элитами в Новое время.

Сложное сочетание ортодоксальных и неортодоксальных, элитарных и народных пластов в традиционной культуре, вместе с разнообразием ее носителей (социальных слоев и групп) заведомо исключает единообразный ответ Другому. На социальную дифференциацию ответов на Вызов обращает внимание А. Дж. Тойнби. Далеко не всякая социальная группа/слой способна принять Другую культуру. Большинство в традиционных обществах воспринимает Другого как Чужого, и вопрос о его культуре не возникает. Интерес к Другому как носителю культуры и к ней самой — продукт сознания, способного к неортодоксальному мышлению, и носителями такового чаще становятся представители неортодоксальных элит.

Неудивительно, что на Индийском субконтиненте, с довольно строгой границей между элитарной культурой с развитыми и утонченными формами мышления и творчества и культурой народных масс Ответ Другой культуре был ответом элит. Традиционное сознание народа, отягощенное кастовой идеологией и предрассудками, ортодоксальными религиозными представлениями, не поднималось выше неприятия Другого, самым характерным проявлением которого были антибританские восстания. Но и ответ элит неоднороден. Мусульманские элиты, отстраненные британцами от политической власти, предпочли изоляцию от Другой европейской культуры, увидев в ней угрозу своей утонченной культуре и образу жизни; принятие ее как Другой произошло много позже, с опозданием почти на полвека. Ортодоксальные индуистские элиты ответили довольно успешным приспособлением к новой власти, тщательно сохраняя традиционную культуру и отношение к Другому с позиции превосходства. Однако

³ Последняя мысль высказана Е. Б. Рашковским в беседе с автором в апреле 2010 года.

⁴ Топоров В. Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток – Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1989.

⁵ См.: Halbfass W. *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Albany, 1988.

⁶ См.: Kopf D. *British Orientalism and Bengal Renaissance*. Berkeley, 1969.

⁷ Halbfass W. *India and Europe*. P. 173–174.

часть преимущественно индуистских элит, так или иначе сотрудничавших с британцами в экономической, политико-правовой, административной и культурной сферах (в определенных ими рамках) и осваивавших их язык, модели деятельности, нормы и представления, оказались в самой сердцевине пограничья и пришли к творческому Ответу⁸ на Вызов: приняли Другого и его культуру в качестве равного себе, но иного, которого *необходимо понять*.

Новое пограничье, в котором оказываются представители интеллектуальной элиты, способные к пониманию Другого, можно представить как место встречи трех условно обозначенных культурных измерений: 1) двух субэкумен как «завершенных попыток наднациональной культуры, выработавших самостоятельную философию»⁹; 2) двух типов культуры — традиционной и модернизированной и 3) двух (и более) национальных культур. Взаимопроникновение этих измерений само по себе таит серьезный творческий потенциал и для интеллектуала и творца культуры. Трансграничное взаимодействие этих измерений внутри (в сознании и мышлении интеллектуала) и объективированное вовне в разного рода культуротворческих формах (философии, образовании, науке, религиозной жизни, литературе и искусстве) приводит к созданию сложного синтеза — «стыковой» культуры, формируемой в динамике понимания Другой и своей культурных традиций.

В этом смысле Бенгалия — замечательный пример такого трансграничного взаимодействия. В ее пространстве встречаются Индия и Европа (две субэкумены), традиционная культура Субконтинента с модернизированной европейской культурой и ее философским и научным наследием и, наконец, культура Англии и культура бенгальского региона и народа. Бенгальская элита активно взаимодействует с европейцами в разных сферах и открывает преимущества этого взаимодействия, получает возможность сравнения культур Европы и Индии, Англии и Бенгалии и предпринимает попытки синтеза разных социокультурных парадигм в философии, социальной практике и культуре.

Понимание Другой культуры в новом пограничье имеет прежде всего личностный характер, поскольку граница между культурами проходит в сознании интеллектуала. Он занимает особую позицию: с интересом смотрит за границу собственной культуры и открывает Другую культуру для себя и затем для соотечественников; сохраняя свою социокультурную идентичность и уважение к традиции, получает возможность критически взглянуть на свою культуру с желанием заново ее открыть и

понять через сопоставление с Другой. В прежней ксенологической ситуации это было либо затруднено, либо невозможно из-за традиционной ксенофобии. В новом пограничье между динамично развивающейся Европой и попавшей в колониальную зависимость субэкуменой у интеллектуала исчезает ксенофобия, вытесняемая сложной и многогранной герменевтикой Другого.

Открытие Другой культуры может быть описано как процесс и результат «паломничества в страну Запада»¹⁰ — интеллектуального, духовного и культурного перемещения в пространство иной культуры ради понимания ее смыслов и наследия. Обращение к истокам собственной социокультурной традиции, ее исследование в известной степени есть результат паломничества, но не меньше — желание осознать свою уникальность и осознать себя как Других для европейцев, которые проявляют такой интерес к не-своей культуре.

В поисках ответа на вопросы об отношении к Другому и своему интеллектуал выстраивает в сознании герменевтический диалог, в котором обновляет базовые смыслы собственной культуры и генерирует новые в результате синтеза своего с Другим. Диалог в сознании — скорее «полилог», который происходит между: субэкуменами, традиционной и модернизированной культурой, национальными культурами, западным и восточным мирами, традицией и новацией, универсальным и национальным началами.

Родоначальник Бенгальского Возрождения, «отец современной Индии», философ и реформатор Раммохан Рай (1772–1833), в молодости негативно относившийся к британскому присутствию в Индии, со временем пришел к интенсивному освоению и пониманию европейской культуры и наследия христианства. В его сознании ведут диалог индийская и европейская субэкумены, традиционные исламская и санскритская и иудео-христианская европейская модернизированная культуры, английская и бенгальская культуры, Восток и Запад, индуистская традиция и рациональная новация, универсальное (общечеловеческое) и национальное (индийское) начала, и благодаря этому в его философии и деятельности создается удивительный социокультурный синтез. Став первым «паломником в страну Запада», он обосновал необходимость присвоения западных образовательных, научных, культурных и политико-правовых институтов, важность взаимодействия индийского населения с европейцами

⁸ Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1990. С. 228, 340, 599
⁹ Померанц Г. С. Выход из транса. С. 199.

¹⁰ Так Е. Б. Рашковский предложил перефразировать Г. Гессе для обозначения содержания интеллектуального процесса в странах Востока. См.: Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1990. С. 66.

и обогащения своей культуры наследием Европы. Это нисколько не мешало Раммохану Раю быть защитником индийской духовной традиции от нападков миссионеров, критиком традиционных обычаев и общепринятых установлений, индуистского общества, неортодоксальным интерпретатором традиционных священных текстов и религиозным реформатором, создателем «Брахмо Самаджа». Его успешное понимание Другого и сравнительный подход к разным духовно-культурным традициям задали общий вектор мышления и действия не только единомышленникам и современникам, но и духовным наследникам.

Биографии и наследие каждого представителя культуры Бенгальского Возрождения не оставляют сомнения, что он сам и его идеи — результат пребывания в пространстве пограничья между индийской и западной культурами. О каждом можно сказать словами Рабиндраната Тагора: «Они были плоть от плоти индийского народа, но в их характере — много черт, присущих европейцам, однако черты эти не были заимствованы»¹¹. Сознание каждого — место встречи Своей культуры с Другой культурой. В качестве примера приведу троих бенгальцев, символически представляющих три варианта герменевтического диалога в сознании.

Младший соратник Раммохана Рая, крупный предприниматель и общественный деятель Дароканатх Тагор и рационально, и эмоционально принимает европейскую культуру, увлечен английской литературой и театром, итальянской музыкой (!), восхищается системой европейского образования и делает все возможное для знакомства соотечественников с новыми культурными формами. Вместе с тем он поддерживает исследование санскритской литературы и индийской культуры и считает, что молодежь Бенгалии должна создавать сплоченные группы патриотов, защищающих политические права индийцев¹². Свое кредо Дароканатх выразил в беседе с М. Мюллером: «Мы ...стараемся понять и оценить все, что нам дала Европа, но не ожидайте, что из-за этого мы будем презирать свое»¹³. Эта умеренная позиция, обозначенная еще Раммоханом Раем, ориентирует на глубокое понимание Другой культуры и равноценное понимание — новоеоткрытие культуры Индии для себя и для мира.

¹¹ Тагор Р. Собрание сочинений: В 12 т. / Пер. с бенг. и англ. М.: Художественная литература, 1961–1965. Т. 11., С. 64.

¹² См.: *Kling Blair*. Partner in Empire: Dwarkanath Tagore. Berkeley etc., 1976, P. 179; *Kripalani Krishna*. Dwarkanath Tagore. An Forgotten Pioneer. A Life. New Delhi, 1981, P. 10–12; *Скорородова Т. Г.* Семья Тагоров: живая история Бенгальского Возрождения // Тагор Дебендронатх. Автобиография / Пер. с англ., вст. ст., прим. Т. Г. Скорородовой. М., 2007. С. 32–35.

¹³ Профессор Макс Мюллер об Индии и индусах // Русский вестник. 1900. Февраль. Т. 265. С. 712.

Равноценность Своей и Другой культур делает возможным их гибкий синтез при создании модернизированной культуры, сохранение социокультурной идентичности и самобытности вместе с развитием новой философии, науки, литературы, образования, искусства, с преобразованием социальных институтов в духе современности.

Ученый, теолог, общественный деятель Кришномохан Банерджи благодаря английскому образованию и влиянию своего учителя, поэта-евразийца Г. В. Л. Дерозию, настолько глубоко проникся европейской культурой и философией, что поначалу заявил о своем атеизме и порвал с индуизмом, затем принял христианство и стал священником, нелюбимо критикующим индуизм и его философские системы и доказывающим необходимость принятия индийцами христианства для возрождения общества. После этого он погрузился в исследование санскритских священных текстов и нашел точки соприкосновения индуизма и христианства, которое завершает духовные поиски индийца и приводит его к Истине. «Из всех новшеств, которые Индия восприняла благодаря ее связи с Англией, величайшим и самым важным является предоставление Христианского знания, которое предлагает возродить (regenerate) общество»¹⁴, — в этом кредо Кришномохана Банерджи заявлен радикальный вариант герменевтического диалога, реализованный в его собственной жизни и в жизни других бенгальских интеллектуалов, принявших христианство: не только понять Другую культуру, но самому стать Другим благодаря открытию истины христианства; это только поможет исследованию истории, традиции и культуры Индии и, шире, развитию страны. Здесь Другая культура понята как более развитая по сравнению с собственной, поскольку в ее основе лежат высшие духовные достижения человечества; отсюда — вектор роста для своей культуры, которая еще не прошла свой духовный путь до конца, но имеет для этого основание в собственных религиозных исканиях. Этот радикальный вариант ориентирует на серьезные трансформации идентичности в религиозно-духовной сфере при сохранении и развитии идентичности цивилизационной, а также глубокое освоение новых культурных форм.

Писатель и общественный деятель Бонкимчондро Чоттопаддхай воспринимает формы и содержательную сторону европейской культуры, отзываясь прежде всего на идеи свободы, счастья, прогресса и демократизма, и с этих позиций понимает свой народ и культуру, критикует социальные пороки. В поздний период творчества он преиспол-

¹⁴ Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. Ed. with Intro. by T. V. Philip. Bangalore, 1982. С. 179.

няется глубочайшего уважения к индийской традиции, в первую очередь к индуизму, и отстаивает его самодостаточный и всеобъемлющий характер — не замечая того, что результаты его понимания Другой культуры постоянно сказываются на его построениях. *Дхарма* отождествляется со счастьем и культурой, а индуизм — религия любви, содействующая прогрессу. Его кредо: «Мы не враждебны хинду-дхарме. Наше желание — следовать реформированной хинду-дхарме»¹⁵, — кредо *консервативного* варианта герменевтического диалога, в котором изменения в понимании собственной культуры предзаданы пониманием Другой культуры в сочетании с ее критикой.

Здесь понимание Другой культуры выступает как инструмент возвращения к своей традиции и ее защите — как для поддержания идентичности, так и для трансляции ее в новых условиях, с использованием идей и смыслов Другой культуры «по умолчанию».

Из интеллектуалов, ведущих герменевтический диалог, формируется «творческое меньшинство» (А. Бергсон), которое является особым субъектом трансграничного взаимодействия культур. Оно принимает на себя миссию продвижения общества в мир современности, выступая, по сути, от имени всего народа и его культуры в диалоге с Западом. Тем самым творческое меньшинство создает основы социокультурного развития своих стран в постколониальный период.

Бенгальское творческое меньшинство, открытое диалогу с Западом, осознает свое время как начало возрождения общества в масштабах всей Индии, а не только своего региона, и оно становится целью его деятельности во всех сферах. Например, политик Сурендронатх Банерджи убежден, что «...от нравственного возрождения нашей страны зависит ее интеллектуальное, социальное и политическое возрождение»¹⁶. Возрождение понимается как преодоление социокультурного упадка перед лицом развитого Запада в и как развитие в новых условиях. И зависит он от сознательных усилий тех, кто открыт духу новой эпохи: «С тех пор как вы преодолели предрассудки, которыми связаны ваши соотечественники, — говорит Кришномохан Банерджи единомышленникам, — на вас лежит высокая ответственность перед вашей страной за каждую возможность, которой вы пренебрегли, освобождая ее от современного рабства. Кто откликнется на этот зов Индии о помощи, если ее просвещенные дети

позволят себе вялую праздность и немислимое бездействие? Разве невежественные, ограниченные, непросвещенные, необразованные и неграмотные могут вести великую работу реформирования?»¹⁷. Принятие на себя ответственности за весь народ и страну указывает, как своеобразно сплавились в сознании творческого меньшинства традиционная для Индии идея долга (*дхармы*) перед обществом (в данном случае осмысленного как долг его *реформирования* — что совершенно нехарактерно для традиции) и европогенной идеи гражданской ответственности элит за народ и страну, отчетливо выраженной в официальной политической риторике британской колониальной власти. Эта позиция объясняет ведущую роль элит в продвижении большинства социальных и политических, научных и культурных форм и институтов современности в Индии XX и XXI вв.

Принимая и понимая множественные культурные воздействия Запада, творческое меньшинство обнаруживает две тенденции мышления — вестернизм (западничество) и этнофильство (Г. С. Померанц)¹⁸. Последние могут быть в конкретных условиях двумя течениями социальной мысли, которые проецируются в создаваемые культурные формы, а могут быть конкурирующими векторами мышления у каждого представителя творческого меньшинства. Вестернизм и этнофильство, в свою очередь, питают либерализм и консерватизм в мышлении и практике интеллектуалов. Сложное переплетение этих тенденций характерно для всех развивающихся стыковых культур; оно позволяет объяснить, почему одни культурные воздействия Запада — идеи, ценности и достижения — творческое меньшинство считает позитивными и присваивает, а другие идеи, влияния и действия европейцев считает неприемлемыми и противостоит им. В этом двуедином процессе и непрерывном герменевтическом диалоге создается новая «стыковая» культура, которая по разным каналам транслируется в обществе.

Вестернизм и этнофильство в Бенгалии проявились не в форме двух оппозиционных друг другу социальных круга внутри творческого меньшинства, но как две тенденции, ведущие, по меткому замечанию Ш. Шоркара, «битву в сознании людей»¹⁹. Благодаря этой особенности вся мысль и культура Бенгальского Возрождения, вся реформаторская практика в духовной и социальной сферах жизни

¹⁵ Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Madder. Calcutta, 1986. P. 77.

¹⁶ Banerjee Surendranath. The Study of Indian History // Nationalism in Asia and Africa. N. Y., Cleavland, L., 1970. P. 244/

¹⁷ Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta, 1965. P. 193.

¹⁸ Померанц Г. С. Некоторые особенности литературного процесса на Востоке // Литература и культура Китая. Сб. ст. к 90-летию со дня рождения акад. В. М. Алексеева. М., 1972. С. 299–300.

¹⁹ Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc., 1970. P. 153.

представляет собой синтез западного и индийского, новации и традиции, английского и бенгальского, и даже сама конкуренция этих тенденций в общественном сознании незаметно или явно продвигает этот синтез, создавая «стыковую» культуру современной Индии. Каждый представитель творческого меньшинства от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора является западником в большей или меньшей степени, когда отстаивает необходимость развития в Индии современного образования и науки, отказа от кастовых ограничений и наиболее одиозных обычаев, предлагает расширять сферу социальных, гражданских и политических прав и свобод местного населения, осваивать культурное наследие, технические и социальные достижения Запада, продвигать демократические ценности и самоуправление. В рамках вестернизма существует феномен ксенофильства — особого приятного и благорасположенного отношения к конкретной стране и ее культуре, появившегося в результате преодоления устойчивых стереотипов своей культуры и предрассудков по отношению к чужим. В Бенгалии этот феномен существует в виде англофильства — сознательной герменевтики англичан, Англии и ее культуры, в которой переплетено рациональное приятие их позитивных сторон, рациональная же критика действий и поведения британцев и — осуждение имитации «английского образа жизни» у бенгальских элит. Политическое, социальное и культурное англофильство оказалось замечательным путем освоения европейского наследия в его британском облике и питательной средой для развития патриотических настроений, связанных с желанием направить родину по пути возрождения, указанному Англией. Так, патриот Сурендронатх Банерджи, говорящий о возрождении страны и активном служении ее благу, имеет устойчивую репутацию англофила: «Я искренне восхищаюсь теми великими установлениями (institutions), которые помогли выстроить английскую жизнь и фабрику британской конституционной свободы», — заявляет он в мемуарах²⁰.

Вместе с тем этнофильство в меньшей или большей степени также обнаруживается в идеях и действиях каждого бенгальца-интеллектуала. Биографии выдающихся творцов Бенгальского Ренессанса показывают либо сложный синтез западничества с этнофильством (Р. Рай, С. Банерджи, Кешобчондро Сен), либо эволюцию от западничества к этнофильству (Бонкимчондро Чоттопадхай, М. М. Дотто и др.), или в обратном направлении; последовательные этнофильские настроения встречаются редко (Раджнарайон Бошу).

²⁰ Banerjea Surendranath. A Nation in Making. Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life. Bombay, etc., 1963. P. 19.

Сходным образом ведут «битву в сознании» либерализм и консерватизм, объективно противостоящие ортодоксии и традиционализму в бенгальском обществе. Творческий результат взаимопроникновения этих двух тенденций — два варианта синтеза индийского и западного. Либеральный вариант подразумевает приоритет социального возрождения с опорой на универсальные ценности, а консервативный — духовного и культурного возрождения с опорой на ценности собственной традиции. Оба этих варианта взаимно дополняют друг друга, так как их объединяет реалистический подход к возрождению общества: постепенное «реформаторское» изменение наличного социального порядка в сочетании с внутренним духовным совершенствованием каждой личности, т. е. сочетание западной и восточной культур. При этом акцент на духовной стороне преобразований объясняется неприятием замеченных бенгальцами тенденций атеизма и утраты духовных ориентиров в ходе секуляризации европейской культуры²¹, а идея социально-реформаторского действия (в противовес традиционному представлению о неизменности социального порядка) присвоена благодаря англичанам, которые, по словам Дж. Оруэлла, глубоко убеждены в том, что «даже самые коренные перемены возможны лишь мирным путем, с демонстративным соблюдением законности»²².

Новая «стыковая» культура Бенгалии транслируется творческим меньшинством в общество по доступным ему каналам — прежде всего через прессу и книгоиздание, а также образовательные институты; резонанс ее расширяется по мере роста образованных слоев (преимущественно в городах), с одной стороны, с другой — по мере вовлечения народных масс в движение за независимость, хотя в Индии это процесс неоднозначный и противоречивый.

Созданная творческим меньшинством восточной субэкумены «стыковая» культура представляет собой сложный, «симфонический» синтез вступивших в диалог цивилизаций. В нем развивается

²¹ Об этом впервые пишет Раммохан Рай Роберту Д. Оуэну — сыну Р. Оуэна (1771–1858), считая, что «противостоянием Религии ваш великодушнейший отец ...препятствует своему успеху», хотя по духу он является настоящим последователем христианства: «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 ее от искажений, которым со временем подверглась Религия» (Roy Rammohun. A Letter to Robert Dale Owen // 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. 494).

²² Оруэлл Дж. Англичане // Оруэлл Дж. Памяти Каталонии. Эссе. М., 2003. С. 225.

новая философия (религиозная и социальная), новые социально-политические представления, новая система образования и научные институты, новые формы духовной жизни (религиозно-реформаторские течения), новая литература и новое искусство, и в каждой из этих сфер тонко соотносены «родная» культурно-цивилизационная традиция с «вестернистскими» и, шире, вселенскими идеями и смыслами. Новая «стыковая» культура может объять собою страну, или распространяться частично, оказываясь больше достоянием высших и средних слоев, нежели всего общества, сочетающего традиционность и закрытость с продвижением модернизации. Так или иначе, характеристиками «стыковой» культуры будут: незавершенность — постоянный поиск и реализация новых форм и идей, экспериментирование само по себе несущее творческий потенциал; оппозиция ортодоксальности, традиционализму и догматизму; особое акцентирование духовных основ и ценностей своей культуры при признании свободы личности, следовать тем или иным формам их выражения; сохранение национального облика несмотря на самые разнообразные трансформации форм и видов культурного творчества.

Бенгальская культура Нового времени — пример такой «стыковой» культуры, которая на периферии традиционного общества стала первопроходцем в освоении западных ценностей и осмысления собственного наследия. Достаточно перечислить ее достижения: философия неоведантизма от Р. Рая до Ауробиндо Гхоша, возникновение и развитие социальной мысли, прежде отсутствовавшей на Субконтиненте (Р. Рай, группа младобенгальцев, О. Дотто, И. Биддешагор, К. Сен, Б. Чоттопадхай, Б. Мукхопадхай, Вивекананда, Р. Дотто) появление нового исторического сознания и исторической науки, формирование политической мысли, развитие гуманитарных и естественных наук (от филологии до математики (Р. Шикхдар) и химии (Дж. Бошу), становление системы образования по европейскому образцу, религиозно-реформаторские движения Брахмо Самадж (основанный Р. Раем в 1828) и неоиндуизм (Свами Вивекананда), современная бенгальская литература, получившая мировое признание в лице Р. Тагора (Нобелевская премия 1913 г.), рождение современной драматургии и театра и восстановление забытых народных театрально-музыкальных стилей, живопись бенгальской школы и т. д.

«Симфонический» характер новой культуры был очевиден самим бенгальцам в начале XX в. Так, Ауробиндо Гхош видит содержание ренессанса в том, что «национальное сознание обратило новый взор на свою прошлую культуру, пробудилось

и осознало ее смысл и важность, но также одновременно увидело ее в свете современного знания и идей»²³. Самым существенным, по его мнению, было открытие старого духовного знания и опыта, затем — придание этой духовности *новых форм* в философии, литературе и искусстве, литературе и искусстве, науке и критическом исследовании, а третьим и самым трудным — «попытка создать великий синтез одухотворенного общества решая современные проблемы в свете индийского духа»²⁴.

Философия Вивекананды, в которой обоснование непреходящей ценности индийской духовной традиции сочетается с самой острой критикой традиционализма и косности и глубокими размышлениями о сходстве и различии Запада и Востока прекрасно иллюстрирует незавершенность и творческий потенциал новой бенгальской культуры для всей Индии: в идеях Вивекананды черпает вдохновение М. К. Ганди, их можно обнаружить и в произведениях современных писателей, и в трудах нобелевского лауреата Амартьи Сена по экономике²⁵ и даже в фильмах Болливуда²⁶.

Оппозиция ортодоксальности и традиционализму, догматизму, равнодушию к человеку и его судьбе присутствует во всех сферах реформистской практики: от борьбы Р. Рая за запрет *sati* (1817–1829) и И. Биддешагора за вторичное замужество вдов и развитие образования и до движения социальной помощи неприкасаемым организованного в 1893 г. Шибонатхом Шастри. Вся бенгальская культура пронизана духом гуманизма и сострадания к жертвам традиционного социального устройства.

Бенгальская культура Нового времени — культура, основанная на *религиозном* гуманизме, происходящем из осмысления традиционных для индийской мысли вопросов о связи человеческой души с Богом, страдании, счастье и свободе.

²³ Ghose Aurobindo. The Renaissance in India. Pondicherry, 1954. P. 26.

²⁴ Ibid. P. 27.

²⁵ В известной книге Амартьи Сена «Развитие как свобода», недавно переведенной и на русский язык (См.: Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. под ред. Р. И. Нурева. М., 2004.), экономист развивает идеи человеческого и социального развития на основании прав и свободы человека, которые в первоначальном виде обозначены в социально-философских размышлениях Рабиндраната Тагора. См. об этом: Скороходова Т. Г. Реализм *versus* утопизм: социально-философские размышления Рабиндраната Тагора и Семена Франка // Исторический журнал: научные исследования. 2012 № 2 (8).

²⁶ Так, последний фильм Раджа Капура «Ram teri Ganga maili» («Боже, как неприглядна твоя Ганга») по общему идейному содержанию и смыслам воспроизводит ряд идей наследия Бенгальского Возрождения, и особенно Свами Вивекананды, которого любит читать главный герой *Нарендра*, названный светским именем философа (Нарендранатх Датта).

Восприятие христианской этики и синтез их собственными идеалами привело бенгальских деятелей Ренессанса к предпочтению духа религии и культуры — букве, содержания — форме. В беллетристической форме это наилучшим образом выражено в поэзии Р. Тагора и его романах «Крушение», «Гора» и «Дом и мир».

Характерный «индийский» облик бенгальской культуры позволил ей стать своеобразным представителем Индии перед Западом и всем миром, поскольку в ее философии, литературе, искусстве индийский дух, воспринявший новые культурные влияния Другой культуры и переплавивший их внутри себя, нашел новые формы выражения для своих идей, адекватные восприятию инокультурных сообществ. Элитарное происхождение этой культуры, обогащенной изучением культуры своего народа, обеспечило особую тонкость форм ее выражения и эстетическую привлекательность как индийской, так и мировой аудитории. Культура, в которой песни ее поэтов народ поет как собственные (Р. Тагор), а философское наследие выступает, по словам Е. Б. Рашковского, «прочной консервативной силой, противостоящей радикально-фун-

даменталистскому “постмодерну”²⁷ в современной Индии, заслуживает название одной из великих стыковых культур Нового времени. При этом непризнание ее традиционалистами и ортодоксами — дополнительный аргумент в пользу ее значимости для современности.

Значение каждой новой «стыковой» культуры мне видится не только в том, что она делает (с разной степенью успеха) прорыв в современность для своих традиционных обществ, но и в том, что она создает для собственного народа обновленное, более широкое представление о своей цивилизационно-культурной традиции, истории и духовном облике, т. е. делает попытку объяснить себе себя, а также старается сделать понятной себя и свою культуру Другим народам и культурам. Такое «двойное» объяснение, вызванное к жизни пониманием другой культуры и диалогом с нею, обогащает народ духовно, социально и культурно, и одновременно вносит вклад в культуру мировую. Именно в этом заключено, глубинное сходство разных по цивилизационному облику, но сходных в своей «внезападной» судьбе культур.

Список литературы:

1. Оруэлл Дж. Англичане // Оруэлл Дж. Памяти Каталонии. Эссе. М., 2003.
2. Померанц Г. С. Выход из трансa. М., 2010.
3. Померанц Г. С. Некоторые особенности литературного процесса на Востоке // Литература и культура Китая. Сб. ст. к 90-летию со дня рождения акад. В. М. Алексеева. М., 1972. С. 292–303.
4. Профессор Макс Мюллер об Индии и индусах // Русский вестник. М. Февраль 1900. Т. 265.
5. Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. М., 1999.
6. Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М., 1990.
7. Сен А. Развитие как свобода / Пер. с англ. Под ред. Р. И. Нуреева. М., 2004.
8. Скороходова Т. Г. Реализм versus утопизм: социально-философские размышления Рабиндраната Тагора и Семена Франка // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 2 (8).
9. Скороходова Т. Г. Семья Тагоров: живая история Бенгальского Возрождения // Тагор Дебендронатх. Автобиография. Пер. с англ., вступ. ст., прим. Т. Г. Скороходовой. М., 2007.
10. Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений: В 12 т. / Пер. с бенг. и англ. М., 1961–1965.
11. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1990.
12. Топоров В. Н. Пространство культуры восточного // Восток–Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1989.
13. Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta, 1965.
14. Banerjee Surendranath. A Nation in Making. Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life. Bombay, etc., 1963.
15. Banerjee Surendranath. The Study of Indian History // Nationalism in Asia and Africa. N. Y., Cleavland, L., 1970.
16. Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta, 1986.
17. Ghose Aurobindo. The Renaissance in India. Pondicherry, 1954.
18. Kling Blair. Partner in Empire: Dwarkanath Tagore. Berkeley etc., 1976.
19. Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley, 1969.
20. Kripalani Krishna. Dwarkanath Tagore. An Forgotten Pioneer. A Life. New Delhi, 1981.
21. Krishna Mohan Banerjee: Christian Apologist. Ed. with Introd. by T. V. Philip. Bangalore, 1982.

²⁷ Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. М., 1999. С. 183.

22. Halbfass W. *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Albany, 1988.
23. Roy Rammohun. *A Letter to Robert Dale Owen // 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.
24. Sarkar Susobhan. *Bengal Renaissance and Other Essays*. New Delhi, etc.: 1970.

References (transliteration):

1. Oruell Dzh. *Anglichane // Oruell Dzh. Pamyati Katalonii*. Esse. M., 2003.
2. Pomerants G. S. *Vykhod iz transa*. M., 2010.
3. Pomerants G. S. *Nekotorye osobennosti literaturnogo protsessa na Vostoke // Literatura i kul'tura Kitaya*. Sb. st. k 90-letiyu so dnya rozhdeniya akad. V. M. Alekseeva. M., 1972. S. 292–303.
4. Professor Maks Myuller ob Indii i indusakh // *Russkiy vestnik*. M. Fevral' 1900. T. 265.
5. Rashkovskiy E. B. *Na osi vremen. Ocherki filosofii istorii*. M., 1999.
6. Rashkovskiy E. B. *Nauchnoe znanie, instituty nauki i intelligentsiya v stranakh Vostoka XIX-XX vv.* M., 1990.
7. Sen A. *Razvitie kak svoboda / Per. s angl. Pod red. R. I. Nureeva*. M., 2004.
8. Skorokhodova T. G. *Realizm versus utopizm: sotsial'no-filosofskie razmyshleniya Rabindranata Tagora i Semena Franka // Istoricheskiy zhurnal: nauchnye issledovaniya*. 2012. № 2 (8).
9. Skorokhodova T. G. *Sem'ya Tagorov: zhivaya istoriya Bengal'skogo Vozrozhdeniya // Tagor Debendronatkh. Avtobiografiya*. Per. s angl., vstup. st., prim. T. G. Skorokhodovoy. M., 2007.
10. Tagor Rabindranat. *Sobranie sochineniy v 12-ti tt. / Per. s beng. i angl. M., 1961–1965*.
11. Toynbi A. *Dzh. Postizhenie istorii*. M., 1990.
12. Toporov V. N. *Prostranstvo kul'tury i vstrechi v nem // Vostok – Zapad. Issledovaniya, perevody, publikatsii*. M., 1989.
13. *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya*. Calcutta, 1965.
14. Banerjea Surendranath. *A Nation in Making. Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life*. Bombay, etc., 1963.
15. Banerjee Surendranath. *The Study of Indian History // Nationalism in Asia and Africa*. N. Y., Cleavland, L., 1970.
16. Chatterjee Bankim Chandra. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern*. Calcutta, 1986.
17. Ghose Aurobindo. *The Renaissance in India*. Pondicherry, 1954.
18. Kling Blair. *Partner in Empire: Dwarkanath Tagore*. Berkeley etc., 1976.
19. Kopf D. *British Orientalism and Bengal Renaissance*. Berkeley, 1969.
20. Kripalani Krishna. *Dwarkanath Tagore. An Forgotten Pioneer. A Life*. New Delhi, 1981.
21. Krishna Mohan Banerjea: *Christian Apologist*. Ed. with Introd. by T. V. Philip. Bangalore, 1982.
22. Halbfass W. *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Albany, 1988.
23. Roy Rammohun. *A Letter to Robert Dale Owen // 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.
24. Sarkar Susobhan. *Bengal Renaissance and Other Essays*. New Delhi, etc.: 1970.