

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Скороходова Т.Г. — Этическая мысль Бенгальского Возрождения: открытие морали в индийской традиции (1815–1870) // Философская мысль. – 2023. – № 8. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.8.40991 EDN: WDFFDI URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40991

Этическая мысль Бенгальского Возрождения: открытие морали в индийской традиции (1815–1870)

Скороходова Татьяна Григорьевна

ORCID: 0000-0001-6481-2567

доктор философских наук, кандидат исторических наук

профессор, Пензенский государственный университет

440046, Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40, каб. 12-218

✉ skorokhod71@mail.ru



[Статья из рубрики "Этика"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.8.40991

EDN:

WDFFDI

Дата направления статьи в редакцию:

13-06-2023

Аннотация: В статье описано происхождение этической мысли Индии Нового времени. Автор прослеживает генезис этики в качестве формирующегося в трудах ключевых личностей эпохи Бенгальского Возрождения XIX – начала XX вв. Сопоставление с традиционной мыслью Индии позволяет представить интеллектуальный процесс в сознании новых элит Бенгалии как «открытие морали». На основе герменевтического анализа текстов по вопросам этики от Раммохана Рая и мыслителей основанного им общества Брахмо Самадж до Кришномохана Банерджи автор реконструирует становление индийской этической мысли в контексте их стремления к моральному возрождению традиционного общества. В исследовании впервые описаны генезис и становление размышлений индийских интеллектуалов о морали в её связи с состоянием социального упадка в колониальной Индии. Опыт мыслителей Бенгалии 1815–1870-х гг. показывает решение сверхзадачи нахождения этики в древних священных текстах и последующего выстраивания религиозно обоснованной этики. Сверхзадача решена методом интерпретации, позволяющим увидеть высокие моральные требования в возвышенной вере в единого Бога изначальной религии, противопоставленной

политеистическому индуизму. Результат применения этого метода воплощён в творческом и высоком представлении о морали индуизма, основанной на идее этического Бога-Творца. Бенгальские мыслители твёрдо убеждены в том, что вытесненная на периферию сознания индуистов мораль как кодекс нормативной этики должна возродиться и превратиться в ведущие императивы сознания народа.

Ключевые слова:

Современная индийская философия, Бенгальское Возрождение, этика, мораль, священные тексты, традиция, дхарма, монотеизм, Раммохан Рай, мыслители Брахмо Самаджа

Выдающийся философ Сарвепалли Радхакришнан в своей «Индийской философии» (1923–1927) описывал этику каждой религиозной традиции (ведийской, джайнской, буддийской) и каждой из шести ортодоксальных школ (*астика даршана*), стремясь доказать несостоятельность обвинения в отсутствии нравственного характера у индийской философии и собственно «этической философии в индийской древности» [\[1, с. 38\]](#). К моменту публикации труда Радхакришнана эта исходившая от европейцев критика уже была не нова, как и индийская мысль об этике и морали, которая сформировалась в Новое время и чью линию защиты индигенной этической традиции воспроизводил и развивал индийский философ. Однако у европейских учёных были серьёзные основания для сомнений: особой дисциплины, занятой осмыслением добра и зла, добродетели и греха, ценностей и норм поведения и иных этических категорий в индийской философской традиции не существовало, хотя о полном отсутствии этической мысли говорить тоже некорректно. В отличие от европейской философской традиции, где этика как учение о морали появилась в период античной классики (и Аристотель дал ей имя), в Древней Индии представления о нормах, благе, добре и зле, благом и дурном входили в разные измерения духовной и социальной жизни и не способствовали оформлению морально-этической проблематики в особую область, подобную «практической философии» Европы.

В. Г. Лысенко отмечает изначальную вписанность добра и зла «в естественный ход развития как вселенной (...), так и общества и индивида», — отсюда отсутствие их строгого противопоставления и «однозначного распределения ролей между силами добра и зла» [\[2, с. 360\]](#). Отсюда относительная релятивность обоих понятий в религиозной жизни и практике социального поведения. Аналог понятию «мораль» в индийской традиции представляет санскритское понятие «дхарма», которое, однако, по объёму много шире, и как «важнейшая понятийная универсалия индийской мысли, непереводаемая на европейские языки каким-то одним термином по причине своей принципиальной многозначности» [\[3, с. 373\]](#), включает значения религии, религиозного закона, права и нормы поведения (универсальные и вполне конкретные социальные, дифференцированные по *варнам* и *джати*). Поэтому разные философские школы, осмысливая мораль, рассматривают дхарму в её общем и конкретном проявлениях — например, как оппозицию дхармы и *адхармы*, добродетели и порока в этике школы *вайшешика* [\[4, с. 220\]](#). Включающая на общем уровне общезначимые моральные принципы (непричинение вреда (*ахимса*), непрелюбодеяние, правдивость, нестяжательство и т. п.), дхарма дифференцирована сообразно множеству объединённых в группы (*джати*) существ, каждая из которых занимает своё место в иерархии мироздания и исполняет

конкретную дхарму (*свадхарму*). В этом смысле человеку предпочтительнее исполнять *свадхарму* (социальный долг) сообразно своей *варне* (сословию), *джати* (касте) и одновременно стадии жизни (*ашрама*) согласно предписаниям священных текстов (*смирिति*) [\[2, с. 361–362\]](#).

Область индивидуального поведения, также связанная с дхармой, но предполагающая «личную моральную ответственность человека за свои действия и соответственно моральную оценку этих действий» [\[5, с. 439\]](#), в индийской традиции описывает другой закон — *карма*. Здесь поднимаются этические вопросы соотношения блага и зла, устанавливается связь между деянием индивида и его дальнейшей жизнью и последующими рожденьями. В. Г. Лысенко подчёркивает, что несмотря на абстрактный и пассивный характер ответственности за поступки прошлой жизни и фатализм кармы, она «неразрывно связана со свободой воли и этим отличается от фаталистического взгляда на мир», — сознательное действие отвечает вызовам судьбы [\[5, с. 439\]](#).

Существуя нераздельно с религиозными представлениями и культурными универсалиями дхармы и кармы, а также *мокши* (освобождение от цепи бесконечных перерождений (*сансары*) как цель и ценность), мораль в виде комплекса представлений о ценностях, нормах и правилах поведения регулировала социальную жизнь, но не была специальным объектом осмысления. Этическая мысль более ясно выражена в рамках неортодоксальных (буддизм и джайнизм) и ортодоксальных (*вайшешика*, *вишишта-адвайта* и *адвайта-веданта*) *даршан*, но в особую область философского знания с широким проблемным полем не определилась. Ситуация с этикой напоминает отсутствие социальной философии в индийской древности: при наличии раз и навсегда выработанной социальной доктрины брахманизма, в которой сущее неравенство и иерархии закреплёны как должный социальный порядок, общество не стало достойно осмысления в глазах философов Индии вплоть до Нового времени.

Генезис этической мысли как самостоятельной области философского знания в Индии Нового времени относится ко времени вовлечения её народов в модернизационные процессы с конца XVIII — начала XIX вв. Своеобразный этический поворот в индийской философской мысли приходится на начало национально-культурного ренессанса в регионах Индии, ставших колониями Британской Ост-Индской компании и местом встречи индийской культуры с Западом [6–8]. Пробуждение интереса к морали как общественному феномену фиксируется в мысли представителей элит, соприкоснувшихся с европейской культурой и институтами (прежде всего образованием, наукой и правом) и одновременно хорошо осведомлённых о своей социокультурной традиции. Прежде чем оформиться в специальное направление мысли, в особую разновидность «практической философии» на индийской земле, сама этика поначалу оказывается философской проблемой. Истоком её стал вопрос о присутствии в родной религиозной традиции морали, которая укоренена в древности и ничем не уступает высокой морали других религий и культур. Отвечая на этот вопрос, мыслители воспользовались традиционным методом — чтением и толкованием священных санскритских текстов, в которых и нашли искомую высокую мораль. Это открытие морали было частью особого интеллектуального феномена, который Дж. Неру назвал «Открытием Индии» — постижением родной страны, её народа и культуры во всём богатстве её проявлений как в исторической ретроспективе, так и в современности [\[9, с. 160–206\]](#). При этом поиск моральных принципов и нормативной этики на фоне знания о других религиях и этических системах был в известной мере сверхзадачей, так как для этого необходима была не только свежая адогматическая интерпретация содержания традиционных текстов, но и определённое понимание религии, задающее подход к морали и этике.

Начало общеиндийского интеллектуального и культурного процесса открытия и осмысления собственной традиции и наследия в поисках выхода из кризисной ситуации западного вызова обществу в экономической, политической, социальной и духовной жизни было связано с обширным регионом северо-востока Индии — Бенгалией; она ранее других территорий оказалась под управлением колониальной администрации, а её элиты первыми вступили в диалог с Западом, его культурой и цивилизацией, наследием и достижениями [10–12]. В Бенгалии новые интеллектуалы, вовлечённые во взаимодействие с колониальной властью в административно-правовой, экономической, образовательно-культурной и научной сферах, стремятся постичь состояние общества в разных его измерениях; наиболее явным итогом этого постижения оказывается понимание его как *морального упадка*. В терминах философии истории А. Дж. Тойнби это понимание ситуации как кризиса морали выглядит как перенос внешнего вызова Запада во внутреннее поле общества, о котором требуется ответ. Этот перенос и превращение внешнего вызова во внутренний моральный вызов обществу, по мысли Тойнби, совершают «возмутители спокойствия» (challengers), которые тем самым инициируют адекватный творческий ответ на внешний вызов и стимулируют рост цивилизации [13, с. 216].

С самого начала Бенгальского Возрождения в текстах и общественной практике реформаторов и просветителей — считая с родоначальника эпохи философа и общественного деятеля Раммохана Рая (1772–1833) — появляется острый и живой интерес к вопросам морали и этической проблематике. Он и стал возмутителем спокойствия, описавшим современное ему общество в Индии в терминах социального упадка. Ядром последнего, по сути, является упадок морали, связанный с деградацией религиозной жизни индуистов от древнего монотеизма к политеизму с его «идолопоклонством», обрядоверием и ритуализмом. Вердикт Раммохана был нелицеприятен и категоричен: именно забвение высокой морали и собственно человечности привело общество к масштабному распространению всевозможных социальных зол — от заражённости сознания суевериями и предрассудками, которые ввергают «огромную часть индийского народа в общественные и семейные неудобства и лишают их полезных устремлений» [14, т. II, с. 315], и до бесчеловечных обрядовых практик, подобных *сати* (самосожжению вдов). Раммохан ставит под вопрос самую цивилизованность такого образа жизни соотечественников, отмеченного оттенком варварства [14, т. II, с. 352–354]. Реформатор указал и на причины морального и социального кризиса; в нём повинны прежде всего брахманы, сотворившие и оберегающие кастовый порядок, который создаёт тотальную зависимость каждого человека от элит и от общества и пресекает свободное действие и инициативу [14, т. I, с. 21; т. IV, с. 930], а также полностью регулирует жизнь ритуальными запретами.

Благодаря Раммохану мораль и этика были фактически обозначены как *проблемы*: первая — в практике социальной жизни, поскольку требует изменений морального сознания и поведения людей; вторая — в сфере мышления, так как требует развитой традиции философствования об этических основах человеческого бытия. С тех пор мотив морального упадка и деградации стал одним из доминирующих в общественной мысли Бенгалии. «Мы никоим образом не можем удовлетвориться существующим положением дел. Нам жаль, что нас окружают столь несчастные и деградирующие соотечественники, и мы желали бы гордиться более мудрыми и совершенными умами и вдохновляться стойким гражданским духом» [15, с. 22], — заявлял в 1838 г. младший современник Р. Рая Кришномохан Банерджи (1813–1885). Со временем возникшая у Р. Рая идея

возрождения как «усовершенствования» – национального в целом и в разных областях жизни, от духовной до светской (просвещение, культура, политика) [\[14, т. II, с. 316, 472-473\]](#) и как развития [\[14, т. II, с. 446\]](#) — непосредственно связывается с изменением морального состояния общества, прежде всего индуистской общины. «...От нравственного возрождения нашей страны зависит ее интеллектуальное, социальное и политическое возрождение», — заявил в 1876 г. молодой политик Сурендронатх Банерджи (1848–1925) [\[16, с. 241\]](#). В свете двух идей — морального упадка и насущной необходимости морального возрождения — возникает и развивается этическая мысль Бенгальского Ренессанса.

Хронологически развитие этической мысли можно разделить на два условных этапа. Первый, о котором речь пойдёт ниже, начинается с 1815 — года начала реформаторской деятельности Раммохана Рая и завершается 1870-ми годами — временем становления культурного национализма с его повышенным вниманием к основам индийской традиции и идентичности. Основанный Р. Раем «Брахмо Самадж» (1828; «Общество [поклонения] Брахмо (Единому Богу)») стал той духовной средой, которая стимулировала размышления над вопросами этики, и неудивительно, что брахмоисты могут быть по праву признаны родоначальниками этики Нового времени в Индии — как области философского знания и как социальной проблемы, укоренённой в особенностях сознания и поведения единоверцев-индуистов. Не без влияния их усилий со временем в художественной культуре Бенгалии, литературе и театральном искусстве 2 половины XIX в. развился феномен морализаторства — изображения явлений и поведения людей с позиции моральной оценки событий и поступков ради нравственного воспитания соотечественников [\[17\]](#). 1880–1910-е гг. — второй этап, на котором формируются этические концепции философов-неоиндуистов Бонкимчондро Чоттопаддхая, Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша; процесс развития этической мысли выходит за пределы Бенгалии – интерес к моральным аспектам социальной и политической жизни проявляют общественные деятели и творцы культуры разных регионов [\[18\]](#).

Происхождение этической мысли прослеживается уже в первом из известных трактатов Раммохана Рая «Дар верующим в Единого Бога» (1804) [\[19\]](#), написанном как своеобразный итог диалога религий в его сознании [\[20\]](#), [\[9, с. 314-317\]](#) и экспозиция религиозно-философских идей этического монотеизма, которые будут развиты после начала его реформаторской деятельности с 1815 г. Под явным влиянием ислама, испытанным во время получения традиционного мусульманского образования, Раммохан постулировал в трактате этический характер Бога, что крайне важно для носителя индуистской традиции. Несмотря на присутствие этических компонентов в учении о Брахмане (Абсолюте) в Упанишадах и тождество космического порядка моральному (ведийское понятие *рита*), А. Швейцер специально отмечал, что Брахман сверхэтичен, и что, зная о частице Мировой души во всех существах и в себе, человек обязан относиться «ко всем существам с участием и состраданием», но брахманы этого «не потребовали» [\[21, с. 50\]](#).

По мысли Раммохана, от Бога исходит способность человека различать добро и зло; в ней заключено одно из оснований бытийного равенства людей. Этика обусловлена религией, но разнообразие религий породило разные её варианты из-за отличий представлений разных народов о добродетели и грехе. Гуманист Раммохан понимает грех как вред, нанесённый человеку, тогда как разные религиозные вожди и вероучители искажают это представление, подчиняя себе сообщества верующих и манипулируя ими. Невежественное большинство поэтому склонно верить в вождя во имя

«освобождения от грехов», которые вредят их духу и вредны для общества [\[14, т. IV, с. 945\]](#). В грехе (дурном действии) — Раммохан различает два измерения: духовное – нарушение нравственного запрета, и социальное – зло для других людей. Дабы оградить людей от вреда себе и другим, общества создают системы правил, поддерживаемые перспективой получения «вознаграждения и наказания за добрые и дурные поступки, совершённые в этом мире», и люди «воздерживаются от совершения незаконных деяний» [\[14, т. IV, с. 947\]](#) благодаря этике, обещающей наказание за грехи.

В «Даре» Раммохан впервые в новоиндийской мысли поднял проблему традиционного морального сознания: все ли правила поведения безусловно полезны человеку и социуму в деле поддержания морали? Ведь среди них — пищевые и прочие запреты, правила поддержания ритуальной чистоты и т. п. Ответ его вполне ясен; ритуальные правила и запреты бесполезны и несут лишения и трудности и людям, и обществу: «Имей эти воображаемые вещи какое-либо реальное воздействие, оно должно было бы быть общим для всех народов различных убеждений и не было бы ограничено верой и обычаями отдельного народа» [\[14, т. IV, с. 949\]](#). Только соотнесённое с высокой верой в Бога правило и заданное им действие/поведение представляется Раммохану моральным.

Прилагая эту этическую меру к эмпирии индийской социальной жизни и наблюдая поведение единоверцев, Раммохан увидел их моральный упадок. Наличные практики социального и религиозного поведения он расценил как «моральное унижение расы, которой я не могу помочь, но которая, думаю, способна к лучшим действиям, расы, чьи восприимчивость, терпение и мягкость характера приведут к лучшей, достойной её судьбе» [\[14, т. I, с. 74\]](#). В своей религиозной общине он заметил то, что культуролог Нирад Чоудхури сформулировал в XX в. как недостаток этических ценностей: «моральные заповеди составляют только часть во внушительной массе запретов, которые регулируют каждый аспект жизни индуса» [\[22, с. 523\]](#). Раммохану это стало очевидно на фоне моральных заповедей Другой религии – христианства, которое он изучал от оригинальных текстов Нового Завета. В 1817 г. он сообщал, что «нашёл наставления Христа наиболее соответствующими моральным принципам и наиболее приспособленными для применения разумными существами, чем любые другие мне известные» [\[14, т. IV, с. 928-929\]](#). Его заповеди из четырёх Евангелий, Раммохан издал в 1820 г., убежденный, что «именно моральные заповеди, отделённые от других тем, содержащихся в Новом Завете, наиболее приемлемы, чтобы произвести желательное воздействие на совершенствование сердец и умов людей различных вероисповеданий и разных уровней понимания» [\[14, т. III, с. 484-485\]](#). Содержательно они охватили четыре аспекта этики: 1) грех, понимаемый как исходящие из сердца человека «злые мысли и дурные поступки» в отношении ближнего; 2) императив следования моральным заповедям для воздержания от греха в мысли и поведении, и неизменной возможности раскаяться; 3) императивы милосердия, прощения и сострадания как деятельное проявление заповеди любви к ближнему и 4) идея социального служения, направляемого любовью к Богу и ближнему. Отсюда у Раммохана широкий смысл морали как понятия, распространяющегося на «наше поведение по отношению к Богу, друг другу и к нам самим». [\[14, т. III, с. 560\]](#). Его универалистская религиозная философия предполагала общие онтологические начала в каждой из существующей в человеческом мире религий, и потому в индуизме Раммохан подчёркивает присутствие «системы морали», хотя и в подчинённом религиозным целям (самопознание и постижение Бога) виде. Младший современник Раммохана Чондрешекхор Деб передал его высказывание о соотношении морали и вероучения в Ведах в сравнении с христианством: «моральные

заповеди Иисуса — это нечто совершенно выдающееся. Веды содержат те же уроки морали, но в разрозненном виде» [23, с. 97]. Из сопоставления и диалога индуизма и христианства у Раммохана и его духовных наследников появляется и решается проблема нахождения и обоснования нормативной этики в индуизме, в его священных текстах.

Раммохан нашёл «уроки морали» в ранних Упанишадах и в «Веданта-сутре» — его переводы на бенгали, хинди и английский вышли в 1815–1819, ещё до «Заповедей Иисуса». Помимо обоснования этического монотеизма в качестве подлинного содержания индуизма, философ высвечивает моральные требования и принципы, названные в текстах, и даёт им свежее истолкование.

В «Кратком изложении Веданты» нравственный принцип объявлен «частью поклонения Богу», долженствование (со ссылкой на «Веду») утверждено как следование этому принципу через контроль человека над своими страстями, чувствами и особенно дурными наклонностями, и свершение благих дел [14, т. I, с. 14–15], что безусловно полезно и для земной жизни, и для конечного спасения (вечного блаженства). Забвение моральных принципов Вед Раммохан тесно связывает с монополией брахманов на чтение и интерпретацию текстов [14, т. I, с. 3]; они повинны в вытеснении единобожия и высокой морали на периферию сознания верующих, в замене добродетельного поведения скрупулёзным соблюдением церемоний, обрядов и правил касты [14, т. I, с. 15–16].

Авторитетнейшая «Иша-упанишада», в которой речь идёт об истинном знании и Высшем начале [24, с. 24–25], превращается благодаря предзаданной в предисловиях интерпретации в текст о подлинной морали и о неверном пути, избираемом стремящимися к праведности и спасению людьми, — пути обрядности и почитания множества богов [19, с. 377–379]. Относительно краткий перевод-интерпретация вместе с небольшим Введением к ней — настоящий символ революции в индийской этической мысли, произведённой Раммоханом. Она состоит в утверждении, что высокая мораль индуизма, содержащаяся в его «священном писании», должна быть вновь открыта, прочитана, осмыслена и сделана основой человеческой и социальной жизни единоверцев, тогда как «пока от их взора скрыта истинная суть морали» [14, т. I, с. 74] по целому ряду причин, описанных в «Предисловии» к переводу; но открыть её снова возможно — «вместе с полным принятием и осуществлением этого великого и всеобщего принципа: поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой» [14, т. I, с. 74]. Золотое правило морали задало содержание интерпретации стихов Иша-упанишады: в ней ему соответствуют речения: (1) «отвлекай сознание своё от мирских мыслей, храни себя от самонадеянности и не питай зависти к имуществу любого человека» [14, т. I, с. 75] (Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «...наслаждайся же отречением, не влекись к чужому добру» [25, с. 171].); и (6) «Тот, кто постигает всю вселенную в Верховном Сущем (...) и кто также постигает Верховного Сущего во всей вселенной (...), не чувствует презрения в отношении любых созданий» [14, т. I, с. 76]; (Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «Поистине, кто видит всех существ в Атмане, и Атмана во всех существах, тот больше не страшится» [25, с. 171]). На этом фоне сущая мораль индуизма не просто не соотносится с возвышенной верой в Единого Бога и подлинным благом человека, но и строится на превратном понимании греха, которым считают нарушение пищевых и поведенческих запретов для поддержания ритуальной чистоты, а отнюдь не дурные поступки и даже преступления в отношении ближних [14, т. I, с. 73–74].

Моральная жизнь общины фактически разрушена политеистическими верованиями и

богослужениями («идолопоклонством»), задавлена обрядностью и ритуализмом, питающими в свою очередь иррациональность, суеверия, предрассудки и общее невежество [14, т. I, с. 66]. Давно ушло в прошлое почитание «вымышленных образов» божества для удержания людей «от порочных соблазнов» [14, т. I, с. 64], по сути служившее моральным целям воздержания от греха. Текст Иша-упанишады, пересказанной Раммоханом, демонстрирует порочность слепого обрядоверия и ритуальных практик (в санскритском оригинале ритуалы вообще не обсуждаются) — без знания о Боге, истине и подлинной праведности. Они явно противоречат целям, которые Верховный Сущий «извечно определяет для всех созданий» [14, т. I, с. 76]; (Ср.: «Должным образом распределил [по своим местам все] вещи на вечные времена» [25, с. 172]). В современности обрядоверие и политеизм провоцируют конфликты и прямое насилие в общине [14, т. I, с. 67–68], что явно не способствует благу людей. Таким образом, нормативная этика найдена в священном тексте – через открытие в нём золотого правила морали с помощью интерпретации; иными словами, Раммохан решает сверхзадачу определения и открытия этики в традиции, которая прежде не задавалась подобными вопросами.

Решение этой сверхзадачи продолжается и в переводе «Катха-упанишады»; в Предисловии к нему «система истинной религии» с принципиально иной моралью противопоставлена «кодексу идолопоклонства». Последний поддерживает религиозные и социальные практики, отчуждающие людей друг от друга и в общине, и от других групп и сообществ, и потому заведомо питающие унижение достоинства людей и допускающие бесчеловечные действия. По мысли философа, состоящее из «идолопоклонников» общество идёт по пути распада из-за предписанных «преступлений столь гнусного свойства, что их постыдятся совершать и самые дикарские народы...» [14, т. I, с. 45]. Истинная религия «определяет грех как злые мысли, идущие из сердца, безо всякой связи с соблюдением предписаний о питании и других формальных вопросах» [14, т. I, с. 46]. Для обоснования высокой этики в «Катха-упанишаде» подошли 2 и 3 разделы 1 части, где различается благое (shreya – знание о Брахмане) и приятное (preya – знание о мирском), т. е. моральные и материальные ценности [24, с. 269]: «Хорошо бывает тому, кто держится благого, гибнет цель у того, кто выбирает из них приятное» [25, с. 101]. Связывая благое со знанием о Боге, Раммохан переводит «приятное» как «ритуалы, производимые ради воздаяния», — они исключают искомое верующим «вечное блаженство» [14, т. I, с. 50]. Только на пути познания Бога человеку открыто моральное поведение: «Никто не может обрести знания о душе без воздержания от дурных деяний; без контроля над [своими] чувствами и умом, но не может обрести его и с твёрдым умом, полным желания воздаяния» [14, т. I, с. 53], — переводит Раммохан, помня о традиционной идее непривязанности к результату деяния (Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «Не отступающий от дурного поведения, беспокойный, несобранный, // мятущийся разум, поистине, не достигнет его даже с помощью познания» [25, с. 104]).

Раммохан Рай не только стал критиком устоявшихся представлений о моральной жизни, но и предложил свой метод решения сверхзадачи отыскания этики в индийской религиозной традиции: отправляясь от критики «народного» политеистического индуизма в части личного и социального поведения людей, следует искать высокие моральные заповеди, соотносимые с высокой верой в единого Бога, в священных авторитетных текстах изначальной религии. Критикой аморализма общины индуистов пронизаны тексты Раммохана; он видит истоки его в поведении богов, о которых повествуют пураны и

тантры, подающие верующим сомнительные образцы морального поведения [\[14, т. I, с. 99\]](#). Воспитываясь на них — по сути, на «продолжительной череде разврата, чувственности, вероломства, неблагодарности, клятвопреступлений и предательства друзей» [\[14, т. I, с. 112\]](#), — индуисты из поколения в поколение воспроизводят такое поведение, вдохновляясь жизнеописаниями любимых богов — Кришны, Кали, Шивы [\[14, т. I, с. 99, 119\]](#). Когда боги «полностью попирают всякий моральный принцип», то и люди, воспитанные в уважении к таким существам, не могут следовать высокой морали; в итоге всё общество идёт к «разрушению социального благополучия» [\[14, т. I, с. 98, 112\]](#). Изменить ситуацию может обращение к древним заповедям морали в Ведах и Упанишадах, хотя и разрозненным, но вполне реальным, доступным пониманию. Особенно важной для соотечественников является опора на собственное древнее духовное наследие в открытии и подтверждении высокой этики индуизма, — речь идёт о её *наличии* прежде и *возрождении теперь*. А факт издания «Заповедей Иисуса» в условном методе Раммохана дополняет и содействует делу развития единоверцев: обращение к другому выдающемуся религиозно-этическому учению послужит обогащению морального сознания и чувств, служа дополнением к собственно индийской этике.

Первоначально наследниками метода Раммохана и продолжателями его этической мысли стали брахмоисты — общественные деятели и религиозные реформаторы. Среди основателей «Брахмо Самаджа» был младший соратник Р. Рая, предприниматель и благотворитель, покровитель просвещения и культуры Дароканатх Тагор. В период после кончины реформатора он поддержал Общество, а его сын Дебендронатх (1817–1905) возглавил Брахмо Самадж на рубеже 1830–1840-х гг. и придал ему новый импульс развития. Среди ряда начинаний Дебендронатха Тагора особое место принадлежит обоснованию нормативной этики «по методу» Раммохана Рая и развитие этической мысли.

В конце 1840-х гг. после обстоятельного изучения текстов Вед (*самхит*) и Упанишад Дебендронатх в поисках обоснования брахмоизма (общего вероучения в Самадже) сосредоточился на создании «Брахмо Дхормо Гронто» — новой священной книги, поскольку тексты индуистской традиции не отвечали этой цели [\[26, с. 180–189\]](#). Среди занимавших реформатора в то время вопросов, по его собственному свидетельству, был вопрос о совершаемом в земной жизни грехе и его последствиях для верующего. Должной ему представляется добродетельная жизнь согласно велениям Бога, чтобы снискать вечную жизнь в ином мире [\[27, с. 76–78\]](#). В своих размышлениях он опирается на ранние Упанишады, говорит о «ведийских истинах», хотя и трактует их критически; он считает возможным искупление грехов после смерти «в сфере греха» — воздаяния с дальнейшим прощением и переходом в «соответствующие священные сферы» [\[27, с. 77\]](#). Но именно на земле, в миру человек обретает мудрость, добродетель и святость, позволяющие душе в посмертном существовании идти «по святому и божественному пути» в «царство Брахмана» [\[27, с. 77–78\]](#). Фактически тогда Дебендронатх опроверг традиционное представление о переселении душ, отражённое в Чхандогья-упанишаде (V. 10. 3–6) и связанное с идеей *кармы*: «Душа изначально рождается в человеческом облике, после смерти она будет принимать соответствующие формы и переходить из сферы в сферу, чтобы получить воздаяние за свои достоинства и недостатки, и больше не возвращаться сюда» [\[27, с. 77\]](#).

Отсюда у Дебендронатха следует первостепенное значение «заповедей добродетели», описанных в «Книге Брахмо Дхармы». Он пришёл к ним от убеждения в том, что «Только

те, чьи сердца очищены добрыми деяниями, могут стремиться к поклонению Брахману, и это самоочевидная истина» [27, с. 83]. Предназначенные для «ежедневного совершенствования характера» каждого брахмоиста, заповеди «морального кодекса» найдены в традиционных текстах «Махабхараты» и «Бхагавадгиты», некоторых тантр и особенно «Законов Ману». Уже в первой главе описан моральный идеал жизни в семье, основанной на любви и терпимости, уважении и служении друг другу. Нормативной этике в виде предписаний и рекомендаций из 16 глав посвящено десять: обязанностям и поведению супругов (2–3), соответствию слова и дела (6), добродетели (8), проявлениям милосердия (9), самоконтролю (10), моральным заповедям (11), избеганию злословия (12), отречению от греха (14) [27, с. 84]. По содержанию это индивидуальная нормативная этика, вполне вписывающаяся в традиционное для Индии представление об индивидуальном характере усилий человека по обретению спасения, освобождения, достижению религиозных целей и т. п. Но и это уже явилось серьёзным достижением в упорядочении нравственных императивов – с опорой на индигенную традицию, но в свете требований современности, остро ощущаемых брахмоистами.

Дебендронатх Тагор затрагивал проблемы нормативной этики также в проповедях на службах в Брахмо Самадже. Нередко он исходил из конкретных речений Упанишад и размышлял об отношении человека к Богу и праведной жизни как их проявлении в мире. В частности, в одной из проповедей соответствие мысли и действия моральным законам признаётся одним из непреложных условий богопознания сообразно заповедям древних риши [27, с. 163]. Дебендронатх перечисляет эти моральные законы, которые Бог «безмолвно сообщает... сознанию» людей — среди них правдивость и справедливость («Говори истину. Поступай справедливо.»), недопустимость несправедливого заработка, зависти, прелюбодеяния, отказ от расточительности и скаредности, необходимость прощения ближнему прегрешений, терпеливое исполнение обязанностей и посвящение жизни зову долга, умеренность во всём и созидание добра; милосердие к бедным и угнетённым и т. д. [27, с. 164]. В этом списке заповедей должного многое напоминает евангельские мотивы — наряду с традиционными присущими индуизму нормами, хотя Дебендронатх и не был почитателем христианства и Библии; по словам его сына Шотендронатха, «Ему было достаточно индийских священных книг. Его религия была индийской по происхождению и выражению, индийской по идеям и по духу» [27, с. ix]. Особенно примечательно повеление «Не пренебрегай своим *мирским и духовным благосостоянием* (курсив мой. — Т. С.)» [27, с. 164], — словно реминисценция протестантской этики, признающей земное благополучие знаком особой благодати и результатом упорного труда, направляемого духом. Так вся жизнь должна быть пронизана этическим началом, если она посвящена Богу и цели спасения души.

Другую проповедь, основанную на стихе Атхарваведы (IV, 16) о пребывании Бога (Варуны) всегда и всюду рядом с людьми, Дебендронатх начинает с призыва: «Осознавая постоянное присутствие Бога среди нас, бойтесь совершить грех и усердно посвящайте себя осуществлению добрых дел» [27, с. 168], — как из страха пред его гневом и наказанием, так и из любви к нему и ради его благотворной поддержки и любви к человеку. Наконец, сообразно мотиву различения благого (*шрейя*) и приятного (*прейя*) из Катха-упанишады (I.2.1–2) Дебендронатх размышляет о проблеме конфликта между подлинным благом и удовольствием («добродетелью и мирским»). Красочное описание преследующих человека чувственных искушений — мирских удовольствий, богатства, власти, славы — служит иллюстрацией мощи этой силы, противостоящей Праведности. Отказ от искушений Мирского ещё не решает конфликта, поскольку человек проходит духовный кризис в поиске пути к подлинному Благу. Избавление, по

мысли Дебендронатха, приходит благодаря откровению в душе: «Добродетели должно следовать ради неё самой, и в счастье, и в беде. Помни, что этот мир не является целью человеческого существования; это состояние человека в этой жизни — состояние испытания, обучения и тренировки. Через печаль и страдания, через опасности, риск и самопожертвование он движется по пути добродетели, а при определённом критическом стечении обстоятельств он даже может быть призван с радостью отдать жизнь за то, чтобы была исполнена воля Бога». Реформатор подчёркивает, что сама добродетель и есть награда за неё, а «молчаливое одобрение совести — награда самого Бога» [\[27, с. 179\]](#).

Опираясь на авторитетные тексты индуистской духовной традиции, Дебендронатх Тагор создал своего рода модель движения этической мысли: речения в *шрути* и *смирти* о морали, заповеди и предписания служат отправным пунктом размышлений о нормативной этике; в них разными путями могут попадать этические идеи и концепции иных традиций и культур и вписываться при интерпретации как часть собственной традиции. Бог как моральный Сущий становится тем идеалом, с которым соотносятся и моральные нормы, и сами размышления об этике, что позволяет непротиворечиво представлять нормативную этику как неотъемлемую часть подлинного/истинного индуизма.

Если Дебендронатх Тагор размышлял в основном о моральных чувствах, сознании и поведении личности, то о социальном содержании морали писал его соратник, общественный деятель, учёный и писатель Оккхойкумар Дотто (1820–1886). Вышедшая в 1856 г. книга «Этика» («Дхормонити») стала, по словам Д. Копфа, «вершиной идеологического поиска в области применения к этике его понятия о естественном законе с целью гармонизировать социальные отношения и содействовать прогрессу. Его главными пунктами были: подтверждение его деистской веры, что слово Божие пребывает в его творении; открытие этических принципов, управляющих творением и предназначенных Богом как настоящие факторы социального усовершенствования; и ответственность человека за применение этих этических принципов в политике, экономике и других областях общества ради прогресса человеческого рода» [\[28, с. 51–52\]](#). Написанная для соотечественников и щедро снабжённая примерами из повседневной бенгальской жизни, этика Оккхойкумара по-просветительски универсальна и в представлениях об общей природе человеческой морали, «естественных законах», склонности к общественной жизни (в противовес одиночеству), – как и в убеждении в том, что нормы, правила и законы имеют истоки в Боге. Даже исконно индийское понятие дхармы Оккхойкумар истолковал как «соответствие законам природы», тем самым делая его «светским» или «натуралистическим» [\[29, с. 244; 338\]](#). В социальной мысли он был прямым наследником Раммохана Рая, к которому питал огромное уважение, и чьи труды «научили его критическому методу исследования индийских религий, общества, нравов и обычаев» [\[30, с. 40\]](#). Со своим критическим отношением к Ведам (в итоге поддержанным Д. Тагором), Оккхойкумар не нуждался в священном авторитете текста, считая, что «Весь мир — это наше Священное писание. Чистое знание само есть наш Наставник» [\[30, с. 44\]](#), и что Бог и есть Природа.

Этическая мысль О. Дотто развивается под сильным влиянием европейской философии и науки Нового времени. Он исходил из богоданной природы норм, которым должен следовать человек, если он желает достичь счастья: «...Чем больше наши способности интеллекта и благочестие будут постепенно развиты, тем более успешны мы будем, тем больше будет расширяться горизонт нашего счастья» [\[31, с. 164\]](#). Однако это счастье

достигается благодаря разумному балансу между следованием собственным интересам человека и его вниманием к интересам других людей и сотрудничеству с ними в общем стремлении к благополучию и счастью, т. е. эгоизмом и альтруизмом [31, с. 167-168; 32, с. 155]. Оккхойкумар Дотто сосредоточен на социальных проблемах своего общества, на поверку оказывающихся нарушением естественных законов морали. Они проявляются в одном из самых характерных его объединений — в семье. Здесь и детские браки (моральное насилие отца над детьми), и пожизненное вдовство женщин, и полигамия, и подчинение женщин мужчинам — главным виновникам наличной ситуации. Убеждённый, что человек создан и живёт для счастья и обладает «инстинктом счастья» [32, с. 154], мыслитель принимает за должное состояние счастья и гармонии в семье, и потому считает необходимым преодоление этого «упадка в обществе». Для этого, с одной стороны, он отсылает читателей «Этики» к священным текстам шастр, где находит отличные от современных нормы гендерных отношений (вторичное замужество вдов и даже право на развод в случае несходства характеров или жестокости), а с другой — отстаивает гендерное равенство, идеал моногамного брака в расцвете сил, заключаемый равными по уровню образования супругами и т. д.).

Поскольку проявления аморальности очевидны и в других областях общественной жизни — как, в частности, в угнетении, прямом насилии и преступлениях по отношению к крестьянству власть имущих [31, с. 168-172], — Оккхойкумар Дотто видит выход прежде всего в развитии нравственного воспитания как важнейшего компонента всеобщего образования для соотечественников. Он должно начинаться в семье (для всех её членов) и продолжаться в современных учебных заведениях. «Через образование... мы усваиваем физические и духовные правила Бога», — пишет он, отмечая, что оно «формирует наше поведение, просвещает нас относительно нашей моральной ответственности друг перед другом», поскольку «обращаясь хорошо с другими и создавая условия для их счастья, мы делаем счастливым человеческое общество» [28, с. 53].

Интенция социального реформаторства и воспитания сознания единоверцев, руководившая Оккхойкумаром Дотто, позволила ему обосновать этический подход к пониманию социальной реальности, в котором все события, состояния и процессы проверяются на соответствие требованиям морали — будь то религиозной или светской; и уже исходя из несоответствия или прямого нарушения избирается путь решения проблемы и преодоления социальных пороков в строгой соотнесённости с этическим идеалом.

В 1861 г. в Лондоне вышла книга Кришномохана Банерджи «Диалоги об индуистской философии» [33], где помимо критики индийских ортодоксальных школ ньяи, санкхьи и веданты с «христианоцентричной» позиции было обсуждение морали индуизма. Автор — брахман по происхождению (клан Бондопаддхай), ученик Г. В. Л. Дерозию, принявший христианство и ставший священником англиканской церкви, предложил прямо противоположное брахмоистскому решение вопроса о присутствии нормативной этики в священных текстах и даршанах индуизма. Более того, на поверку критического и логического анализа мораль брахманизма и его философских школ выглядит не просто неразработанной, но практически отсутствующей — что Кришномохан и доказывает ссылками на оригинальные санскритские тексты, включая Упанишады.

В частности, обсуждая доктрины Веданты, Кришномохан определяет тождество Бога и человека, Бога и мира как пантеизм, чьи моральные последствия в самом основании

противоречивы. «Основатель системы сам озабочен тем, чтобы его последователи постоянно исполняли свой долг в отношении Бога и человека. Но если Бог и человек идентичны, то в жизни между ними не может существовать никакого отношения, которое породило бы конкретное представление о долге (duty). Если во всём мире — одна-единственная сущность, тогда "кто относится или исполняет обязанности, и в отношении кого?" — говорят Упанишады (Брихадараньяка. — Т. С.). Там, где есть различия между личностями, один может исполнять обязательства перед другим. Но такой взаимный обмен обязательствами невозможен там, где всё едино. Было бы абсурдно говорить, что кто-либо может почитать себя или осуществлять богослужение самому себе. Заметим, что это тождество атмана и Брахмана смущало и Дебендронатха Тагора, который отверг его по той же причине и по моральным соображениям, как источник гордыни и эгоизма: «... Что я сам — Верховное Божество, — такое хвастовство является источником всякого зла и это следует осудить. Мы, ограниченные тысячами мирских сует, погруженные в уныние и печаль, грехи и зло, — что может быть более странно, нежели то, что мы должны рассматривать себя как вечных, свободных и самосущих?» [27, с. 100]. Так и по мысли К. Банерджи, авторы-ведантисты самоуверенно утверждают, что они не подчиняются никакому праву, никаким правилам, и что совершенно нет ничего подобного добродетели или пороку, предписанию или запрету» [33, с. 381]. Отсюда — отказ от всяческого различия между правильным и дурным — всей морали, религии, науки и философии, что приводит природу человека в состояние хаоса и потому разрушает и духовную, и общественную, и семейную жизнь, поскольку всё это — *вьывахарика*, т. е. условные идеи. Общая тенденция текстов, по мысли К. Банерджи, — скорее имморализм, к тому же освящённый авторитетом Вед.

Коренной недостаток всех рассмотренных К. Банерджи систем индийской мысли заключается в отсутствии связи моральных принципов с природой Бога. Так, *миманса* Джаймини оказалась «законом без законодателя, откровением без Бога» [33, с. 77], потому что его интересовала только приверженность ритуалу Вед, а сказанное им о Боге отрицает «Его промысел и Его моральное управление миром» [33, с. ix]. *Ньяя* очень мало интересуется этикой, в её учении признаётся вечность всех душ, которые «сами по себе есть миниатюрные боги» — самосущие и независимые, без всякой связи с Богом-Моральным Управителем вселенной; отсюда фактическое признание «миллиона независимых принципов, т. е. *гаурава* — ненужное умножение причин, антифилософское и антирелигиозное, и потому являющееся насилием над нашими моральными убеждениями и религиозными институтами» [33, с. 165-166; с. 214-217]. *Санкхья* — атеистическая по сути школа — отрицает высший источник и причину морали, поэтому заявленная в ней «свобода души» (*пуруши*. — Т. С.) совсем не предполагает её морального величия: «Не может быть ни какого морального величия без моральной силы (*агенсу*), как и моральной силы без выбора действия», в т. ч. противостояния дурным искушениям и злу [33, с. 261]. После рассмотрения моральных предписаний *шастр* и примеров поведения героев *пуран* и *Махабхараты*, К. Банерджи пришёл к заключению, что в брахманизме присутствует стойкая тенденция «к моральному ухудшению», чему свидетельством отсутствие неприятия и осуждения аморального поведения богов и героев *пуран* и других популярных у верующих сказаний [33, с. 519-520]. Современникам К. Банерджи адресует упрёк в формальности моральных предписаний текстов: «Вы заявляете, что ваша система морального достоинства внушает сострадание ко всем божиим созданиям. Но похоже, что ваши максимы предназначены для одних только изящных эссе и красноречивых выступлений. У вас и мысли нет, чтобы воплотить их в практике жизни» [33, с. 9-10].

У К. Банерджи обозначился антитезис брахмоистской интенции доказать моральную природу Бога, этический характер монотеизма Вед и присутствие строгой морали в индуизме путём новой интерпретации священных текстов. При этом он сохранил восходящее к Раммохану Раю критическое отношение к богам пантеона индуизма, демонстрирующим аморальное поведение, и характерные для мыслителей Брахмо Самаджа размышления о необходимости высшего истока морали, найденного в отношениях Бога и верующих. Кришномохана отличает *иная позиция* в понимании этики: христианство и его мораль служат идеалом, с которым сопоставляются индуистские представления в этой области и сходства с ним не обнаруживают.

Неудивительно, что и в Брахмо Самадже после появления в нём молодого лидера Кешобчондро Сена (1838–1884), глубоко увлечённого Христом и христианством, обозначилось снижение интереса к интерпретации священных санскритских текстов для обоснования инноваций и подкрепления реформаторских инициатив. Его этические размышления выстроены вокруг идеи Бога как «морального управителя вселенной», его заповедей и идеи греха. Мораль, по мысли Кешобчондро, отлична от религии только по сфере применения в человеческой практике; у них «общий корень» (отношения и обязанности человека к Богу): «Видеть Бога — это религия, слышать Его — это мораль» [34, с. 61]. Этики не может быть без религии, т. к. в морали пребывает Бог, который не просто есть в человеке как дух, но и работает в нём — «активно учит и ведёт нас», а люди, осознавая его как повелевающий глас в душе, следуют своей моральной интуиции — совести. Отсюда и этика — «наука повиновения Богу», которого человек знает [34, с. 61]. Сердцевина этики Кешобчондро — золотое правило, известное с древности и универсальное, подтверждаемое в священных текстах и речениях пророков. «Индусские священные писания внушают эту доктрину словами: *Атманам сарва бхутешу* (Во всех живых существах есть подобие атмана. — Т. С.); параллельный ему фрагмент в Библии звучит как «Возлюби ближнего как самого себя» [34, с. 138], — говорит Кешобчондро, отмечая её ценность для *социальных отношений и поведения*. Мораль начинается с любви к себе самому и осознания необходимости любить других как детей общей семьи Бога; отсюда — возрастание любви к ближним, что проявляется и в делании им добра, заботе о благе и удобстве других, об их счастье [34, с. 140]. Здесь смысловое, а отнюдь не содержательное совпадение оказывается лишь отправной точкой размышлений об общечеловеческой этике и разъяснений её содержания. Только в поздних текстах («Новое осуществление», 1883) Кешобчондро Сен обращается к интерпретации священных текстов индуизма согласно своему новому эклектично-универсальному учению, но там этика — лишь одна из множества других его тем.

Опыт поиска нормативной этики у брахмоистских мыслителей интересен решением особой сверхзадачи: из разрозненных суждений и идей, обусловленных разными эпохами и социальными контекстами древнеиндийской цивилизации и присутствующих в разных текстах, — от Вед (*самхит*) и Упанишад и до текстов философских школ выстроить упорядоченное и религиозно обоснованное содержание этики. Сверхзадача решена методом интерпретации имевшихся наиболее авторитетных текстов и примыкавших к ним традиционных размышлений о морально правильном поведении человека, — в сопоставлении (явном и имплицитном) с другими этическими учениями и представлениями о морали, прежде всего иудеохристианского происхождения. Решение сверхзадачи видится в создании возвышенного представления о морали индуизма, сложившейся в древности благодаря осознанию этического характера Бога-Творца мира и человека. Мораль — это комплекс предписаний нормативной этики, который со временем был вытеснен на периферию сознания верующих индуистов разнообразными

перипетиями социальной истории, однако в современности им насущно необходимо её возрождение и превращение в ведущие требования морального сознания к поведению людей. При этом возрождённая этика введена в общий контекст универсальной человеческой морали и понимается как равнозначная другим аналогичным этическим учениям.

Библиография

1. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. Т. 1. М.: Миф, 1993.
2. Лысенко В. Г. Добро и зло // Индийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Аспект пресс, Гаудеамус, 2009. С. 360–362.
3. Шохин В. К. Дхарма // Индийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Аспект пресс, Гаудеамус, 2009. С. 373–378.
4. Лысенко В. Г. Вайшешика // Индийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Аспект пресс, Гаудеамус, 2009. С. 212–221.
5. Лысенко В. Г. Карма // Индийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Аспектпресс, Гаудеамус, 2009. С. 438–445.
6. Bhushan Nalini, Garfield Jay L. Minds Without Fear. Philosophy in the Indian Renaissance. N.Y.: Oxford University Press, 2017.
7. Panikkar, K. N. Colonialism, Culture and Resistance. New Delhi: Anthem Press, 2007. 212 p.
8. Ghose Sankar. The Renaissance to Militant Nationalism in India. Bombayetc.: AlliedPublishing, 1969.
9. Скороходова Т. Г. Понимание Другого и диалог в философии Бенгальского Возрождения. СПб.: ПетербургскоеВостоковедение, 2022.
10. Dasgupta, Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
11. Dasgupta, Subrata. Awakening: the Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random HousePublishers, 2010.
12. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: ПетербургскоеВостоковедение, 2008.
13. Toynbee A. J. Study of History. Vol. III. L.: Oxford University Press, 1948.
14. Roy, Raja Rammohun. The English Works / Raja Rammohun Roy / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
15. Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.
16. Banerjee Surendranath. The Study of Indian History // Nationalism in Asia and Africa. N. Y., Cleavland, L.: Widenfield, 1970. P. 225–244.
17. Скороходова Т. Г. Морализаторство как феномен мысли и культуры Бенгальского Ренессанса // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2018. Вып. 63. С 77–95.
18. Чельшева И. П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. М.: Наука, 1986.
19. Рай Раммохан. Избранные произведения // Скороходова Т. Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 332–403.
20. ZaidiZahida. CurrentsofThoughtinTuhfat-ul-Muwahiddin // Granthana. Indian Journal of

- Library Studies. Vol. VI. № 1&2. Calcutta, 1999, January. P. 43–56.
21. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Пер. с нем. М.: Алетея, 2002.
 22. Chaudhuri Nirad. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi: Jaico Books, 2003.
 23. Datta Amlan. Religion and Rationalism: Road to Emancipation // Raja Rammohun Roy and the New Learning. Raja Rammohun Roy Memorial Lectures / Ed. by B. P. Barua. Calcutta: OrientLongman, 1988. P. 93–100.
 24. Сыркин А. Я. Предисловие // Упанишады / Пер. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина: в 3 т. Т. II. М.: Ладомир, 1992. С. 14–32.
 25. Упанишады / пер. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина: В 3 т. М.: Ладомир, 1992. Т. 2.
 26. Тагор Дебендронатх. Автобиография / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. Т. Г. Скороходовой. М.: ЦИИИВРАН, 2007.
 27. Tagore Devendranath. The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S.C. Lahiri & Co., 1909.
 28. Kopf D. Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind. Princeton: University Press, 1979.
 29. Halbfass W. India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany: SUNY Press, 1988.
 30. The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen / Ed. by A. K. Mukhopadhyay. Calcutta: Bagchi, 1979.
 31. Bhattacharjee K. S. The Bengal Renaissance: Social and Political Thought. New Delhi: Classical Publishing Company, 1986.
 32. Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla: Indian Institute of Advanced Studies, 1970.
 33. Banerjea Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.–Edinburgh: Williams and Norgate, 1861.
 34. Sen Keshub Chunder. Essays: Theological and Ethical. 3rd ed. Pt 1. Calcutta: Brahmo Trust Society, 1889.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Автор рецензируемой статьи возвращается к известной историко-философской проблеме определения специфики этической мысли в традиции индийской философии. Как показывается в первых параграфах, распространённые среди европейских исследователей представления о том, что в индийской философии (и шире – культуре) не уделялось специального внимания рефлексии о месте добра и зла в жизни человека, имеют под собой определённые основания. Во всяком случае, в традиции индийской философии нет «особой дисциплины, занятой осмыслением добра и зла, добродетели и греха, ценностей и норм поведения и иных этических категорий». Однако автор соглашается с теми, кто указывает на присутствие этической составляющей «в разных измерениях духовной и социальной жизни», что, естественно, препятствовало конституированию этики в качестве «особой области» философии, как это имело место в европейской традиции. Следует заметить, что отсутствие привычной для европейцев дифференцированности предметной области философии в индийской культуре может

свидетельствовать и о слабости индивидуального начала в индийской философии, поскольку в западной традиции наряду с объективными факторами именно «ограниченность» (способностей, интересов, устремлений и т.п.) индивидов в значительной мере влияла на становление дисциплинарной структуры философского знания. Положение меняется лишь на рубеже 19-20 вв., когда индийская мысль встречается с западным влиянием: «Своеобразный этический поворот в индийской философской мысли приходится на начало национально-культурного ренессанса в регионах Индии, ставших колониями Британской Ост-Индской компании и местом встречи индийской культуры с Западом». Лишь контакт «индийских элит» с «европейской культурой и институтами (прежде всего образованием, наукой и правом)» способствует становлению социально-этической мысли как самостоятельного элемента своеобразной индийской философии. Основная часть текста посвящена как раз описанию этого процесса, протекавшего, по утверждению автора, на протяжении почти всего 19 в. Его завершение приходится на 70-е гг., время становления «культурного национализма с его повышенным вниманием к основам индийской традиции и идентичности», ограничивающего возможность указанного взаимодействия с западной культурой. Следует констатировать, что автор весьма профессионально и увлекательно описывает процесс поиска этических оснований в индийской традиции и их систематизацию. «Вытесненное на периферию сознания верующих индуистов разнообразными перипетиями социальной истории», морально-этическое учение должно было быть возрождено и введено в «общий контекст универсальной человеческой морали», – решение этой «сверхзадачи» и составляет результат усилий индийских учёных Нового времени. Оценивая в целом статью весьма высоко, следует указать и на некоторые её недостатки. Большая часть текста носит описательный характер, «аналитическая составляющая» проявляется лишь «на микроуровне», там, где автор говорит о содержании конкретных концепций. Думается, текст может быть в этой связи существенно сокращён без ущерба для концептуальной составляющей (тем более, что объём статьи составляет более 1,2 а.л.). Целесообразным представляется также решение структурировать текст, снабдив его подзаголовками. И если во вводной части (не выделенной, правда, в отдельный фрагмент) автор довольно удачно представляет «завязку» всего повествования, то внятное заключение отсутствует, краткие замечания последнего параграфа вряд ли могут рассматриваться в качестве ответа на вопросы, сформулированные в начале статьи. Однако эти замечания не препятствуют возможности рекомендовать статью к печати в научном журнале.