
МЕТОДОЛОГИЯ РЕКОНСТРУКЦИИ ФИЛОСОФИИ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ НОВОГО ВРЕМЕНИ (на примере философии Раммохана Рая)*

Т.Г. Скороходова

Пензенский государственный университет
ул. Красная, 40, Пенза, Россия, 440026

В статье описана методологическая модель реконструкции философии индийских мыслителей Нового времени. Обосновывается понимание текстов этого периода на основе учета как внешних и внутренних контекстов их создания, так и сознания, мышления и личности их авторов.

Ключевые слова: индийская философия Нового времени, Индийское Возрождение, неоведантизм, методологическая модель, герменевтика, Раммохан Рай

В истории индийской философии Новое время (Modernity) представляет собой поворотный пункт — время, когда, с одной стороны, мыслители обращаются к философской традиции собственной цивилизации и развивают ее, выбирая школы, наиболее подходящие для реалий современности, но с другой стороны, они делают это, пребывая в поле влияния западной мысли и культуры, непосредственно и опосредованно воздействующих на их сознание. В большинстве своем мыслители XIX — начала XX в. являются не столько философами в традиционном смысле, сколько практиками, религиозными или социальными реформаторами, общественными деятелями, политиками, творцами культуры; их объединяет глубокая озабоченность судьбой своего народа и страны и стремление к возрождению — общества, страны, культуры, — понимаемому в новых условиях колониальной Британской Индии как *развитие*.

Все более или менее крупные фигуры интеллектуальной и общественной жизни Индии этого периода присутствуют в исследованиях по истории индийской философии, однако проблема, связанная с *пониманием их философских воззрений*, — в т.ч. как компонента их деятельности, — остается нерешенной. На мой взгляд, проблема понимания истории индийской философии Нового времени связана с тем, что философские идеи каждого из мыслителей присутствуют («вписаны») в их трудах самого разного характера и тематики, и новая философия появляется, существует и развивается преимущественно в сфере реформаторской практики Нового времени как ее *обоснование* (религиозно-философского толка), но в целостном, систематизированном виде *не изложена*, и потому прежде чем *понять* ее содержание, историку философии требуется ее *реконструкция*. Следовательно, проблема понимания истории индийской философии Нового времени как таковой, так и философий отдельных мыслителей — проблема *методологическая*, заключенная в общем вопросе: *как изучать их философию*, если они не яв-

* Статья написана при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) Проект № 16-18-10427.

ляются «чистыми» философами (последние появились скорее в XX в.), но всей своей интеллектуальной и социально-практической деятельностью показывают *присутствие некоторой философии?*

Поэтому первым этапом в понимании истории философии Индии Нового времени оказывается решение задачи *реконструкции* философии каждого значимого мыслителя, и уже вторым этапом — создание целостной картины развития индийской философской мысли. Большинство мыслителей, упоминаемых в истории индийской философии, вполне могут быть названы философами, так как каждый по-своему *обновил* традицию в той или иной области философствования, и вместе с тем предложил *новое, нетрадиционное* для индийской мысли — идеи, смыслы и целые области знания — в том числе и путем вписывания нового в родную традицию.

Реконструкция предполагает опору на некоторую методологическую модель, позволяющую не только привести в систему разрозненные идеи, смыслы и положения философии конкретного мыслителя, но также учесть его духовный опыт, специфику мировоззрения, личностно-биографический и исторический контексты. Ниже предлагается такая модель — попытка разработки методологического инструментария для решения проблемы. Примером, иллюстрирующим аспекты модели и ее структуру, будет философия Раммохана Рая (1772—1833) — мыслителя-гуманиста, религиозного и социального реформатора, просветителя, правозащитника и политика, — с которого обычно начинают историю новой индийской мысли.

Философское наследие Индии Нового времени в источниковедческом плане представляет собой комплекс текстов разного рода, в котором собственно философские тексты составляют относительно небольшую долю, а остальные, посвященные самым разнообразным темам, буквально пропитаны философией, к которой приложимо определение, данное Е.Б. Рашковским: «Философия есть символическое описание человеческого бытия под знаком чаемых универсальных смыслов» [6. С. 10].

Действительно, это тексты, в первую очередь связанные с вопросами человеческого бытия в мире, в обществе, в истории, в культуре; но за их решением присутствует индийская традиция мышления и философствования, которая «становится для историка философии некой реальией, без которой мир индийской философии был бы закрыт для него навсегда» [2. С. 82].

Для индийской традиционной культуры характерно решение «сверхзадачи» воспроизведения личности учителя, «духовного рождения учителя в ученике», — как убедительно показал Вс.С. Семенцов [8. С. 24—25], и потому личность философа, его биография не играют столь значимой роли в понимании текста по сравнению с ролью комментариев и грамматики [2]. Но для понимания философии, скрытой в текстах Нового времени, требуется понимание личности их авторов. И здесь возникает герменевтический круг: понять новые тексты, найти в них философское содержание возможно, идя от *традиции*, которую воспринимают и *обновляют* их авторы, с учетом их личностных характеристик, или же

строить понимание текста от *личности* его создателя, принимая во внимание традицию, которую он избирает и реинтерпретирует?

Путь к решению герменевтической проблемы в данном случае лежит за пределами круга, в области *широких контекстов*, окружающих созданные тексты XIX — начала XX в. По меньшей мере их три. 1. Внешний *общецивилизационный*, связанный с встречей и диалогом Индии (части Востока) и Запада в эпоху британского колониального правления. 2. Внутренний *эпохальный* контекст *национально-культурного ренессанса* в Индии [См.: 7. С. 13, 64—67, 137—145; 10; 11; 12; 14]. 3. Внутренний *биографический*, представляющий собой практическую деятельность мыслителя в условиях традиционного общества, поверхностно, но необратимо вовлекаемого в процесс модернизации. На примере Раммохана Рая действие контекстов проявляется особенно рельефно.

Раммохан Рай родился в Бенгалии — области, периферийной по отношению к традиционному обществу, выстроенному на основе брахманического порядка; здесь были сильны неортодоксальные духовные движения в рамках индуизма и существовала развитая индо-мусульманская культура.

Бенгалия первой была завоевана Британией в XVIII в., и здесь скоро начался качественный диалог между культурами Индии и Запада. Здесь европейские ориенталисты начали изучать индийские языки, тексты, историю и культуру, а представители местного населения — осваивать английский язык и получать западное образование [См.: 10. С. 21—38; 12]. Представители новой бенгальской интеллектуальной элиты, взаимодействуя с колониальной властью в области бизнеса, управления, права и культуры, начали осмысливать западные институты, ценности и культуру, и — на фоне Запада — собственную традицию и культуру, — и тем самым совершили прорыв к пониманию Другого и диалогу. Таков был внешний цивилизационный контекст философской мысли Раммохана Рая, равно как и его духовных наследников.

Внутренним эпохальным контекстом понимания философии Раммохана Рая оказывается Бенгальское Возрождение — первый региональный вариант Индийского Ренессанса, во время которого интеллектуальное «творческое меньшинство» (А. Бергсон) стремилось решить для себя и своей страны проблему синтеза индийской и западной культурных парадигм, универсального и национального начал для успешной интеграции Индии в модернизированный мир. При этом Раммохан Рай сам был личностью, созидающей эпоху (*epoch-making*) [18. С. 18], которая очень многим обязана его идеям и многогранной деятельности почти во всех сферах жизни общества.

Внутренний биографический контекст мысли Раммохана Рая служит указанием на многослойность содержания его текстов и множественность их смыслов — далеко не всегда индигенного происхождения. Он родился в семье родовитого брахмана, и уже в детстве вместе с родным языком бенгали освоил основы санскрита и фарси. С 9 лет мальчик получал мусульманское образование в Патне (Бихар), а с 13 лет — санскритское образование в Бенаресе. Двойное традиционное образование в сочетании с выдающимися интеллектуальными способностями обусловили широту и адогматический характер его мышления.

Позже, уже в период службы в аппарате Ост-Индской компании на доступных для индийцев должностях, Раммохан овладел английским, ивритом, греческим и латынью, освоил наследие западной философии, науки и культуры. В 1815 г. он вышел в отставку, обосновался в столице британских владений Калькутте и посвятил себя реформаторской и просветительской деятельности.

Освоение западной мысли и культуры оказывает серьезное воздействие на сознание и мышление автора (особенно получившего европейское образование), поэтому еще до анализа его текстов требуется максимально подробное выяснение конкретных западных интеллектуальных, религиозных и культурных влияний на мыслителя. В случае Р. Рая влияние трудов Ф. Бэкона, западного рационализма и философии Просвещения серьезно меняет образ мысли благодаря встраиванию в сознание западогенных моделей мышления и категорий.

Второй фактор — религиозный опыт и инорелигиозные влияния. Воспитанный в детстве в атмосфере вишнуитской экзальтированной религиозности и скрупулезного соблюдения всех ритуалов, Раммохан рано пережил опыт понимания другой религии — ислама — в Патне. Соединение первичного религиозного опыта с созерцанием другой веры и сравнение ислама и вишнуизма произвели в сознании Раммохана переворот — своего рода «монотеистическую революцию» (Г.С. Померанц). Впечатление от монотеизма ислама было столь глубоким, что уже первый трактат Р. Рая «Дар верующим в единого Бога» (1804) [3] был посвящен рациональному предпочтению познающей веры вере слепой, и впоследствии мыслитель отстаивал достоинства монотеизма, представляя его как подлинную суть родной религии индуизма. Другим инорелигиозным влиянием на Раммохана стало христианство, особенно этическое содержание проповеди Христа в Евангелиях; на этом пути ему пришлось отстаивать свое понимание христианства в полемике с баптистскими миссионерами. Триалог индуизма — ислама — христианства, выстроенный им в сознании, обернулся немалым творческим потенциалом в области генерирования философских идей.

Термины П. Рикёра «я-сам как Другой» и М. Бубера «проблематичный мыслитель» помогают описать тип личности Раммохана Рая как мыслителя — они указывают на инаковость новых интеллектуалов Индии по отношению и к традиционному обществу и культуре, и к традиционному философу, следующему авторитету учителя своей школы. Формированию и осознанию этой инаковости способствуют два интеллектуальных феномена — «паломничество в страну Запада» [7. С. 66—67] и «Открытие Индии» (Дж. Неру). Раммохан был первым «паломником», осуществившим сначала интеллектуальное, а затем реальное перемещение в пространство европейской культуры (поездка в Англию и Францию, 1830—1833) для ее понимания. Этот феномен развивает способность сравнивать свое с другим и разрушает традиционное представление о своей стране, и потому соотносится с открытием родной страны. В юности Раммохан странствовал по Индии и хорошо знал жизнь ее народа — в его опыте открытие Индии представляет собой осмысление общества, культуры, истории, духовной традиции, народа, его настоящего и перспектив будущего. Именно сочетание понимания

Другого и постижения Своего позволяют выявить специфику содержания текстов Новой индийской философии в сравнении с философией доколониальной.

Практическая деятельность Раммохана в области развития образования, борьбы с бесчеловечными обычаями индуистской общины, ритуализмом и идолопоклонством в индуизме, инициативы в области развития прессы и защиты прав местного населения, создание религиозного общества «Брахмо самадж» (1828), отстаивание интересов индийцев в британском парламенте и т.д. — и соответствующие труды — свидетельствуют, что за всеми инициативами и критикой наличных религиозных и политических порядков стоят вполне определенные философские убеждения Раммохана. Но позиция реформатора и общественного деятеля исключает прямую преемственность его с конкретной классической школой или духовным неортодоксальным течением. Напротив, он *сам выбирает* традицию из имеющихся школ, но на выбор его оказывает влияние не традиционный гуру, а обстоятельства его образования, становления личности и мотивы преобразовательной деятельности — стремление к возрождению страны идея ренессанса.

Три описанных контекста показывают, что тексты надо изучать, постигая *личность* его создателя, *апеллирующего к авторитету традиции*, но Другого по отношению к ней — даже если он получил традиционное санскритское образование. В широком общекультурном смысле мыслитель пребывает в пространстве индийской интеллектуальной традиции, и его труды могут содержать отсылки к традиции, ее текстам и их интерпретациям, и/или опору на их авторитет, а могут быть связаны с традицией формально, но освещать новые и нетипичные для Индии направления мысли. Принципиально важно и выявление всех инокультурных влияний на мыслителя, по-своему предопределяющих специфику *обращения с традицией*.

Так, становление философских убеждений Р. Рая начинается в русле преемственности идей с традиционными школами, но не по традиции обучения, а скорее по линии прерывания одной (местной) традиции и вовлечения в региональное пространство мысли другой традиции, прежде здесь не распространенной. Обучение в Бенаресе, признанном центре *адвайта-веданты* в Северной Индии (с IX в.), сделало Раммохана Рая сторонником этой ортодоксальной (признающей авторитет Вед) школы в интерпретации Шанкары; он признавал Брахмана единственной реальностью, частью которой является *атман* (душа человека). В Бенгалии самой влиятельной школой была *ньяя* в обновленной версии, занимавшаяся проблемами познания. Раммохан отдает предпочтение веданте — текстам ее традиции (переводит и комментирует «Веданта-сутру» Бадараяны) и священным текстам упанишад, изначально названным «завершением Вед» (веда + анта). Ньяю он вместе с другими даршанами только защищает в полемике с миссионерами.

Именно в трудах, посвященных истолкованию Упанишад и веданты, формируются основы *религиозной философии* Раммохана Рая. Однако — и здесь помогает биографический контекст — базовые основания философского подхода появляются в его первом труде — трактате «Дар верующим в единого Бога»

[3; 13, Vol. IV, P. 943—958] на фарси и арабском (1804), он свидетельствует о сильном воздействии на автора ислама, индо-мусульманской и зороастрийской мысли. По предисловию к «Краткому изложению веданты» [См.: 5; 13, Vol. I, P. 1—18] хорошо видно, как базовые идеи трактата переведены на язык ведантистской традиции. Несомненно, Раммохан заимствует базовые категории веданты и Упанишад и переводит их на английский язык (на нем создан внушительный корпус его текстов, т.к. он полемизирует не только с ортодоксами, но и европейцами), и развивает собственную религиозную философию. Интерпретируя упанишад, он обосновывает свои идеи ссылкой на *авторитет* родной традиции и отказывается от имени реформатора: «Ни в одном из моих сочинений, ни в одной из устных дискуссий я никогда даже не претендовал на то... чтобы присвоить себе имя реформатора, или первооткрывателя» [13, I, 90], — и объясняет, что идеи его *не новы, и содержатся в текстах*, хотя и забыты современниками.

Но и переведенные Раммоханом тексты и труды представляют совершенно новую интерпретацию веданты, особенности которой выявляются благодаря обращению к *контекстам* его трудов. Апелляция к классической ведантистской традиции позволяет считать Раммохана основателем *неоведантизма* [1].

Но философия Раммохана выходит за рамки веданты и неоведантизма: даже опираясь на традицию, он создает новый текст, продолжающий жанр комментария, столь характерный для индийской философии и опирающийся «больше на дух, чем на букву» [2. С. 82], насыщает его новыми идеями и темами, явно пришедшими из иных традиций мысли, как, например, в трактовке «Иша-упанишад» вписывает в нее этику [4; 13, Vol. I, P. 61—77].

У каждого крупного мыслителя Нового времени определяется по меньшей мере два направления мышления — религиозное и социальное, прежде нехарактерное для индийской мысли. Труды Раммохана Рая легко разделяются по этим рубрикам, относительно равнозначным по смыслу. В социальной мысли, хотя и имеющей религиозную подоплеку (как в трактатах за запрет сати), Раммохан развивает темы и идеи, скорее заимствованные из западной мысли — об институтах, праве, политике, культуре, экономике, просвещении — приложенные к индийским реалиям. Он не только начинает традицию социальной мысли в Индии, которую продолжают все мыслители Нового времени, но и вырабатывает подходы к анализу конкретных проблем и процессов в обществе.

Реконструкция философии может развернуться по этим направлениям мысли на основе феноменологического метода, позволяющего постигать сознание и опыт автора, и герменевтического анализа текстов. Особое место в исследовании текста занимает анализ системы используемых автором категорий [9. С. 58] — с учетом контекста, в котором они существуют и наполняются традиционным и новым, универсальным и национальным содержанием. Однако в случае с индийскими мыслителями Нового времени категориальный анализ должен дополняться анализом смыслов текстов, так как именно из смыслов складывается философия, лежащая в основе культуротворческих начинаний.

Так, в каждом тексте Раммохана Рая различимы два слоя. *Внешний слой* — непосредственное содержание, адресованное конкретной индийской и/или запад-

ной аудитории ради непосредственного воздействия и результата — изменения сознания и поведения в духовно-религиозной, социальной и культурной жизни. В этом слое присутствуют термины и категории, преемственные с традицией, и новые, и составляющие язык философа. Интерпретация содержания внешнего слоя позволяет определить общий круг идей и структуру философии. *Внутренний слой* текста составляют неявные смыслы, которые в текстах Раммохана Рая «хотели сказаться» (Х.Г. Гадамер).

Предложенная модель реконструкции философии позволяет выявить специфику философствования индийских мыслителей Нового времени, заключающуюся в ее синтезном характере: объединении творчески переосмысленной традиции с новыми, западогенными подходами к описанию и выявлению смыслов бытия. Именно «синтезность» философии определяет оригинальность этих мыслителей — они Другие по отношению к традиции и одновременно опираются на нее как на авторитет и источник вдохновения; и они Другие в отношении западной мысли и культуры, которые, однако, интегрируют в сознание и делают своими. «Синтезный» характер имеют и тексты, понимание содержания которых производно от анализа мировоззрения, сознания и личности мыслителя и одновременно — от учета индийской традиции, мысли и культуры; и то, и другое существует в многослойном контексте Индии Нового времени, проливающим дополнительный свет как на сами тексты, так и на их смыслы.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.
- [2] Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 80—89.
- [3] Рай Раммохан. Дар верующим в единого Бога // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 159—168.
- [4] Рай Раммохан. Иша-упанишада // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 140—149.
- [5] Рай Раммохан. Краткое изложение веданты // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 138—150.
- [6] Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки философии истории. М.: Прогресс-Традиция, 1999.
- [7] Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX—XX вв. М.: Наука, 1990.
- [8] Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток — Запад. Исследования, переводы, публикации. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 5—32.
- [9] Шохин В.К. Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи // Универсалии восточных культур. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 58—76.
- [10] Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
- [11] Ghose Sankar. The Renaissance to Militant Nationalism in India. Bombay etc.: Allied Publishing, 1969.
- [12] Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.
- [13] Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.
- [14] Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc.: People's Publishing House, 1970.

MODERN INDIAN THINKERS' PHILOSOPHY: METHODOLOGY OF RECONSTRUCTION (on the Example of Rammohun Roy's Philosophy)

T.G. Skorokhodova

Penza State University
Krasnaya, 40, Penza, Russia, 440026

The methodological model for reconstruction of Modern Indian thinker's philosophy is described in the article. It substantiates the understanding of Modern philosophical texts based on both taking into account the outer and inner contexts of ones' creation and the consciousness, thinking and personality of its authors.

Key words: Modern Indian Philosophy, the Indian Renaissance, Neo-Vedantism, methodological model, hermeneutics, Rammohun Roy

REFERENCES

- [1] Kostjuchenko V.S. Klassicheskaja vedanta i neovedantizm. M.: Mysl', 1983.
- [2] Pskhu R.V. Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy Filosofii*. 2016. Vol. 3. Pp. 80—89.
- [3] Raj Rammohan. Dar verujushhim v edinogo Boga. *Voprosy filosofii*. 2010. № 11. S. 159—168.
- [4] Raj Rammohan. Isha-upanishada. *Voprosy filosofii*. 2016. № 4. S. 140—149.
- [5] Raj Rammohan. Kratkoe izlozhenie vedanty. *Voprosy filosofii*. 2014. № 10. S. 138—150.
- [6] Rashkovskij E.B. Na osi vremen. Oчерки filosofii istorii. M.: Progress-Tradicija, 1999.
- [7] Rashkovskij E.B. Nauchnoe znanie, instituty nauki i intelligencija v stranah Vostoka XIX—XX vv. M.: Nauka, 1990.
- [8] Semencov V.S. Problema transljicii tradicionnoj kul'tury na primere sud'by Bhagavadgity. *Vostok — Zapad. Issledovanija, perevody, publikacii*. M.: Nauka, GRVL, 1988. S. 5—32.
- [9] Shohin V.K. Indijskie kategorial'nye sistemy i 16 padarth n'jai. *Universalii vostochnyh kul'tur*. M.: Vostochnaja literatura RAN, 2001. S. 58—76.
- [10] Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
- [11] Ghose Sankar. The Renaissance to Militant Nationalism in India. Bombay etc.: Allied Publishing, 1969.
- [12] Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.
- [13] Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.
- [14] Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc.: People's Publishing House, 1970.