

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Скороходова Т.Г. — Этическая мысль Бенгальского Возрождения: неоиндуистские концепции (1880–1910) // Философская мысль. – 2023. – № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.41051 EDN: VGYEKE URL: [https://nbppublish.com/library\\_read\\_article.php?id=41051](https://nbppublish.com/library_read_article.php?id=41051)

## Этическая мысль Бенгальского Возрождения: неоиндуистские концепции (1880–1910)

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:

10.25136/2409-8728.2023.9.41051

### EDN:

VGYEKE

### Дата направления статьи в редакцию:

20-06-2023

### Дата публикации:

05-09-2023

**Аннотация:** Развитие этической мысли неоиндуистскими философами в Бенгалии XIX – начала XX вв. описано в статье на основе герменевтического прочтения текстов Бонкимчондро Чоттопадхая, Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша. С одной стороны, неоиндуистские мыслители продолжают линию критики Раммохана Рая в отношении морального состояния, сознания и поведения в индийском обществе. С другой стороны, они создают собственные этические концепции, где сообразно своему пониманию индуизма представляют индуистскую нормативную этику. Исследование впервые демонстрирует становление индийской этики Нового времени в концепциях бенгальских неоиндуистских мыслителей, которые являются действительными основателями этики как философской дисциплины в Индии. Вырастая из местной традиции экзегезы священных текстов, неоиндуистские концепции этики являются новыми адогматическими интерпретациями местной религиозной этики в широком контексте Нового времени. Мыслители Бенгальского Возрождения совершили интеллектуальный прорыв в области

этики. Результаты их интеллектуальной работы были следующими: 1) выведение в дхарме на первый план морали, чтобы обозначить этическую проблематику как значимую в мысли и практике; 2) определение универсальности морального сознания индуизма как его сути; 3) нормативная этика и её императивы и правила были представлены как установленные и закреплённые в древнеиндийских священных текстах; 4) в образах мудрецов и эпических героев, а также в их поучениях, найден этический идеал; 5) этические нормы и идеалы практически ориентированы на критику общественной морали и на будущее развитие.

**Ключевые слова:**

Современная индийская философия, Бенгальское Возрождение, неоиндуизм, Бонкимчондро Чотопадхай, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхос, дхарма, священные тексты, нормативная этика, мораль

В современной индийской философии среди разнообразных областей исследования одной из значимых дисциплин признаётся этика, которую Индийский совет философских исследований (Indian Council of Philosophical Research) отнёс к приоритетным [1, с. 25]. Однако как самостоятельная философская дисциплина, имеющая объектом мораль, а предметом — представления о добре и зле, моральные принципы и нормы, идеалы должного поведения, сущее моральное поведение, этика является в Индии довольно молодой областью знания, особенно на фоне истории индийской философии как таковой. Этическая мысль в полном смысле слова формируется здесь только в период Нового времени. «Твёрдое убеждение в том, что этика составляет неотъемлемую и важнейшую часть индийской философии, что, согласно принципам последней, постижение реальности находится в органической связи с процессом нравственного усовершенствования человека» у Т. М. П. Махадевана [2, с. 296], как и аналогичные идеи у других философов Индии XX в. стали вполне привычными после трудов мыслителей Индийского Ренессанса XIX — начала XX вв. разных регионов Британской Индии и наследовавших им деятелей науки и культуры периода до обретения независимости в 1947 г.

Интеллектуалы Бенгалии стали первоходцами в создании и развитии этической мысли: их усилиями были прочитаны и интерпретированы священные тексты индуизма и созданы представления о высокой этике, происходящей из строгого и возвышенного монотеизма Упанишад, и о моральном содержании индийской социокультурной традиции. Указанием на высокие нормы должного морального поведения мыслители первого периода Бенгальского Возрождения (1815–1857) создали почву для обоснования необходимых социальных реформ и шире — для морального усовершенствования общества. На первом этапе развития этической мысли (1815–1870) были созданы метод открытия морали и нормативной этики в традиции через адогматическую интерпретацию авторитетных текстов (Раммохан Рай) и модель движения мысли от речений о морали и предписаний к созданию этического идеала, явно не соответствующего реальности, но открывающего перспективу морального возрождения (Дебендранатх Тагор). Интеллектуалы Брахмо Самаджа применили этическую перспективу для анализа социальных проблем повседневности и так актуализировали необходимость воспитания морального сознания соотечественников.

Развитием своим этическая мысль Бенгалии и во многом всей Индии обязана

представителям неоиндуизма, формирующегося как направление в религиозной философии и комплекс духовных движений с конца XIX в. [3–5]. «Брахмоизм и новый индуизм принесли в нашу жизнь прежде не воспринятую ценность — этическую ценность, — подчёркивает Нирад Чоудхури, анализируя сложности морального сознания и поведения соотечественников-неоиндуистов. — Индуистское общество, или, мне не хотелось бы судить так огульно, та его часть, в которой моральное поведение регулируется единственной традицией, не имела никакого сознания моральных проблем. Оно в самом деле было во всём и вся настолько суеверным, что исходя из этого не воздвигло алтаря морали даже как Неизвестному Богу» [\[6, с. 523\]](#). 1880–1910 гг. — этап формирования этических концепций, благодаря которым и стала свершившимся фактом в Индии как философская дисциплина этика, так и сама идея её изначального присутствия в истории индийской философии.

С одной стороны, неоиндуистские мыслители Бенгалии оказываются продолжателями восходящей к Раммохану Раю нелицеприятной критики морального состояния, сознания и поведения, которые наблюдают в повседневной и общественной жизни, — тем более что феномен, названный у брахмоистов моральным упадком, в последней трети XIX в. не исчез, несмотря на усилия по воспитанию общественного сознания просветителей и реформаторов. С другой стороны, они формируют собственные этические концепции, где представляют этику, которая и является в их понимании нормативной этикой индуизма. В этом они продолжают решение сверхзадачи обретения нормативной этики в авторитетных текстах традиции индуизма и потому постоянно ищут и находят в них не только моральные императивы, но также и этические идеи, поучения и конкретные примеры морального поведения. Метод интерпретации сохраняется, как и соотнесение с этикой других инорелигиозных традиций.

Неоиндуистские мыслители расширяют диапазон текстов, к которым обращаются при обосновании этики — это не только ведийский комплекс, но также тексты Махабхараты (помимо Бхагавадгиты), философские трактаты, дхармашастры и т. д. Интерпретация текстов традиции также варьируется от рационально-критического отношения и до интуитивного «вчитывания» смысла в текст. Первое выражено у Бонкимчондро Чоттопадхая (1836–1894), который в эссе «Полигамия» заметил, что в шастрах можно обнаружить самые разные утверждения, логически противоречащие друг другу, и подходящих для субъектов, которые ведут диспут. К тому же индуисты в большинстве следуют обычаям, а не предписаниям текстов: «В этом обществе народный обычай сильнее, чем дхармашастры. Обычай, который соответствует народной практике, является повсеместным, хотя он может противоречить шастрам...» [\[7, с. 73\]](#). Противоположную позицию находим у Ауробиндо Гхоша (1872–1950) в ранних работах; он убеждён, что в Ведах и Упанишадах содержится неисчерпаемый смысл — «глубочайшее вечное Знание, не имеющее ни начала, ни конца и лежащее в основе извечной дхармы» [\[8, с. 52\]](#), и добраться до него одним лишь логическим мышлением невозможно — требуется непосредственное видение, получаемое «в результате йогической практики» [\[8, с. 53\]](#).

Хронологически первая этическая концепция неоиндуистской мысли сложилась из идей и размышлений писателя, социолога и общественного деятеля Бонкимчондро Чоттопадхая. Если в социально-бытовых и исторических романах он поднимал моральные проблемы, решение которых по сюжету отдавал своим героям [\[9; 10, с. 89–93\]](#), то в публицистике и религиозно-философских трудах развивал мысли о содержании индуистской этики, нередко опираясь на традиционные тексты и их собственное

толкование.

Поскольку бенгальская неоиндуистская мысль отличается особой интенцией представления родной религии в этическом ключе, всеобъемлющим комплексом духовных практик с высокими моральными устремлениями, то в ней нетрудно увидеть смысловую преемственность с усилиями брахмоистов, продвигавших этический монотеизм как истинное содержание индуизма. Бонкимчондро, определяя Бога как «Морального Правителя вселенной», постоянно судящего нас по нашим действиям [11, с. 184], в этом плане продолжает линию Раммохана Рая, хотя и принимает всё разнообразие культов и вероучительных традиций в качестве исторически сложившихся ветвей «древа индуизма».

В своих размышлениях о морали Бонкимчондро задаётся вопросом о подлинно добродетельном поведении, которое отличает «истинного инду» — заключено ли оно в строгом соблюдении правил и обычаяев, или же добродетель есть нечто совершенно иное? Отвечая на заданную им проблему, он приводит пример знакомого брахмана-заминдара, скрупулёзно исправляющего ритуалы омовения и богопочтания, вегетарианца, который все жизненные силы тратит на то, чтобы разорить соседа-фермера, лишить вдову её скучных средств, уклониться от уплаты долгов, сфабриковать лжесвидетельство для суда, упечь невинного в тюрьму и т. п.: «...Известно, что он поёт хвалы Богу даже при подделке документов, ведь он верит, что это поможет сделать подделку совершенной. И этот-то человек — идеальный Индус?» [11, с. 135]. Другой ведёт себя совершенно иначе: пренебрегает правилами питания и общается со всеми независимо от касты, не следует ритуалам, но никогда не произносит лживых слов, трудится на благо общества, творит добро людям, обуздывает страсти и глубоко в сердце чтит Бога, способен к прощению, любит своих близких... Если религия не идентична обрядам, а пребывает за их пределами, то «какие могут быть возражения против того, чтобы признать истинным индусом второго человека?» [11, с. 135–136]. Типичное для правоверных индуистов возражение заключается в том, что он отказался «следовать правилам или принципам, известным из индуистских священных книг или законодательных сборников», и потому не может быть «идеальным верующим». И тут Бонкимчондро заявляет об уязвимости самой мысли об укоренённости индуизма в его священных текстах — они очень разные и по содержанию, и по доступности для знания верующими. В частности, Манусмрити хотя и признаны авторитетными, на поверку говорят совсем не о религии, а о предписаниях мирского порядка, на поверку истины оказывающихя варварскими и не имеющими к индуизму никакого отношения [11, с. 137]. В реальности верующие т. наз. «народного индуизма» следуют тому же Ману избирательно, или не следуют вообще. Поэтому мыслитель выбирает истину критерием постижения сути и содержания религии, равно как и любых текстов. Он убеждён, что «истинная религия — в том, что способствует физическому, духовному и социальному развитию человека. Это сущность всех религий, и это вполне ясно видно в случае с индуизмом» [11, с. 139]. И поскольку в религии нет места для лжи, мыслитель предлагает тщательно изучить священные писания и найти в них истинное — совместно и самостоятельно: «Безотносительно к тому, появилась ли неправда у Ману, в Махабхарате или даже Ведах, она остаётся неправдой и сейчас и должна быть отброшена как противоположность религии и религиозной жизни» [11, с. 139–140].

Бонкимчондро и сам следует этому решению, особенно в анализе этического измерения индуизма. Последний понимается как всеобъемлющая религия естественного происхождения: «Познание сущности Абсолюта [Брахмана] и благочестивая преданность

личному Богу, взятые вместе, образуют индуизм», — пишет он и видит его упадок в современности следствием того, что индузы сами «придали ежедневным ритуалам и почитанию богов статус индуизма» [11, с. 71–72]. Но причины упадка есть и в той «неправде», которая присутствует в текстах *пуран* и *итихас*, столь чтимых ортодоксальными индуистами. В них описаны многочисленные боги, «примечательные по характеру» — они тщеславны, эгоистичны, жадны, слабы и грешны, ведут себя ничем не лучше, нежели «жалкие человеческие существа». Почитать таких богов — верный путь к греховности и унижению человека. «Если индуизм вмещает в себя почитание таких богов, его возрождение и приданье ему новой жизни в настоящее время совершенно нежелательно» [11, с. 54–55], — таков основной лейтмотив рассуждений Бонкимчондро. Индуизм этичен, и увидеть в нём высший смысл и высшую мораль нетрудно, если «освободить индуизм от таких иррациональных измышлений», как приписанные богам дурные поступки, подверженность злу и страстям [11, с. 59].

Этическая концепция Бонкимчондро является итогом его герменевтики индуизма — поиска высшего смысла в его текстах. Основу предпонимания составляет трактовка семантики термина *дхарма* — при всей многозначности на первом плане у него отождествление его с религией, моралью, добродетелью и «действиями, согласующимися с установленными религиозными и моральными принципами» [11, с. 147], — остальные значения («народные обычаи и повседневные практики» и «сущностные качества объекта») скорее создают путаницу, ведут к неверным представлениям. Но проблема эта не нова: «Наши священные тексты всегда изобиловали такими противоречиями» [11, с. 148], — как, например, Законы Ману, где все названные значения присутствуют в разных шлоках одной главы (I. 29 и 118) [12, с. 21, 36]. Отсюда произошла путаница и подмена значений, равно как и превращение истинной религии в особые религиозные практики. «Моральная жизнь становится неверно ориентированной, обычай — утомительными, а добродетели — тягостными, — заключает Бонкимчондро. — Настоящее вырождение религиозной и моральной жизни в среде индусов и их убывающая вера в этих обстоятельствах может быть справедливо этим объяснена» [11, с. 148].

Поскольку *дхарма* — прежде всего религия и мораль, то *дхармашастры* с их множественными противоречиями и несоответствием общественной пользе (benefit) вряд ли могут служить авторитетным источником нормативной этики, тем более в интересах усовершенствования моральной жизни. «Рекомендации, сделанные нашими шастрами, устарели и непрактичны для нашего времени» [11, с. 142], — замечает Бонкимчондро в письме Бинойкришно Дебу (27 июля 1892); к тому же фактически жизнь общества и человека не управляет *дхармашастрами*, и тем более они не тождественны всему индуизму. «Подлинный индуизм исключительно терпим и открыт. И печально, что его открытость и щедрость (liberality) была столь значительно ослаблена руками наших законодателей... Эти законодатели индуизм не создали — индуизм вечен (*sanatan*) и существовал задолго до их времени. Неудивительно, что конфликт между *санатана дхармой* и *дхармашастрами* сейчас полностью очевиден. Где бы ни возникал такой конфликт, каждому следует руководствоваться *санатана дхармой*», — заключает мыслитель [11. с. 144].

После отказа от *дхармашastr* Бонкимчондро определяет в качестве авторитетного источника нормативной этики и подтверждения сути *санатана дхармы* речения Кришны об этике и морали в *Махабхарате* — *Бхагавадгите* и других книгах. Высший вид знания, а следовательно, истинная *дхарма*, восходящая к Богу (Брахману), заявлены в *Ведах*, но

подлинное её развитие, включая моральные поучения (заповеди – utterances), она получила в Бхагавадгите; кто бы ни был её автором – Кришна или кто-либо другой – он увидел и разъяснил сущность дхармы лучше, чем это удавалось выдающимся основателям других религий, среди которых Будда, Христос и Мухаммад [11, с. 153]. «В каком бы месте мы ни обнаружили эту дхарму – будь то в Гите или других частях Махабхараты, или Бхагавата-пуране, мы находим Господа Кришну объясняющим её. По этой причине я чувствую, что наиболее возвышенная форма индуизма была творением Кришны и передана им одним» [11, с. 151].

Фундаментальным основанием морали Бонкимчондро полагает фрагмент 49 главы Карна-парвы (49: 50–51; Махабхарата): «Дхарма относится к сотворённому и сохранению всех форм жизни», — в труде «Истинная дхарма» («Дхормоттотто», 1884) писатель в лучших традициях своей эпохи добавляет смысл-толкование, пересказывая следующие шлоки: «Ненасильственное действие есть дхармическое действие. Дхарма создана с целью уменьшения насилия среди тех, кто склонен к его применению. И потому, что дхарма по сути защищает жизнь, ей дано это имя (от dhārana — беречь, хранить, держать, поддерживать)» [11, с. 152]. (Сравните в переводе ссанскрита Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой: «Дхарму называют так оттого, что она есть опора, дхарма поддерживает живущих. Всё, что связано с поддержанием (сущего), и есть, без сомнения, дхарма. В тех случаях, когда алчные люди желают что-либо обрести вопреки справедливости и спасение в том, чтобы не проронить ни слова, никогда не следует подавать голос» и т. д. [13, с. 168–169]). Бережное отношение к жизни, «творению Бога», предпочтение ненасилия в концепции Бонкимчондро играет роль, сравнимую с «категорическим императивом» И. Канта — и показательно, что он цитирует ниже его труды наряду с И. Г. Фихте, Дж. С. Миллем, О. Контом и другими европейскими философами [11, с. 143–144; 167]. Но и в других книгах Махабхараты Бонкимчондро находит критерии морали как дхармы — в соотнесении любых действий с истиной при стремлении к достижению человеческих целей: «То, что поистине полезно людям, есть истина, — передаёт он одну из шлок «Вана-парвы». — Истина — лучший метод обретения того, к чему стремится человек (shreya). Это Истина порождает знание и общественное благо» [11, с. 152].

Выбор 49 главы Карна-парвы для истолкования морали показателен, так как Бонкимчондро поднял проблему морального выбора, а содержанием поучений Кришны Арджуне являются принципы выбора и примеры достойного и недостойного поведения при следовании норме (например, честный ответ, обернувшийся гибелью преследуемых) или её нарушении (убийство зверя, собравшегося погубить всё сущее) [13, с. 160]. В «Жизни Кришны» («Кришна-чаритра», 1886) мыслитель описывает решение конфликта между Арджуной и Юдхиштхирой (старшим из пяти братьев-Пандавов), в пылу спора оскорбившим оружие брата. Кришна удерживает Арджуну от братоубийства, подробно разъясняя тонкости морального выбора: он зависит, по сути, от иерархии добродетелей — одни оказываются выше других. Важна и интенция Бонкимчондро: показать, что решение Кришны «было основано всецело на моральных принципах, известных в местной (индийской. — Т. С.) традиции» [11, с. 163], а не изученных читателями «западных моральных принципах». В объяснении Бонкимчондро последние выглядят жёстко и бескомпромиссно, не допуская нарушения («недопустимость лжи»), и тогда возможно уравнивание нарушителей нормы — например, лжеца и убийцы. На этом фоне решение Кришны отличается замечательной гибкостью, оставляя человеку свободу выбора истинного и следования моральному порядку дхармы. Так, в его учении «Ненасилие — величайшая добродетель (ахимса парамадхарма)», и она выше

добродетели правдивости» [\[11, с. 164, 165\]](#). Однако в реальности есть множество ситуаций, когда непричинение вреда или смерти невозможно, или приходится отвечать насилием на несправедливое насилие противника, что всегда разрушает праведность субъекта. И тем более в ситуации выбора между ложью и убийством лучше сказать неправду, нежели отнять жизнь и так нарушить высший принцип дхармы. По мысли Бонкимчондро, Кришна явил мудрость, к которой должны прибегать в ситуациях морального выбора его соотечественники, стремящиеся постичь дхарму. В итоге он приходит к четырём этическим идеям, заповеданным Кришной: «1) То, что согласуется с дхармой, — истинно, то, что нет — неистинно. 2) То, что способствует благополучию людей, — это дхарма. 3) Отсюда следует: то, что в интересах человеческого благополучия — это истина, что противостоит ему — неистинно. 4) Истина, определяемая так, может быть приложима ко всем случаям» [\[11, с. 167\]](#).

Этика Кришны, выведенная из текста, заявлена у писателя в качестве сущности индуизма вообще, Бонкимчондро связывает с нею прогресс народа и преодоление упадка. Апеллируя к текстам *смрити*, он развивает ту же этику долга, моральной обязанности, что и брахмоистские мыслители, и делает истолкованную таким образом традицию залогом и условием морального возрождения соотечественников. Отсюда дхарма трактуется как императивный долг, с исполнением которого связана вся жизнь человека — от повседневности до стремлений к высшим целям.

В одном из очерков Бонкимчондро разбирает содержание дхармы (в значении обязанности) в качестве отношения к себе и другим. Отвергая крайности её понимания только как связанной с другими или только индивидуальным спасением (как «христиане хотели бы заставить нас поверить»), Бонкимчондро подчёркивает «неразделимость и единство», хотя отношение и к себе, и к другим уподобляет «двум её лицам», но этим не исчерпано её содержание. «Скорее она означает дисциплинированное и прогрессивное развитие всех наших духовных и физических способностей и качеств, — заключает Бонкимчондро. — Дхарму следует исполнять ни ради одного лишь себя, ни ради другого, но как обязанность, которую индивид обязан исполнять в обществе» [\[11, с. 155–156\]](#). В конечном итоге всеобъемлющая дхарма оказывается индивидуальной, или собственной (*свадхарма*), личным императивным долгом, хотя и соотнесённым с общественным благом и моральным порядком общества. При этом и моральное саморазвитие, и исполнение долга покоятся на авторитете Бхагавадгиты [\[11, с. 237–238\]](#), проповедующей незаинтересованное действие (*нишкам карма*), осуществляющее разными путями (*джняна, карма, бхакти*).

Концепция индуистской этики, выстроенная в религиозно-философских трудах Бонкимчондро, стала достаточно удачным представлением нормативной этики как неотъемлемой и значимой составляющей родной религии, с серьёзным потенциалом возрождения морали и духовной жизни соотечественников — благодаря, с одной стороны, её вечности, древности и авторитетности, а с другой — её современному звучанию на фоне инокультурных версий этики, прежде всего условной западной (христианской). Выводя на первый план тексты Махабхараты, Бонкимчондро делал выявленные в ней этические идеи более доступными восприятию индуистов, а Кришну — проповедником высокой религиозной этики, объясняющим сложности реального морального выбора и наставляющим в вечной и современной дхарме. Нельзя не заметить, что этическая концепция Бонкимчондро выстроена (осознанно или интуитивно) во многом под несомненным влиянием этики христианской, где Иисус Христос предлагает и разъясняет заповеди, исходящие от Бога. Считая Кришну фигурой, превосходящей всех других вероучителей и богов в облике человека, мыслитель стремится утвердить

равнозначность и достоинство индуистской морали в её высшем проявлении – речениях Кришны в эпосе. Так или иначе, интерпретации религии и морали Бонкимчондро ориентированы на внутреннюю аудиторию —ベンгальскую и англоговорящую индийскую, в основном без обращения к зарубежной, и мотивированы желанием содействовать моральному возрождению соотечественников.

Обращение к обеим аудиториям – индийской и мировой – очевидно во всех философских размышлениях Свами Вивекананды (светское имя Норендронатх Дотто, 1863–1902) – общественного деятеля и религиозного мыслителя, духовного ученика Рамакришны Парамахамсы (1836–1886). В отличие от Б. Чоттопадхая, Вивекананда много выступал в странах Америки и Европы, разъясняя западной аудитории особенности индийской цивилизации, религий, мысли и культуры, но также обращался и к соотечественникам, стремясь вовлечь в их работу духовного и социального возрождения в условиях современного мира. И неоиндуская этическая мысль получает особый импульс развития благодаря обращению Вивекананды к вопросам морали и ценностей – начиная с первых его выступлений на заседаниях Всемирного Парламента религий (сентябрь 1893 г.) и лекций («Четыре йоги», 1893–1896). Особенности его этической концепции, создаваемой в выступлениях и статьях обусловлены, с одной стороны, убеждением во всеобщей основе человеческой природы и единстве бытия, которым никак не противоречит его многообразие [14, т. I, 41], а с другой — пониманием индуизма как всеобъемлющей религии, сутью которой является веданта — одновременно и «сущность знания Вед», их вершина (Упанишады), и религия, проникающая все направления и традиции, и философия (даршана) [14, т. III, с. 119–120, 324, 326]. В этом свете этика и моральные установления индуизма полагаются Вивеканандой связанными с вечными духовными законами, которые открыты в Ведах, представляющих собой «сконцентрированную сокровищницу духовных законов, открытых разными людьми в разное время. ...Моральные и этические и духовные отношения между душами, индивидуальными явлениями и Отцом всех душ, были до того, как их открыли, и останутся, даже если мы забудем их» [14, т. I, 6–7]. Эти законы открыты ведийскими мудрецами и составляют суть индуизма.

В этической концепции Вивекананды присутствует два уровня: общее представление об этике как универсальном феномене и особая интерпретация этики индуизма, основанная на текстах традиции и ведантском подходе.

В лекциях «Джняна-йога» Вивекананда описывает этику как результат отказа человека от попыток выразить Бесконечное (Бога, Бытие, Моральный закон и т. п.) через конечное. Во всех религиях есть стремление человека возвыситься до идеала, который каждая из них по-своему воздвигает как форму и цель, однако достичь его чувственными и телесными усилиями невозможно; на отречении (renunciation) от подобных попыток строится основание этики: «Никогда не было этического кодекса, который не заявлял бы своей основой отречения» [14, т. II, 62]. Полемизируя с западным утилитаризмом, Вивекананда отверг попытки выводить законы этики из идеи пользы, считая, что «без “сверхъестественной”, как её называют, санкций, или без восприятия сверхсознательного, как я предпочитаю это называть, никакой этики быть не может. Без борьбы за бесконечное не может быть никакого идеала» [14, т. II, 63]. Заметим, что в этом он серьёзно расходился со своим старшим современником Б. Чоттопадхаем, не только в первые периоды творчества [15–16], но и позже озабоченным вопросами обеспечения счастья и благополучия в земной жизни с помощью этики индуизма. Бонкимчондро не говорил и об отречении (вайрагья). Редакция этических взаимоотношений к пользе, как

и любые другие попытки, по мысли Вивекананды, есть только неудачное объяснение этических законов человечества с позиций законов конкретного общества, имеющее тенденцию обесценить этическое поведение и труд на благо общества и людей. Общий подход философа к пониманию этики человечества укоренён в метафизическом основании: человек истолковывается в тесной связи его индивидуального бытия с Бесконечным (Богом, Сущим), т. е. как духовное существо, и потому смысл этики заключён в выражении Бесконечного через возвышение над материальными интересами и выход в другие, более высокие сферы бытия. Смысл этических законов и любой этики, по мысли философа, заключён в отречении от Я, от индивидуализма, в отрицании самости ради Других людей в мире и «ради глубокого выражения Бесконечного». ««Не Я, но ты», – всегда говорит этика. Её принцип – «Не Я, но не-Я»», – подчёркивает Вивекананда и продолжает: – «...Вам следует ставить себя после, а других – перед вами. Чувства говорят: «моё Я – первое». Этика говорит: «Я должен удержаться и быть последним». Итак, все этические кодексы основаны на отречении; разрушении, а не конструировании индивида в материальном плане» [\[14, т. II, с. 62-63\]](#). Отсюда этика – не цель, а средство достижения бесконечного. И в ней, как и в морали Вивекананда видит два измерения – индивидуальное и общественное; благодаря религиозной этике и морали проявляется «бесконечный человек» – индивид в его отношениях с Бесконечным, началом мира, но и общество как сообщество индивидуальностей устанавливает связь с Бесконечностью [\[14, т. II, с. 64\]](#).

Итак, в метафизических её основах этика может пониматься как абсолютный и всеобщий феномен человечества, проявляющийся в духовной и социальной жизни и невозможный без религии. На фоне такой этики мораль Вивекананда понимает скорее как комплекс правил и предписаний поведения, вырабатываемый в рамках конкретных религий и культур. Поэтому философ подчёркивает вариативность проявлений морали в виде разнообразия и несходства норм в разных обществах и странах, при присутствии всеобщих моральных стандартов, например, заповедей непротивления злу, которой учат все великие учителя и религии) [\[14, т. I, с. 36-37\]](#). Сложность общественной организации и многообразие проявлений человеческих качеств обусловливают разнообразие поведения и устремлений людей. И Вивекананда считает вполне правильным для каждого человека «избрать собственный идеал и следовать ему в жизни», прилагая к этому все свои силы, и так возможно действительное движение по пути прогресса во всех сообществах. Однако следование идеалам, выбранным другими, приносит больше вреда, чем пользы. Вивекананда неоднократно проводит мысль, что моральные нормы – не что иное, как средство достижения высших целей – свободы, единения с Богом и т. д. [\[14, т. V, с. 282, 309-310\]](#). На этом фоне и категория морали относительна, поскольку прилагается к разным людям, сообществам, группам в разных обстоятельствах и разных исторических эпохах. Поэтому абсолютная и неизменная мораль вряд ли существует; только Бог абсолютен и неизменен, а люди и общества меняются. Вместе с тем в разных моральных кодексах всё-таки обнаруживается сходство моральных ценностей, восходящее к религиозной этике. Так, ценность и моральный идеал бескорыстия (и преодоления эгоизма) Вивекананда видит в моральных системах разных религий, и возводит его к основанию этики – отречению. Ему учат не только Веды и Бхагавадгита; это один из великих уроков Иисуса Христа – отдать всё ради других людей и Бога и, забыв об эгоизме, следовать пути отречения и трудиться [\[14, т. IV, с. 149-150\]](#).

Открытие этики индуизма и интерпретация её идёт от признания древнего происхождения «индуистской системы морали», обозначенной в текстах шрути (Веды) и смирти. В «Карма-йоге» Вивекананда отмечает, что особым достоинством этой этики

является как раз признание многообразия групп и индивидов внутри одного сообщества, как и многообразия жизненных обстоятельств; отсюда — традиционная концепция ашрамадхарма (жизненных стадий) — обучения (брахмачари), семейной жизни (грихастха), отречения от мирских дел (ванапрастха) и аскезы (саньяса). «...В священных книгах по этике (дхармашастрах — Т. С.) установлены различные правила для разных классов людей», — с учётом факта, что наряду с универсальными обязанностями каждый человек исполняет особые, сообразно социальному положению и стадии жизненного цикла [14, т. I, с. 41-42]. При этом вразрез с традиционными представлениями о социальной иерархии варн и джати, живущих в миру и аскетов, Вивекананда решительно изменяет трактовку достоинства людей-носителей разных статусов и ролей. С одной стороны, вполне традиционно философ утверждает важность исполнения своего долга (свадхармы) и избегания чужого, вместе с непривязанностью к результату [14, т. I, с. 64], как тому учит Бхагавадгита (2: 47-49; 3: 35) [17, с. 21, 28]. Но с другой стороны, в подкрепление своей мысли о том, что долг каждого человека важен и значителен («каждый велик на своём месте»), а его исполнение — сложно и многотрудно. Вивекананда приводит большие фрагменты из «Маханирвана-тантры» [14, т. I, 42-46], — текста, созданного в Бенгалии XVIII в. и в части предписаний для верующих замечательно неортодоксального и гуманного. Отсюда утверждение: «Ни одна из этих стадий (жизни. — Т. С.) по смыслу не превосходит другие. Жизнь домохозяина вполне достойна, как и жизнь отказавшегося от брака ради того, чтобы посвятить себя религиозным трудам. Уборщик улиц столь же велик и славен, как и восседающий на троне царь. Лишите его трона и заставьте сделать работу уборщика — и посмотрите, как он справится. Возьмите уборщика и посмотрите, как он будет управлять...» [14, т. I, с. 42]. На этом фоне признания равного достоинства деятельности каждого безотносительно социальному статусу и любым другим качествам Вивекананда продолжает линию критики Брахмо Самаджа в адрес ортодоксального индуистского понимания праведности как скрупулёзного соблюдения ритуалов, обычаев, кастовых требований и поддержания ритуальной чистоты.

Наиболее значимым текстом, трактующим этику индуизма, для Вивекананды была Бхагавадгита, в которой наряду с такими путями праведной жизни верующего (марга, или в терминах философа, «йога») — джняна (познание) и бхакти (любовь), карма-йога названа наиболее распространённым и этически обоснованным жизненным путём (Бхг., 3 глава). Вс. С. Семенцов определил суть этики Гиты следующим образом: «Человеку следует совершать действия, вытекающие из его семейного, религиозного и общественного состояния и долга, абсолютно бескорыстно, т. е. не ожидая от них никакой награды, пользы, “плода”» [17, с. 109]. Неудивительно, что тексты Упанишад в интерпретациях Вивекананды играют роль вспомогательную.

Карма-йога versus карма-канда — так можно условно обозначить содержание этической проблемы, которую поднял Вивекананда. Принимая отречение (вайрагья) за начало этики во всех областях жизни единоверцев, что придаёт духовное содержание любой деятельности в любой сфере и созидает моральное сознание человека, философ ссылается на авторитет Упанишад (Брихадараньяка-уп. II. 4. 2-5) в том, что «не через богатство, не через потомство, но только отречением достигается бессмертие» [14, т. III, с. 343]. Отречение освящает все виды действия, отношения и институты, наполняя их духовным смыслом; потому исполнением долга достигается и свобода, и благо, и бессмертие — в этом суть пути карма-йоги. Однако единоверцы философа предпочли карма-канду (ритуальные действия для очищения или общения с богами) отречению и

действительно духовному деланию добра ближним («работу против зла»). Из этого явились все социальные пороки, бедность, голод и страдания людей в Индии [14, т. III, с. 133–134, 343]. Философ адресует современников к Бхагавадгите, дающей уроки отвержения обрядов и привязанности к внешним результатам (Бхг 2: 41–45), несокрушимой преданности долгу и труда без привязанности: «Идея заключается в том, чтобы быть естественными; никакого аскетизма. Идите, трудитесь, и только ум ваш не должен быть привязан» [14, т. I, с. 465]. Карма-йога в концепции философа — не только духовный путь, но и «система этики и религии, предназначенная для достижения свободы через бескорыстие и добрые дела» [14, т. I, с. 111]. Великое достоинство этого пути — в его доступности каждому, включая атеиста и агностика, поскольку всякий человек стремится к свободе: «Свобода... есть цель всей природы человека. Каждое эгоистическое деяние, следовательно, замедляет наше достижение цели, а каждое бескорыстное деяние приближает к ней; и это единственное определение, которое может быть дано морали — “То, что эгоистично — аморально, то, что бескорыстно — морально”» [14, т. I, с. 110]. Более того, идущий путём карма-йоги хорошо осознаёт, что в мире, как и в деятельности, добро и зло тесно переплетены, и поэтому следует императиву непривязанности [14, т. I, с. 53–54].

Поскольку общим подходом к выстраивании этики индуизма у Вивекананды служит веданта — в качестве и «завершения Вед», и философской сути индуизма, он связывает её с идеалом адвайты — пониманием единства Бога и мира, Бога и души. «Нанося вред кому бы то ни было, я причиняю вред самому себе. Любя кого бы то ни было, я люблю самого себя. <...> Мы не должны вредить другим», — из вечной духовной солидарности людей следует этика индуизма [14, т. I, с. 129–130, 251]. Истолковывая сюжеты Брихадараньяка-упанишады (II. 5) о связи макрокосма и микрокосма в Атмане (Абсолюте), Вивекананда говорит о его этической природе — он благ, и благо как сущность пронизывает весь мир как любовь и счастье. Добро и зло в мире существуют только из-за незнания людьми его истинной сущности; благо проявляется в мире и в обществе стадиально: «Когда Он менее проявлен, это называется тьмой, злом, а когда Он более проявлен, то названо светом. И это всё. Добро и зло — только вопрос степени, более или менее проявленной» [14, т. II, с. 420]. По сути, это понятия, созданные людьми, это скорее суеверия, нежели реальность, о чём Вивекананда часто говорит, рассуждая о метафизических измерениях этики; познание их относительности в мире чуть ли не автоматически принесёт людям счастье и любовь, избавит их от страхов и т. д. [14, т. II, с. 422]. Но эту мысль об иллюзорности добра и зла Вивекананда никогда не вспоминает, если говорит о социальном зле и пороках, о страданиях людей в мире и в индийском социуме, если критикует соотечественников за их жестокость и равнодушие, приверженность предрассудкам и формальным обычаям и т. д.

Нормативная этика индуизма в трудах Вивекананды представлена как заданная видением в каждом человеке Бога и любви к нему. Религия индуистов обусловливает развитие духа человека в противовес его животному и «материальному» началу, и для этого стремится «предотвратить попадание человека в плен чувств и помочь ему утвердить свою свободу», — и для первой цели предназначена мораль: «предотвратить падение и разорвать узы». «Вся мораль может быть разделена на позитивные и негативные элементы; они говорят либо “Поступай так”, либо “Не поступай так”, — говорит Вивекананда. — Во втором случае имеет место ограничение некоторых желаний, превращающих человека в раба, а в первом — указание пути к свободе и разрушение той деградации, которая всегда грозит человеческому сердцу» [14, т. VIII, с. 147].

Соответственно, к позитивным императивам относятся правдивость, делание добра другим людям, служение бедным, помочь страдающим и нуждающимся и т. д.; а к негативным – отказ от лжи, дурных деяний, порока, недопущение зла и угнетения людей и т. д. [\[14, т. III, с. 363; т. IV, с. 488\]](#).

Благодаря обращению к текстам традиции, из которых доминирующими оказалось «пятая Веда» Бхагавадгита, Вивекананде удалось обосновать этическое содержание индуизма, вывести его на первый план среди традиционно принятых путей спасения и освобождения. Его версия этики индуизма, с одной стороны, сохраняет традиционную установку на индивидуальные усилия человека по моральному и духовному усовершенствованию и освобождению, и в этом карма-йога предстаёт как прежде всего работа для самого человека, «помогающего себе, а не миру». Но с другой стороны, этика приобретает отчётливо выраженное социальное значение и звучание: из этически ориентированной деятельности каждого и всех складывается этический облик общины индуистов и индийского общества в целом. В этом смысле у Вивекананды формируется тот же императив морального возрождения и совершенствования социума единоверцев, что и у предшественников и старших современников. Этот императив подкрепляется развернутой критикой обычаем, социальных пороков и проблем индийского общества, обращаемой к индийской аудитории Вивекананды.

Сформированную предшественниками линию этической мысли продолжил политик и религиозный философ Ауробиндо Гхос (1872–1950). Размышления об этике и морали индуизма у него развернуты в разных контекстах. На этапе активного участия в политической жизни 1900–1909 гг. среди «крайних» в национально-освободительном движении в Бенгалии, А. Гхос касался этических вопросов в публицистике «Банде Матарем» — например, заявляя, что лишь восточные религии (включая христианство) несут миру свет и знание истины и открывают путь к совершенствованию всех людей и обществ [\[18, т. VI–VII, с. 978\]](#); что этика индуизма неизмеримо превосходит европейские этические учения [\[18, т. VI–VII, с. 93\]](#); или о невозможности реформ, развития образования и морального усовершенствования «без достижения прежде всего и в первую очередь политической свободы» [\[18, т. VI–VII, с. 266\]](#) и т. п. Одновременно он занят осмыслением связи этики и политики и обоснованием моральных качеств борцов за свободу страны [\[19, с. 78–97\]](#). В этических идеях он обычно опирается на истолкование традиционных текстов от Вед до Бхагавадгиты.

В лучших традициях Раммохана Рая А. Гхос стал экзегетом Иша-упанишады; его перевод, комментарии, труды и заметки составляют целый том собрания сочинений; о значении её в развитии этической мысли говорит постоянное обращение к ней в период политической деятельности, и после отъезда в Чандернагор (1910) и затем Пондишири, где он полностью посвятил себя философским трудам и духовным практикам. Мыслитель интерпретирует и переводит и другие ранние Упанишады, но в качестве источника философского вдохновения и неисчерпаемого смысла в его творчестве только Бхагавадгита сопоставима с Иша-упанишадой.

Считая её откровением о всеобщей природе Брахмана (Бога) с неисчерпаемо бесконечным содержанием [\[18, т. XVII, с. 101\]](#), А. Гхос создал развернутый комментарий в виде диалога гуру и ученика. Как и предшественники, он подчёркивает моральную природу Брахмана — «того самого возвышенного морального принципа, который мы находим в любой религии» [\[18, т. XVII, с. 134\]](#). Поскольку вся вселенная пребывает в Боге, то и всё сущее, и все живые существа — это проявления Его сознания и воли, которые,

однако, неочевидны человеку в состоянии незнания Бога и тождественной ему природы человеческой самости. Постижение всего сущего в себе самом и единства всех душ (дживатма) в сознании — не только первый шаг к познанию истины, но и начало морали. В морали А. Гхош видит две стороны: негативная выражена в невозможности отвращения и ненависти к окружающим и «тварному миру» («ты не можешь ненавидеть самого себя»), поскольку «отвращение и ненависть есть порождения иллюзии, невежества»; позитивная сторона составляет основу морали в шрути. Мыслитель поясняет: «Ты должен во имя избавления себя от нереального видеть все существа в своей Самости. <...> Природа самости в состоянии видья (знание — Т. С.) — это блаженство; тогда состояние видья — это состояние самосознания, осознания единения и всеобщности» [18, т. XVII, с. 137]. Из этого понимания он выводит императив любви к Другому: «Если ты видишь себя во всех созданиях, ты не можешь не любить их всех. Всеобщая (universal) любовь есть неизбежное следствие осознания Единого во Многом, и Вселенская любовь вряд ли может сосуществовать с малейшими следами ненависти, отвращения и неприязни. Они растворяются в ней, словно ночь, исчезающая с первыми лучами восходящего солнца» [18, т. XVII, с. 137–138]. Из этого великого принципа, по мысли А. Гхоса, «возникает несокрушимое основание всей религии, гуманности и всего того, что возвысились над эгоизмом (selfishness) и грубой выгодой (utility)» [18, т. XVII, с. 140]. Так речение Иша-упанишады (6) превращается в развернутую этику любви к ближнему и милосердия, в осуждение эгоизма как следствия незнания, из-за которого грех, зло, печаль, страдание и ненависть не могут прекратиться — как в отношениях отдельных людей, так и во взаимодействиях общин и целых обществ друг с другом. На этом основании А. Гхош критикует и современные ему европейские рационалистические концепции этики, считая невозможными моральные установки, которые выводятся из «материальных» потребностей и устремлений, а не из высшего божественного источника.

В те же годы был написан «Кармайогин: комментарий к Иша-упанишаде» (1905–1906), где А. Гхош интерпретировал первые семь из 18 шлок. Подобно другим случаям прочтения священных индуистских текстов, мыслитель «вписал» в свою герменевтику множество собственных идей и смыслов — и среди них целый ряд этических построений. В первой шлоке он увидел моральный идеал индуизма — бескорыстного человека, альтруиста, исполненного любви ко всему миру; это «совершенный мудрец, чьей радостью и занятием в жизни является благо всех созданий» [18, т. XVII, с. 187]. Из разных философских трактовок мыслителю ближе всего понимание веданта-даршаны, в свете которой альтруизм «становится естественным, правильным и неизбежным». Естественным — поскольку это не предпочтение другого себе, а предпочтение собственного высшего и истинного Я — Я ложному и низкому. Правильным — поскольку к собственной радости добавляется радость другого человека и знание о Брахмане приходит в опыте. И альтруизм неизбежен, поскольку является путём эволюции человека: «Истинная цель и вершина эволюции — всё более и более широкое осознание универсального Брахмана. К этой цели мы продвигаемся невзирая на опоздания и упущения на этом пути, но неизбежно — от ложности материи к истине духа. Мы оставляем позади низкие животные стадии праздности, грубости, невежества, гнева, похоти, жадности и звериного насилия, или, как мы называем это в нашей философии, состояния тамасического, и возвышаемся к разнообразной человеческой деятельности и энергии, состоянию раджас, от которого опять же мы должны возвыситься к состоянию саттва — божественного равновесия, ясности ума, чистоты души, высокого бескорыстия, сострадания, любви ко всем созданиям, истины, доброты и спокойствия» [18, т. XVII, с. 187–188].

Ауробиндо Гхош в этической мысли продолжает намеченную Вивеканандой линию

доминирования карма-йоги в качестве наиболее важной для современников версии индуистской этики. Из шлок Иша-упанишады выводятся нормы и идеал кармайогина – человека, осознающего Бога в себе и Его энергию во всех совершаемых действиях, а сама Иша – «священное писание кармайогина, которое учит его пути действия (way of Action)» [18, т. XVII, с. 173, 174]. Действие/труд без привязанности к результату – это «[путь, на котором] деяние не привязывается к человеку» [20, с. 171], поэтому его сердцевина – отречение (вайрагья); А. Гхош принимает его как путь спасения, объемлющий все известные индуизму пути – знания, любви и веры, действия.

Более того, мыслитель убеждён, что существующие в мире этические ценности и поддерживающие их нормы в других цивилизациях, прежде всего древнегреческой и затем христианской, были открыты и развились благодаря «арийским риши, мудрецам, которые были способны открыть истину Вечного и дать народу видение Вечного во всех вещах и чувства Его присутствия в людях и вокруг них». И это они «открыли истину, что мораль существует не ради неё самой, не ради общества, но как подготовка очищения души, через которое ограниченное человеческое Я должно стать способным возвыситься из тьмы телесного, душевного и эмоционального эгоизма в ясное небо вселенской любви и доброжелательности, и вырасти до осознанного контакта, вхождения в единство с Высшей и Вечной Самостью» [18, т. XVII, с. 221–222]. И вся индуистская этика происходит из этой высшей идеи, как и все ценности – мужество, великодушие, чистота, справедливость, милость, сострадание, доброта, прощение, терпимость – проекции божественного присутствия в мире [18, т. XVII, с. 279].

Интерпретация 6–7 шлок в качестве этического идеала кармайогина приводит Ауробиндо Гхоша к проблематике общественной морали, которая также видится ему процессом эволюции. Как человек может развиваться благодаря обузданию животных и аморальных импульсов к состоянию высокоморального поведения, так и общество способно к усовершенствованию – при условии, что его этика основана на здравом и верном знании человеческой природы [18, т. XVII, с. 285]. Рассматривая эволюцию этики обществ от стадии племенного развития (основанную на обычаях) к этике цивилизованных сообществ, А. Гхош отмечает, что наряду с «вечной и всеобщей моралью» ведийской этики, действовавшей всегда, в обществе развилась особая мораль для каждой касты – от брахманов до шудр; так оно приспособилось к менявшимся обстоятельствам жизни. Закреплённая в этико-правовых кодексах (Законы Ману и др.), со временем кастовая мораль возобладала как обязательная и жёсткая и в итоге затормозила прогресс. Похожие процессы случаются и в эволюции других народов, однако все они вполне способны преодолеть инерцию ограниченности и возвратиться к своим высшим ценностям. Это приложимо не только к иным азиатским народам, но и к индийцам в первую очередь – после многих лет упадка и иностранного правления им требуется вернуться к своим высоким ценностям и более того – поделиться ими со всем миром [18, т. XVII, с. 298–299].

Интерпретация Ауробиндо Гхошем этики индуизма на основе священных текстов демонстрирует два измерения, характерных для неоиндуистской мысли в целом: 1) теоретическую защиту основ морали, исходящей из высшего источника, и 2) практико-ориентированное конструирование идеала этического поведения для личности и общества. Высшее происхождение морали индуизма ставит его этику на уровень мировых религий с их развитыми системами морали; содержание морали выводится из императива альтруизма, полагающего интересы Другого идентичными собственным благодаря единой природе всего сущего. Все благие чувства, намерения и действия

мотивируются любовью к миру и всем живым существам, тогда как всякое проявление порока и зла понимается как порождение незнания и низменного состояния человека, не претерпевшего необходимой эволюции. Линию теоретической защиты А. Гхош продолжает и в трудах после 1909 г., в том числе в общекультурном контексте («В защиту индийской культуры», 1919). Идеал морального поведения кармайогина философ создаёт с практической целью, повторяющей одну из сквозных идей Бенгальского Ренессанса — морального возрождения общества, выхода из состояния духовного и морального упадка. А. Гхош описал этот идеал как архетипический для Индии, хотя и требующий актуализации в период развертывания движения за её свободу. Все высокие императивы должного поведения, подобающего единоверцам, синтезированы в идеале кармайогина: знание своей подлинной природы, что объединяет его со всеми людьми и живыми существами; любовь ко всему миру; человечность во всех проявлениях, во взаимоотношениях с близкими и дальными; альтруизм, основанный на отречении от низменных нужд и стремлений, и от заинтересованности в результатах деяния. Усвоение этого идеала и упорное воплощение его в жизненной практике каждого и всех Ауробиндо Гхош предлагает в качестве ключевой стратегии морального поведения.

Неоиндустриальные концепции мыслителей Бенгальского Ренессанса, вырастая из индигенной традиции толкования авторитетных текстов, являются собой новое адогматическое прочтение этики родной религии в контексте эпохи Модерна (Modernity). Если к тому же учесть отсутствие в Индии этики как теоретической науки с древности до Нового времени, то станет очевидным интеллектуальный прорыв, совершенный бенгальскими мыслителями в этой области философии. В целом следуя методам и достижениям интеллектуалов первого периода эпохи — брахмоистов и младобенгальцев, а также сопоставляя моральное положение индуистской традиции с постулатами других религий и концепциями западной мысли нового времени, неоиндустриальные философы достигли впечатляющих результатов. В индуизме — в его многозначном понятии дхармы — они высветили и подчеркнули моральное содержание, что позволило дифференцировать этическую проблематику в качестве значимой с древнейших времен. Благодаря акценту на моральной природе Бога (Брахмана, Абсолюта), неоиндустриальным мыслителям удалось определить универсальность морального сознания индуизма безотносительно к производным (и по сути, более поздним) его вариантам для разных варн; этим содержанием названо знание об общей духовной сути (атмане) во всех созданиях и направляемые им любовь и альтруистическое поведение. На этом фоне следование варновому долгу вторично и производно от универсального содержания индуистской морали, и потому вполне открыто для критики. Нормативная этика с её императивами и правилами (в том числе для ситуаций морального выбора) представлена у неоиндустриальных как сложившаяся и закреплённая уже в древних текстах смрити и шрути, а затем в дхармашастрах. Из текстов индуизма извлечён и этический идеал — воплощённый в образах мудрецов или эпических героев (Б. Чотопадхай), и созданный при интерпретации текстов (кармайогин у Вивекананды и Ауробиндо Гхоса). Более того, и нормативная этика, и этический идеал практически ориентированы: задавая образцы морального поведения современникам, они создают и твёрдое основание для критики общественной морали, социальных пороков и состояния общества как такового с морально-этических позиций, к тому же выведенных из собственной «восточной» основы, безотносительно к другим этическим системам. Неоиндустриальные мыслители Бенгалии XIX–XX веков могут по праву считаться основателями этики как философской дисциплины в Индии.

## **Библиография**

1. Шохин В. К., Степанянц М. Т. Индийская философия в исторической ретроспективе // Индийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Аспект пресс, Гаудеамус, 2009. С. 15–25.
2. Литман А. Д. Современная индийская философия. М.: Мысль, 1985.
3. Ткачева А. А. «Новые религии» Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
4. Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. М.: Наука, Восточная литература, 1994.
5. Скороходова Т. Г. Неоиндуизм. Религиозная мысль и практика в колониальной Индии. Пенза: Изд-во ПГУ, 2021.
6. Chaudhuri Nirad. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi: Jaico Books, 2003.
7. Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta, Wild Peony, 1986.
8. Ауробиндо Шри. Духовное возрождение. Сочинения наベンガли / Пер. с англ. СПб.: Адити, 2005.
9. Новикова В. А. Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л.: ЛГУ, 1969.
10. Скороходова Т. Г. Морализаторство как феномен мысли и культуры Бенгальского Ренессанса // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2018. Вып. 63. С 77–95.
11. Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopaddhyay. Ed. by Amiya P. Sen. New Delhi: Permanent Black, 2011.
12. Законы Ману / Пер. с санскрита. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
13. Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карна-парва). Пер с санскрита, предисл. и комментарии Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, ГРВЛ, 1990.
14. Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.
15. Mukherjee S. N., Maddern M. Introduction // Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.
16. Flora Giuseppe. The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopaddhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli, 1993. (Annali/Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75)
17. Бхагавадгита. Пер. ссанскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, РАН, 1999.
18. Aurobindo Sri. The Complete Works. In 36 vols. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1997–2017.
19. Челышева И. П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. М.: Наука, 1986. 138 с.
20. Упанишады / Пер. с санскр. и comment. А. Я. Сыркина: В 3 т. Т. 2. М.: Ладомир, 1992.

## **Результаты процедуры рецензирования статьи**

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

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

Предмет исследования автором статьи в явном виде не сформулирован, но судить о нём можно по названию статьи: «Этическая мысль Бенгальского Возрождения»:

неоиндуистские концепции (1880–1910)».

Методология исследования не раскрыта.

Актуальность исследования не обозначена. Самое начало статьи даёт читателю ощущение, что речь в ней пойдёт о чём-то актуальном, так как сказано: «В современной индийской философии среди разнообразных областей исследования одной из значимых дисциплин признаётся этика, которую Индийский совет философских исследований (Indian Council of Philosophical Research) отнёс к приоритетным [1, с. 25]», но далее эта мысль никак не развивается. К тому же речь в статье идёт не о современной индийской философии, а о философии конца XIX – начала XX вв. Почему сейчас стоит обратиться к рассмотрению этого периода и конкретно к этическому аспекту индийской философии – не ясно.

Научная новизна в статье совершенно не продемонстрирована. Автор не вводит нас в контекст исследований индийской философии вообще и этики в частности. Из текста статьи не ясно, кто основные специалисты в данной сфере, на чём ныне сосредоточены их исследовательские усилия, какие исследовательские проблемы являются актуальными и перспективными и что нового автор хочет привнести своей работой в копилку научных знаний.

Стиль, структура и содержание статьи в целом привычны и стандартны для научных статей, однако нужно отметить, что структура статьи прослеживается не вполне чётко. Текст больше похож на реферат, в котором автор освещает весь известный ему материал на заданную тему без должной аналитической проработки последнего. Некоторые фразы трудны для понимания, неудачны в стилистическом отношении. Например: «Твёрдое убеждение в том, что этика составляет неотъемлемую и важнейшую часть индийской философии, что, согласно принципам последней, постижение реальности находится в органической связи с процессом нравственного усовершенствования человека» у Т. М. П. Махадевана [2, с. 296], как и аналогичные идеи у других философов Индии XX в. стали вполне привычными после трудов мыслителей Индийского Ренессанса XIX – начала XX вв. разных регионов Британской Индии и наследовавших им деятелей науки и культуры периода до обретения независимости в 1947 г.» (тут не ясно, чья это цитата, насколько сформулированное наблюдение достоверно, кроме того, цитата не закончена и эта незавершённость делает стыковку цитаты и авторского текста неудачной). Читать текст сложно в том числе и потому, что автор не считает нужным раскрывать смысл многих специфических терминов, связанных с индуизмом и индийской философией. Но учитывая, что данная статья направлена не в узко специализированное издание, а в общефилософский журнал, было бы уместно при первом упоминании таких терминов раскрывать их значение.

Библиография состоит из 20 пунктов. Используется довольно разномастная по своему характеру литература – тут и научные монографии, и журнальные публикации, и исторические источники (Упанишады, Бхагавадгита, законы Ману) и энциклопедические статьи. При этом обращает на себя внимание почти полное отсутствие недавней литературы. Наиболее свежие работы в библиографическом списке – это две публикации Т. Г. Скороходовой – 2018 и 2021 гг. При этом её статья «Морализаторство как феномен мысли и культуры Бенгальского Ренессанса», по мнению рецензента, в значительной степени предвосхищает представленную на рецензирование статью и делает её излишней. Свежая литература на английском языке не представлена, хотя работ по индийской культуре и философии на английском языке множество.

Апелляция к оппонентам, как уже указано выше, фактически отсутствует. В тексте попадаются некоторые цитаты из представленных в библиографическом списке работ, но точки зрения различных учёных никак не комментируются, не проблематизируются. В итоге данная статья словно бы вырастает на пустом месте, вне всякого диалога или

полемики с другими научными работами.

Выводы в статье, по сути, не сформулированы. Едва ли заключительную фразу («Неоиндуистские мыслители Бенгалии XIX–XX веков могут по праву считаться основателями этики как философской дисциплины в Индии») можно причислить к выводам, поскольку это трюизм. В целом, сложно понять, на какую читательскую аудиторию рассчитывал автор при написании своей работы – для узких специалистов в области индийской философии здесь нет ничего нового и оригинального, для более широкой аудитории текст сложен, а кроме того, автор не формулирует каких-то интересных вопросов, на которые читатель мог бы найти ответы в тексте. В итоге интерес читательской аудитории будет слабым, а читатель, который сможет дочитать текст до конца, скорее всего останется разочарован и раздосадован впустую потраченным временем.

Публикация представленного текста в данном виде в научном журнале нецелесообразна.

## **Результаты процедуры повторного рецензирования статьи**

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

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

Рецензируемая статья посвящена анализу одного из аспектов становления современной индийской философии, а именно, процессу выделения в синкетической индийской философской традиции отдельной дисциплины – этики; по мнению автора, это событие приходится на конец XIX – начало XX веков. Удачной представляется завязка статьи: автор представляет в качестве парадокса ситуацию, когда, казалось бы, в философии, уходящей своими корнями в глубочайшую древность, отсутствовал столь привычный для европейского наблюдателя элемент, как этика. В действительности, разумеется, ничего странного в таком положении нет уже потому, что философская традиция, о которой идёт речь, не вполне соответствует дисциплинарно структурированной европейской философии, в течение длительного времени она носила, как отмечено выше, синкетический характер, и, возможно, если бы не активизация контактов с западноевропейской философией и культурой, потребности в подобном «преобразовании» характера философского знания и не возникло бы. Да и в недавнем прошлом, когда этика всё же выделилась в отдельную дисциплину, индийская философия не разорвала связи со своей традицией, автор отмечает, что становление этической мысли находилось под влиянием неоиндуизма, сформировавшегося, опять-таки в качестве «направления в религиозной философии и комплекса духовных движений», то есть свой синкетический характер индийская философия не утратила и в XX веке. Отметим в этой связи два обстоятельства, которые делают рецензируемую статью интересной даже для читателей, не интересующихся деталями истории индийской философии. Во-первых, она предоставляет интересный материал в связи дискуссиями, ведущимися в отечественной философии о природе философского знания и месте философии в культуре различных регионов мира (особенно, после известных публикаций В.В. Соколова, А.Н. Чанышева, Г.Г. Майорова). Хотя автор, насколько можно судить по статье, склоняется к признанию единой мировой философии, получавшей лишь различную «аранжировку» в различные периоды истории в разных культурах, объективно содержание статьи будет восприниматься большинством читателей в качестве ещё одного аргумента в пользу взгляда, что собственно философское знание – достояние лишь европейской культуры, «восточные» же «философии» представляют собой, скорее, попытки научить непосредственному общению с Абсолютом, чем

обоснование лежащей в природе человеческого ума склонности к поиску пути к нему. Во-вторых, если говорить именно об этике, то для европейской мысли последних двух столетий было характерно обратное движение – от осмысления нравственных обязательств индивида к обоснованию этики как элемента широкой социально-философской теории, в которой на первый план неизменно выходит связь морального сознания с социальными институтами и культурной традицией. Поэтому, хотя, на первый взгляд, статья носит «камерный» характер, она является интересной с точки зрения дискуссий, ведущихся в современной философской компаративистике, что придаёт ей дополнительную значимость. В качестве моментов, которые нуждаются в доработке перед публикацией, укажем лишь на два недостатка. Во-первых, статья слишком большая по объёму (почти 1,3 а.л.), и её можно сократить, поскольку во многих случаях текст носит откровенно описательный характер. Во-вторых, столь большая статья нуждается в структурировании, особенно важным представляется формулирование достаточно обстоятельного заключения. Однако указанные недочёты могут быть устранены в рабочем порядке, рекомендую принять статью к публикации в научном журнале.