

Т.Г. Скороходова

ГЕРАСИМ ЛЕБЕДЕВ, РАММОХАН РАЙ И НАЧАЛО БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ: ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ

На основе сопоставления идей и деятельности Г.С. Лебедева и Раммохана Рая автор предлагает ответ на вопрос о роли русского музыканта и индолога в начале Бенгальского Ренессанса XIX — первой трети XX в. Оба мыслителя «открыли Индию» для индийцев и людей Запада, создали обобщенные образы индуизма, положили начало диалогу между индуизмом и христианством, между индийской и европейской культурами и начали создавать новую бенгальскую культуру. Автор доказывает, что Г.С. Лебедев был предшественником Раммохана Рая в ключевых идеях и векторах Бенгальского Возрождения — гуманизме, понимании религиозной традиции и индийской культуры, в социальной критике и развитии бенгальского языка и литературы.

Ключевые слова: Бенгальское Возрождение, «открытие Индии», Раммохан Рай, Г.С. Лебедев, социокультурный синтез, диалог культур.

T.G. Skorokhodova

GERASIM LEBEDEV, RAMMOHUN ROY AND A BEGINNING OF THE BENGAL RENAISSANCE: AN ATTEMPT AT JUXTAPOSITION

Based on juxtaposition of ideas and activities of G. S. Lebedev and Rammohun Roy, the author proposes an answer to the question on a role by Russian artist and indologist in a beginning of the Bengal Renaissance XIX — early XX centuries. Both thinkers 'had discovered India' for Indians and Westerners, created general images of Hinduism, began the dialogue between Hinduism and Christianity as well as Indian and European cultures. The author proves that, G.S. Lebedev was the precursor of Rammohun Roy in key ideas and vectors of the Bengal Renaissance: humanism, understanding of religious tradition and Indian culture, social critics and development of Bengal language and literature.

Keywords: the Bengal Renaissance, 'discovery of India', Rammohun Roy, G. S. Lebedev, socio-cultural synthesis, dialogue of cultures.

Мысль о связи просветительской и научно-индологической деятельности первого русского индолога, музыканта и театрального режиссера Герасима Степановича Лебедева (1749–1817) с процессами, которые происходили в жизни и сознании бенгальских элит и стимулировали начало национально-культурного ренессанса в Бенгалии, представляется эвристически плодотворной не только с позиций расширения основ для интерпретации фактологического материала, но и для обобщения и понимания смыслов многосторонних трудов и идей первого русского индолога. Сама эта мысль не нова: в частности, в 1956 г. ее высказал Л.С. Гамаюнов: в его статье индийские друзья Лебедева названы «предвестниками индийских просветителей, предвестниками Раммохана Рая», а просветительская деятельность Лебедева — нашедшей благоприятную почву в Бенгалии: «Лебедев оказал влияние на индийскую передовую интеллигенцию, пытался удовлетворить ее запросы и нужды» [Гамаюнов 1972: 61]. И хотя утверждение о наличии во времена Лебедева «передовой интеллигенции» в Индии некорректно, советский индолог сумел указать на формирование социальных условий, необходимых для начала диалога индийской и западной культур и попыток их синтеза, который и лег в основу Бенгальского Возрождения.

Эпоха Бенгальского Возрождения XIX — первой трети XX в. разнообразно трактуется в индологической литературе — от пробуждения, которым Бенгалия первой из индийских регионов ответила на «воздействие британского правления, буржуазной экономики и новой западной культуры» [Sarkar 1917: 3], до новейшего определения его как результата творчества «небольшого, но замечательного сообщества индивидуальностей», развернувшегося в области истории, теологии, литературы, науки и религии — «подлинной когнитивной революции» [Dasgupta 2012: 2].

Я предлагаю трактовать Бенгальское Возрождение как одно из проявлений феномена национально-культурного ренессанса, возникающего в периферийных Западу и незападных традиционных обществах, развивающихся в период первоначальной модернизации в поле взаимодействия и противостояния традиционной цивилизации с Западом во всех сферах жизни [Скороходова 2008 а: 6–7]. В более широком контексте философии истории термин «ренессанс» с подачи А.Дж. Тойнби подходит для

«символического описания» (П.А. Флоренский) одной из форм контакта цивилизаций во временном измерении; это постоянно повторяющийся исторический феномен, имеющий место во всех сферах культурной жизни — от политики, права и философии до языков, литературы, искусства, религии [Тоупбее 1954: 4].

Показательно, что свое время как возрождение / ренессанс в XIX в. мыслили его корифеи — начиная от родоначальника ренессансных процессов в Бенгалии и — шире — Индии Раммохана Рая (1772–1833) [Скороходова 2008 б; Sen 2012], продолжая Бонкимчондро Чоттопаддхаем и завершая Рабиндранатом Тагором [Dasgupta 2011]. Ключевым смыслом эпохи является создание синтеза индийской и западной культурных парадигм и попытка проектирования развития общества в современности; сутью этого проекта оказывается гуманизация индийского общества во всех сферах его жизни — духовной, социальной, политической и культурной.

Специалист по истории театра Ракеш Х. Соломон отмечает роль Г.С. Лебедева в создании оснований для межкультурного взаимодействия между индийскими и европейскими театральными традициями; этот синтез был унаследован бенгальцами в XIX в. [Solomon 1994: 337–344]. Но это вопрос более широкого порядка: может ли иностранец — в одиночку или же в кругу единомышленников — дать импульс национально-культурному ренессансу, «запустить» ренессансные процессы?

В исследованиях о Бенгальском Возрождении есть два варианта ответа на этот вопрос. Один — положительный, включающий в историю эпохи деятельность иностранцев в последней трети XVIII в., преимущественно англичан, связанных с колониальным управлением. «Величайшим даром англичан, после всеобщего мира и модернизации общества, и действительно прямым результатом воздействия обеих этих сил стал Ренессанс, которым отмечен наш XIX в. Современная Индия всем обязана ему. Этот ренессанс был первым интеллектуальным пробуждением (awakening)», — так выразил эту позицию бенгальский историк Дж. Шоркар [Sarkar 1944: 74], однако он описывал это движение как происходившее *внутри* индийского общества и развиваемое его ключевыми фигурами. На определении культурной политики У. Хейстингса и деятельности ориенталистов и Королевского Азиатского общества Бенгалии как части процесса контакта двух

цивилизаций в XIX в. построил свое исследование Дэвид Копф, обративший внимание на «влияние подчиненной культуры на переселившихся (в Индию. — Т.С.) агентов европейского колониализма», их благоприятное отношение к индийской культуре и превращение ориенталистов в «источник знания о Западе для бенгальской интеллигенции, с которой они совместно трудились для продвижения социальных и культурных изменений в Калькутте» [Kopf 1969: 5].

Второй ответ сохраняет приоритет начала ренессансных процессов за бенгальскими реформаторами-интеллектуалами, хотя и отдает должное деятельности ориенталистов и культурной политике У. Хейстингса. Так, Ш. Дашгупто показывает деятельность ориенталистов (У. Джонса, Г.Т. Коулбрука, Р. Холхеда, Ч. Уилкинса и других членов Азиатского общества) как тех, «кто раскапывал индийское прошлое с миссионерской страстью, которую разделяли и настоящие миссионеры, из которых самым благородным был неутомимый Уильям Кэри, англичанин, пионер создания бенгальской прозы» [Dasgupta 2011: 3, (см. также 7–41)]. «Ориенталисты создали веру в “золотой век Индии” в прошлом и положили начало индологической науке», но это было, по сути, «Открытие Индии» (Дж. Неру) для них самих [Dasgupta 2012: 32–33, 25]. Но хотя бенгальские интеллектуалы и восприняли эти представления, Ренессанс в Бенгалии был результатом трансформации этих идей — творческой и оригинальной [Dasgupta 2012: 39–40].

Мне больше импонирует вторая точка зрения на роль иностранцев — ученых и миссионеров — в генезисе ренессансных процессов в Бенгалии. У них не было намерения изменять личную социокультурную ситуацию, несмотря на то что в индийской древности они обнаружили идеал и с этой позиции критиковали традиционные практики индуизма — сати, детские браки и т. п. В целом они действовали в пространстве культурной политики Ост-Индской компании, занимавшей вплоть до 1835 г. позицию невмешательства в религиозную и социальную жизнь местного населения и сохранения традиционных институтов, включая образование и ученость. Внутри индийского общества должна была созреть потребность изменения ситуации, реформирования и развития, и индикатором ее появления стала фигура, которую в терминологии А.Дж. Тойнби можно назвать «возмутителем спокойствия».

Раммохан Рай — философ, религиозный и социальный реформатор, общественный деятель — личность, которая и фактически, и содержательно является этим возмутителем спокойствия, инициировавшим движение внутри становящихся новых бенгальских элит (*бходролок*, бенг. букв. «благородные люди», «educated men»). Он обозначил ключевые векторы интеллектуальной работы и социальной практики. Я убеждена, что именно с него начинается история Бенгальского Ренессанса — не столько потому, что Раммохана в научной литературе называют «отцом Бенгальского / Индийского Возрождения» и «Отцом современной Индии», но и потому, что он был индийцем, осознавшим проблемность состояния современного ему общества и собственно встречи и взаимодействия Индии с Западом.

Однако бесспорно, что личность такого масштаба и ее творчество не появляются на пустом месте, требуется определенная интеллектуальная и общественная среда, которая позволяет генерировать и обнародовать новые идеи, даже если они вызывают возмущение и отторжение в традиционном общественном сознании.

Среда эта в Бенгалии формировалась в течение 30–40 лет (1770–1800-е годы), и условно в ней различимы несколько компонентов:

1) культурная политика (1772–1782) генерал-губернатора Бенгалии Уоррена Хейстингса, направленная на поощрение исследований индийских языков, культуры и истории европейцами и поддержание традиционных форм учености (санскритской и мусульманской) [Korff 1969: 13–21];

2) социально-культурная атмосфера Калькутты, где европейцы и индийцы встретились и создали жизнеспособный модус взаимодействия, благоприятный для диалога культур Востока и Запада [Dasgupta 2011: 47–64];

3) исследовательская деятельность британских ориенталистов, начавших изучение языков, литературы, истории и религий Индии;

4) традиционная культура индуистов (в местном бенгальском варианте) и мусульман (включая фарсиязычную образованность и шариатское право, сохраненное англичанами);

5) западные (британские) институты, прививаемые на индийскую почву — от колониальной администрации, эгалитарного права и рыночной системы до научных, образовательных и куль-

турных структур для нужд европейцев, пытавшихся выстроить для себя привычную комфортную среду в чужой стране.

Постоянное взаимодействие этих компонентов в самых разнообразных сочетаниях создало атмосферу творчества, в которой мыслили и порождали идеи интеллектуалы Бенгальского Ренессанса. Г.С. Лебедев попал в эту атмосферу в 1787 г., когда Раммохану было пятнадцать лет и он после получения мусульманского образования в Патне учился в Бенаресе.

Г. Лебедев и Раммохан Рай ничего не знали друг о друге, но внимательное чтение их трудов открывает удивительные смысловые совпадения в идеях и действиях, которые, с одной стороны, явно порождены калькуттской атмосферой творчества, постепенно распространявшейся на традиционную Бенгалию, а с другой — исторической эпохой встречи Востока и Запада на рубеже XVIII–XIX вв. Г. Лебедев был иностранцем, но уловил и предвосхитил целый ряд базовых идей эпохи Бенгальского Ренессанса. Он не был англичанином и «колонизатором» и тем отличался от британских ориенталистов, но был во многом подобен Раммохану Раю: как личность он сформировался на перекрестке западной и русской традиционной культур в период послепетровской модернизации и развития Империи с внутренними колониями [Эткинд 2014]. Подобно Раммохану Раю, он во многих отношениях, в том числе языковом, был автодидактом; если первый самостоятельно овладел английским языком и европейскими науками, то Г. Лебедев также почти самостоятельно освоил индийские языки. В сознании обоих происходил процесс диалога европейской и индийской (у Раммохана) и европейской, индийской и европеизированной российской культур, благодаря чему оба обретали особое универсальное видение тех явлений и процессов, в которых участвовали. Оба занимали экстраординарную позицию в индийском обществе: один благодаря русскому происхождению и целям деятельности (создание бенгальского театра), другой — общению с европейцами, службе в Ост-Индской компании и реформаторским действиям в отношении традиционного индуизма. Перечисленные моменты сходства уже позволяют сопоставлять их действия и идеи и ответить на вопрос о том, кем стал Г.С. Лебедев для эпохи Бенгальского Возрождения.

Сопоставление можно начать с двух взаимосвязанных феноменов этой эпохи — «паломничества в страну Запада» (здесь

я пользуюсь термином, предложенным Е.Б. Рашковским на основе названия повести Г. Гессе «Паломничество в страну Востока») [Рашковский 1990: 66–67] и «открытие Индии» [Скорородова 2011; 2015].

И Г.С. Лебедев, и Раммохан Рай были «паломниками в страну Запада»: благодаря своему интересу и освоению наследия, языков и культуры Европы они получили опыт понимания Другого, который стимулировал интерес к Востоку, для обоих олицетворенный Индией.

Г.С. Лебедевым двигала «воспламеняемая ревность к обозрению света» [Лебедев 2009: 27], что побудило его сначала посетить ряд стран Европы, а затем из Англии отправиться в Индию. В его сознании, сформированном в кругу идей европейского Просвещения [Гамаюнов 1972: 51], доминировал универсальный подход, позволявший воспринимать Другое как специфическое выражение общих устремлений человеческого рода. «Природа не ограничивается рамками какого-то отдельного государства или класса людей, а раскрывает свои сокровища ради самой благородной цели, каковой является общее благополучие всего человеческого рода, — пишет Лебедев. — Природа открывает широкие просторы за горизонтом этого мира и расширяет область нашего понимания» [Лебедев 2012: 417]. От знания Запада Лебедев пришел к открытию Индии — сначала для себя, постигая языки, религию и культуру, непосредственно наблюдая за жизнью индийцев на юге Индии в Мадрасе, затем в Бенгалии, а по возвращении в Россию открыл Индию для соотечественников, в т. ч. как особую область познания, объект индологического изучения.

Обладатель двойного традиционного (мусульманского и санскритского) образования, Раммохан Рай обнаружил интерес к Западу, войдя во взаимодействие с англичанами как ростовщик, затем служащий колониального аппарата (заместитель коллектора, т. е. сборщика налогов). Его универсалистский подход к пониманию Другого сложился под влиянием исламской (мутазили-ты) и зороастрийской мысли — с одной стороны, и философии европейского рационализма XVII в. и Просвещения — с другой. Уже в первом трактате «Тухфат-ул-Мувахиддин» (Дар верующим в единого Бога, 1804) он отдает предпочтение идее общности человеческого рода и предлагает искать разумные причины, объясняющие различия религий, институтов и культур разных

народов. Позже он писал Ф.М. Талейрану: «Всё человечество есть одна великая семья, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве ее разнообразных ветвей. Следовательно, просвещенные люди во всех странах должны чувствовать желание поощрять человеческое взаимодействие и содействовать ему в любом виде» [Rammohun 1962: 502].

Паломничество Раммохана в страну Запада долго было сутобо интеллектуальным, хотя его и подкрепляло наблюдение за институтами, которые выстроили англичане в Бенгалии для собственных нужд, и за жизнью европейцев, а также общение и полемика с христианскими миссионерами. Раммохан отправился на Запад и посетил Англию и Францию только в конце жизни (1831–1833), по завершении своих реформаторских трудов. Но еще находясь на родине и зная о Западе, он буквально открыл Индию соотечественникам и тем самым начал процесс осмысления собственной традиции и истории индийцами и формирования самосознания — в сопоставлении с Другим.

Из этого универсализма и понимания Другого (Запада) происходит гуманизм обоих мыслителей.

Для Г.С. Лебедева индийцы — представители одной из цивилизаций Востока — оказались близки по духу, их культура — достойной внимания и изучения, а сама страна — «первенствующей частью света, из которой <...> род человеческий по лицу всего земного шара расселился» [Лебедев 2009: 26]. Самим фактом просветительской работы в Бенгалии Лебедев преодолевал стереотипное отношение европейцев к населению Индии, чем отчасти и вызвал неприятие властей Компании. Его индологические занятия входили в резонанс с трудами выдающихся британских ориенталистов первого периода, которые не только были глубоко погружены в исследование индийских языков и культуры, но и искренне восхищались ею. Гуманизм Лебедева объединил уважение к человеческому достоинству индийцев и желание расширить горизонт их культурной жизни через приобщение к инкультурным формам в национальном духе — к театру на бенгали.

Гуманизм Раммохана Рая возник на ином основании — из осознания человеческого страдания, вызванного традиционной социорелигиозной жизнью индуистской общины. В отличие от Лебедева, Раммохан, познавший другую культуру и социальность, *изнутри* видел состояние единоверцев, которые страдают от бес-

численных ограничений кастовой системы, соблюдают бесчеловечные обычаи (сати, инфантицид и др.) и следуют предписаниям, противоречащим высокой этике. Бенгальский реформатор не считал должными общепринятые традиционные практики, но видел в них следствие деградации высокой религии и морали, существовавших в древности, но преданных забвению, и потому делал всё, что было в его силах, для преодоления страдания, прежде всего боролся за право индуистских вдов на жизнь и права женщин.

В результате открытия Индии оба создали в своих трудах ее обобщенные образы, сердцевиной которых стало представление о высокой культуре и религии древнего народа Индостана.

Образ Индии у Лебедева адресован прежде всего российской аудитории. «Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии Брагменов, священных обрядов их и народных обычаев» — первая попытка систематически описать религиозные верования, мифологические представления, обрядовую практику, социальную структуру, нравы и обычаи, а также отчасти природу и современное состояние Индии. Несмотря на достаточно специфическую интерпретацию индуизма сквозь призму христианства и масонских идей [Васильков 2010], Индия предстает в труде первого индолога страной в высшей степени привлекательной — благодаря своей высокой религии, полученной в откровении «от самого Творца», развитым духовным знаниям, наукам и культуре, упорядоченной системе разделения социальных обязанностей. Сами индийцы обрисованы у Г.С. Лебедева как благочестивый народ с высокими представлениями о справедливости; при этом индолог категорически не приемлет стереотипа «диких» и «идолопоклонников» в отношении индийцев. Он говорит о сохранении «языческих суеверий» [Лебедев 2009: 89], но «язычниками» их не называет, чем выгодно отличается в этом от христианских миссионеров.

В трудах Раммохана тоже выстраивается образ Индии, адресованный и индийцам, и западной аудитории и сочетающий идеальные и реальные представления. Идеал, на котором выросла индийская цивилизация, — это возникшая в древности *монотеистическая* религия и соответствующая ей высокая этика любви к Богу и ближнему; это возвышенная философия веданты, впервые изложенная в Упанишадах. По убеждению Раммохана,

в реальной истории Индии произошла деградация от высокого этического монотеизма к пураническому многобожию и современному «идолопоклонству». Современное состояние индийского общества отмечено моральным и социальным упадком и поэтому требует возрождения подлинной религии и морали вместе с развитием образования и борьбой против социальных зол. Народ Индии, особенно крестьянские массы, Раммохан ценит исключительно высоко — за достоинство, честь и независимость характера, но отмечает разрушающий целостность страны недостаток патриотизма и социальное отчуждение, порождаемое кастовой структурой [Roy 1982: II, 296; I, 233].

В своей любви к Индии и ее народу и Раммохан Рай, и Герасим Лебедев как гуманисты были так или иначе ориентированы на ее благо. Лебедев не просто стал родоначальником бенгальского театра, но открыл саму возможность самовыражения, разговора о себе самих *на родном языке* — языком прозы и искусства. Раммохан говорил о преобразованиях практически во всех областях общества, поскольку считал, что его соотечественники «достойны лучшей доли» [Roy 1982: I, 74].

Интересная перекличка идей обнаруживается в религиозно-философской части труда Г.С. Лебедева «Беспристрастное созерцание...» с религиозно-философской мыслью Раммохана Рая. Оба по умонастроению являются приверженцами «религиозного гуманизма» (С.Л. Франк), побуждающего с любовью и благоговением относиться к людям как созданиям Бога и трудиться во имя их блага. Поразительно совпадение смыслов в первом абзаце «Предисловия» к «Грамматике чистых и смешанных диалектов Восточной Индии» (1801) Г.С. Лебедева и общего круга идей «Дара» Раммохана Рая (1804).

«Бог всемогущий из непостижимой сущности сотворил в этом мире порядок, который мы можем видеть. И это доказывает отеческую заботу БОЖЕСТВА о своих немощных созданиях и демонстрирует, что у нас есть обязательства перед столь благим существом», — пишет Г.С. Лебедев [Лебедев 2012 б: 417]. Ему вторит Раммохан, что Единый Сущий «есть источник гармонического устройства вселенной», и «факт, что Бог наделил каждого отдельного человека интеллектуальными способностями и чувствами, подразумевает, что он <...> будет использовать свои собственные интеллектуальные силы с помощью приобретенных

знаний, чтобы различать хорошее от дурного, так что этот ценный божественный дар не может оставаться бесполезным» [Roy 1982: IV, 947, 957].

И Лебедев, и Раммохан предлагают такую интерпретацию индуизма, которая является, с одной стороны, попыткой налаживания диалога между религиями Индии и христианством (а у Р. Рая еще и с исламом) с помощью поиска их сходства, а с другой — конструированием его образа, который может вывести индуизм на уровень других мировых религий. При этом первый, не зная священных текстов и, по-видимому, со слов информантов, говорит о почитании в индуизме единого истинного Бога-Творца (Брахмы), наличии Сына Божия (Кришны), Троицы (Тройко), Богоматери-девы (Дурги), а также законе от Бога (*дхарме*) и книге Откровения (Веданте) [Лебедев 2009: 29–30]. Раммохан, основываясь на знании священных текстов Вед и Упанишад, философии веданты (!), трактует индуизм как изначально веру в единого истинного Бога (Браммо), который является Творцом вселенной и человека, а также источником этики любви к Богу и ближнему. Он отождествляет Веды с Упанишадами, а веданту называет квинтэссенцией высокой религии [Roy 1982: I, 4, 1–2].

Перед нами весьма характерный для бенгальских реформаторов метод интерпретации через вчитывание конкретных идей. Лебедев показывает индуизм извне, от внешнего наблюдения за реальностью существования индуизма в ортодоксальном брахманистском и народном (шактизм и вишнуизм) облике — от знания христианства и под влиянием масонской мысли. Раммохан вчитывает прежде всего исламские идеи единобожия (*ат-таухид*) и отрицания идолопоклонства (*ширк*) и ритуализма, а в части этики — христианские идеи, отсюда его неприятие современного ему индуизма — за политеизм и обрядоверие, почитание множества богов, отсюда его отказ понять догмат Троицы в полемике с христианскими миссионерами [Скороходова 2008 б: 143–146, 152–166] и отсюда же критика социально-религиозной практики соотечественников.

Раммохан и Лебедев практически одновременно определяют веданту как квинтэссенцию и сердцевину индуизма, и это тем удивительнее, что в Бенгалии доминировала *ньяя*. При этом первый считает обряды, ритуалы и праздники забвением высокого этического монотеизма веданты, а второй принимает много-

образии религиозных практик, обрядов и праздников как норму и «беспристрастно» описывает их, поскольку они сообразны его концепции сходства индуизма и христианства.

Более того, и Раммохан, и Лебедев — каждый по-своему — сделали попытку наладить диалог индуистов с христианством и начали с текстов Библии. Г. Лебедев предложил перевод фрагментов книги «Экклесиаста» на бенгали — «этот текст, относящийся, судя по датам, встречающимся в лебедевской “Тетради”, примерно к 1790–1795 гг., оказывается самым ранним образцом перевода книги Ветхого Завета на новые индоарийские языки» [Гуров 2006: 72]. Раммохан для усовершенствования морали соотечественников счел необходимым их знакомство с Новым Заветом и издал «Заповеди Иисуса» — фрагменты четырех Евангелий на английском, с намерением перевести их на бенгали и санскрит; сделать это ему помешала дискуссия с миссионерами, ополчившимися против его понимания христианства. В лице Раммохана Рая понимание Другой религии и диалог состоялись и продолжились в новых поколениях мыслителей Бенгальского Возрождения.

Так или иначе, оба открыли *возможность* осмысления индуизма как религии, сопоставимой с другими религиями мира в вероисповедной (духовной и практической) и в социорелигиозной области. Только Г.С. Лебедев делал это скорее для своих соотечественников, а Раммохан — и для индийцев, и для европейцев; индуизм у него представлен как объект познания, требующий анализа и критики со стороны самих его адептов, чему сам реформатор подал пример.

Не менее примечательно и совпадение смыслов социальной критики в трудах и деятельности российского и индийского мыслителей. Г.С. Лебедев более чем за десятилетие до Раммохана Рая своеобразно предвосхитил три вектора его будущей социально-реформаторской практики: критику ортодоксальных брахманов, критику морального состояния общества и критику правовой системы Ост-Индской компании.

В «Беспристрастном созерцании...» большая часть знаний о религии и мирозерцании Индии, благочестии ее народа представлена как «системы брагменов», т. е. как брахманское знание и религия. Однако Лебедев получил эти знания не от брахманов; по его собственному свидетельству, ему не удалось «встретиться

с таким *пандитом* или переводчиком, который смог хотя бы объяснить санскритский алфавит» [Лебедев 2012 а: 412], а его учитель Голокнатх Даш, судя по имени его *готры*, принадлежал к касте *каястха* [Tagore 1884: 19]. В «Меморандуме» Лебедев отмечает отсутствие доступной всем азбуки и грамматики санскрита тем, что «всё общество пандитов и брахманов отличается осторожностью и эгоизмом», а также указывает на «болезненные слепые предрассудки», которые «использованы по меньшей мере для маскировки, а по возможности, для полного сокрытия [знаний] от всего мира, кроме их эгоистичных особ» [Лебедев 2012 а: 413]. В Предупреждении к «Беспристрастному созерцанию...» русский индолог отметил, что брахманы оказываются не только единственным источником знания в Индии, но и «на пребывающих там европейцев смотрят, как на бесчеловечных гонителей или как на презрительнейших париев» [Лебедев 2009: 26].

Таким образом, Лебедев обрисовал традиционные характеристики этого слоя (обладание священным знанием, варновая гордость, замкнутость и, по сути, власть над общиной (немаловажно уподобление брахманов разных уровней церковным иерархам [Лебедев 2009: 86–87]), а также то, что впоследствии ученые обозначили как «брахманское возрождение» — восстановление при власти британцев утраченных ранее позиций брахманов [Bayly 1988: 158; Washbrook 1997, 437–438]. Термин «эгоизм», приложенный Лебедевым к описанию позиции брахманов, исчерпывающе свидетельствует о мотивах их поведения, о чем впоследствии и для индийцев, и для европейцев будет говорить Раммохан Рай, указывая на неколебимую убежденность в правильности своей веры и собственной правоте [Roy 1982: IV, 954], эгоистическое стремление к удобству и благополучию за счет общины, насаждение правил и запретов, подчинение себе невежественных верующих и, как вершина всего этого, — закрытие доступа к священным книгам и духовному знанию для простых индуистов.

Брахманы, «скрывая ваши священные книги от вас, постоянно учат вас следующим образом: “Верьте во всё, что мы ни скажем вам, не изучайте и даже не прикасайтесь к вашим священным книгам, совершенно забудьте о своих мыслительных способностях, не только смотрите на нас — какими бы принципами мы ни руководствовались — как на земных богов, но и смиренно почитайте и умилостивляйте нас, жертвуя нам большую часть

вашего имущества (если не всё)» [Roy 1982: I, 71]. То, что у Г. Лебедева было лишь констатацией положения дел, то у Р. Рая стало направлением критики брахманского священства изнутри, представителем этого слоя и традиционализма как такового.

Герасим Лебедев нашел индийцев народом высокой культуры и морали — с подобием «христианского закона»; воспитывающими детей в законе Божиим, поскольку «совесть имеют весьма нежную и более склонны к справедливости и верности» [Лебедев 2009: 89, 90, 93]. Случаи нарушения моральных норм Лебедев объясняет влиянием иностранцев — их вероломство порождает ответный обман. Хотя Лебедев дал только внешнее описание морального состояния общества, не умалчивая о допустимых («вольные дома») и недопустимых (нарушение затворничества женщин) нарушениях общественной морали, он самим фактом своих постановок в театре говорил о необходимости наглядной демонстрации поведения нравственного и безнравственного. А. Рангачарья справедливо заметил, что для постановки была избрана пьеса, которая «пусть и в завуалированной форме, была нравоучительно-дидактической и этим могла привлечь зрителей» (цит. по [Мамуд 2009: 288]).

Вслед за Лебедевым пришел Раммохан, изнутри оценивший моральное состояние индуистской общины как глубокий упадок, выраженный в том, что под грехом понимается отступление от ритуальных и кастовых правил, а такие деяния, как убийство, кража, лжесвидетельство и прочие постыдные поступки, не покрывают бесчестьем ни совершившего их, ни его семью. В этом реформатор видел «моральное унижение расы, которой я не могу помочь, но которая, думаю, способна к лучшим действиям, чьи восприимчивость, терпение и мягкость характера приведут к лучшей, достойной ее судьбе» и желал восстановления «великого и всеобщего принципа: *Поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой*» [Roy 1982: I, 74].

В театре Г.С. Лебедева так же, как и в трудах Раммохана Рая, закладываются основания морализаторства — особого феномена в бенгальской мысли и культуре, прежде всего в литературе и театральном искусстве, которые, с одной стороны, эстетически привлекательно представляли идеал моральной жизни, а с другой — показывали порок во всем его безобразии и его наказание. Причем эстетический характер морализаторства был предугадан

именно Г.С. Лебедевым: «Из наблюдения за индийцами я знаю, что они предпочитают подражание и шутки серьезному, глубокому содержанию, насколько чисто оно ни было бы выражено» [Лебедев 2012 б: 420] — потому столь важной оказалась форма преподнесения нравственных идей бенгальской публике.

В эстетическую форму Г.С. Лебедев облек и критику британской судебной системы — в области деятельности адвокатов. Сатирическая сцена в адвокатской конторе в пьесе «Притворство», где показано лицемерие, цинизм и взяточничество британских юристов в Индии, была, как обстоятельно показал Я.В. Васильков, серьезной причиной преследования русского режиссера администрацией Калькутты. В «Меморандуме» Г.С. Лебедев прямо характеризует героя этой сцены как типа, «который бесстыдно прикрывается девизом “совесть” для того, чтобы утаить свои повседневные грабежи и другие беспримерные дьявольские поступки вместе с неизвестным скрывающимся организатором всей этой ужасной машины» [Лебедев 2012 а: 413].

Практически о том же спустя тридцать с небольшим лет будет говорить Раммохан Рай в «Ответах на вопросы о состоянии судебной системы Индии»: «Бедные классы вообще не могут идти искать разоблачения всех несправедливостей, в частности, когда их угнетают более богатые соседи, обладающие большим влиянием в своей местности» [Roy 1982: II, 239]. Среди перечисленных им недостатков судебной системы — нехватка судей, отсутствие широкого доступа бедных классов к судебным структурам, волокита, ведение дел на фарси — языке, чужом для всех сторон процесса, отсутствие достаточной квалификации судей. Всё это порождает пагубные социальные следствия: отсутствие общего языка и различие нравов между европейцами и индийцами, неуважение судей к местным истцам, недостаток гласности в судах и отсутствие общественного контроля над судебной системой. В последней процветает лжесвидетельство, подделка документов и коррупция [Roy 1982: II, 239–244]. Раммохан предложил ряд мер для восстановления доверия населения к судебной системе.

Несмотря на разность целей, Лебедев и Раммохан выявили проблемные сферы индийского общества, находящегося, с одной стороны, в поле воздействия модернизированных представлений о праве и равенстве всех перед законом, а с другой — придерживающихся традиционных представлений о социальной иерархии

и морали. Вслед за ними корифеи и активные группы интеллектуалов Бенгальского Возрождения в течение столетия прилагали усилия в областях преодоления традиционализма, морализаторства и развития политико-правовой культуры.

И Раммохан Рай, и Герасим Лебедев были первопроходцами в созидании новой бенгальской культуры. Оба создали грамматики бенгальского языка и положили начало формированию современной бенгальской прозы. Лебедев создал пьесу на *чолит-бхаша* (разговорном) бенгали, — «при переводе комичные и серьезные картины стали еще ярче» [Лебедев 2012 б: 421]. Раммохан Рай целый ряд теологических и социально-реформаторских трудов написал на бенгали в период, когда бенгальскую прозу и читать, и понимать было много труднее, чем поэзию: во введении к «Краткому изложению веданты» («Бедантошар») Раммохан Рай объяснял, *как следует читать* прозу. Художественных произведений на бенгали Раммохан не создавал (кроме песнопений для служб в Брахмо Самадже), однако его вклад в развитие языка и культуры — не только бенгало-, но и англоязычной — общепризнан. Просветительские усилия Раммохана не простирались на область художественной культуры, однако его полемические труды и памфлеты, поднимавшие самые злободневные на взгляд реформатора темы, создавали основания для художественного выражения главных идей и тем эпохи начала индийской модернизации.

Если Лебедев начал свои труды сразу с области культуры (его театр стал воплощением синтеза западного и индийского искусств), то Раммохан Рай действовал в области духа, пытаясь произвести переворот в традиционном религиозном сознании соотечественников. Раммохан говорил с бенгальцами на языке философии и науки, но нередко облакал свои труды в явную или скрытую диалогическую форму, что драматизировало обсуждаемые предметы, будило критическое мышление и апеллировало к здравому смыслу аудитории («Беседы Сторонника и Противника сожжения вдов заживо»). Г. Лебедев говорил с бенгальской аудиторией языком искусства, стремясь в доступной форме показывать перипетии и сложности человеческих отношений, попутно затрагивая некоторые этические проблемы. Но, по сути, и русский музыкант, и бенгальский реформатор двигались с разных сторон навстречу друг другу, открывая ключевой смысл

новой культуры: свободу и достоинство человека, сложность его существования в современном мире, поиск опоры в ценностях, универсально значимых и для Индии, и для Запада.

Не удивительно, что дело развития индийского театра спустя тридцать с лишним лет продолжили именно младшие единомышленники и друзья Раммохана Рая — Прошоннокумар Тагор, основавший Хинду-тиэтр в 1831 г., и Дароканатх Тагор, буквально спасший от разорения в 1835 г. театр Чоуринги, где шли пьесы Шекспира, Мольера и других европейских драматургов.

Итак, сопоставление трудов Раммохана Рая и Г.С. Лебедева позволяет ответить на вопрос: кем является русский музыкант, просветитель и индолог для эпохи Бенгальского Возрождения.

Он оценил роль Бенгалии как «более яркого, чем Мадрас, театра для энергичных действий» (имея в виду деятельность смелого племени искателей приключений) [Лебедев 2012 а: 411] — места, где встречаются Восток и Запад, уловил формировавшийся в Бенгалии запрос на понимание Запада и возможность выражения национального духа в инокультурных европейских формах в области искусства. Он выразил долговременное желание европейца понять Индию, открыть ее и заговорить на ее языке, попытался наладить диалог культур в театральном искусстве. Ему удалось «вживание», «вчувствование» в индийскую культуру в ее региональном облике, поскольку он понял и принял ее как близкую по духу его родной культуре. Его филологические и культуротворческие усилия вызвали сочувственный отклик бенгальцев [Лебедев 2012 б: 420–421].

Как и наследие Раммохана Рая, наследие Лебедева можно разделить на адресованное европейцам (индологические труды) и обращенное к индийцам. Последнее включает общее гуманистическое понимание их культуры и религии, попытку налаживания диалога с христианством, освоение языка для культурно-просветительских целей, синтез искусств в первом бенгальском театре и предвосхищение развития театра европейского типа на бенгальском языке.

Если Раммохан Рай действительно был родоначальником этой эпохи и решительно обозначил важнейшие общественные и культурные проблемы, предложил пути их решения и сформировал базовые позитивные идеи в религиозной, политической и культурной жизни — пути развития, то Лебедев вполне заслуживает

того, чтобы назвать его предшественником Раммохана Рая в области идей и ключевых векторов мысли XIX–XX вв. — гуманизма, понимания религиозной традиции, постижения индийской культуры, ее диалога с Западом, социальной критики, развития языка и литературы. Поэтому к началу реформаторской деятельности Раммохана в 1815 г. в Калькутте в общественном сознании уже сложилась некоторая культурная почва для восприятия идей этого «возмутителя спокойствия», и серьезную роль в ее формировании сыграл Г.С. Лебедев.

Библиография

- Васильков Я.В.* Интерпретация индуизма Герасимом Лебедевым и мировоззрение масонства эпохи Просвещения // Идеалы. Ценности. Нормы. VI Международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февраля 2010. СПбГУ, 2010. С. 359–371.
- Васильков Я.В.* Момент разрыва: о причине преследования Г.С. Лебедева властями колониальной Калькутты // Зографский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 271–298.
- Гамаюнов Л.С.* Из истории изучения Индии в России (К вопросу о деятельности Г.С. Лебедева) // Гамаюнов Л.С. Индия: Исторические, культурные и социально-экономические проблемы. М.: Наука, 1972. С. 48–76.
- Гуров Н.В.* Герасим Лебедев — переводчик текстов Ветхого Завета на языки Индии (1790–1795) // Индоевропейское языкознание и классическая филология — X (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы международной конференции 19–21 июня 2006 г. / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2006. С. 68–74.
- Лебедев Г.С.* Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии Брагменов, священных обрядов их и народных обычаев. Ярославль: Академия развития, 2009. 128 с.
- Лебедев Г.С.* Меморандум // Мамуд Хаят. Герасим Степанович Лебедев / Пер. с бенгальского под общ. ред. и с примеч. Е.К. Бросалиной. Ярославль: Академия 76, 2012 а. С. 410–417.
- Лебедев Г.С.* Предисловие к «Грамматике чистых и смешанных диалектов Восточной Индии» // Мамуд Хаят. Герасим Степанович Лебедев / Пер. с бенгальского под общ. ред. и с примеч. Е.К. Бросалиной. Ярославль: Академия 76, 2012 б. С. 417–421.
- Скороходова Т.Г.* Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008 а. 320 с.
- Скороходова Т.Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб.: Алетейя, 2008 б. 372 с.

- Скорородова Т.Г.* «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 163–173.
- Скорородова Т.Г.* Феномен «открытия Индии» в социальной мысли Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 189–200.
- Рашковский Е.Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1990. 202 с.
- Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. 2-е изд. М.: НЛО, 2014. 448 с.
- Bayly C.A.* Indian Society and the Making of the British Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. XI. 230 p.
- Dasgupta Subrata.* The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.
- Dasgupta Subrata.* Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House Publishers, 2011. 484 p.
- Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969. 324 p.
- Roy Raja Rammohun.* The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982. 978 p.
- Rammohun Roy's Correspondence on the Eve of His Visit to France Including Letter to the French Minister for foreign Affairs // *Collet S.D. (and Stead F.H.)* The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. Ed. by D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta: Sadharan Brahma Samaj, 1962. P. 499–504.
- Sarkar Jadunath.* India Through the Ages. A Survey of the Growth of Indian Life and Thought. 2th ed. Calcutta, 1944. 109 p.
- Sarkar Susobhan.* Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi etc.: People's Publishing House, 1970. 166 p.
- Sen Amiya P.* Rammohun Roy: A Critical Biography. New Delhi: Penguin, Viking, 2012. 211 p.
- Solomon Rakesh H.* Culture, Imperialism and Nationalist Resistance: Performance in Colonial India // Theatre Journal. Vol. 46. No. 3. Colonial / Postcolonial Theatre. 1994. P. 323–347.
- Tagore Sourindro Mohun.* The Caste System of the Hindus. Calcutta: Catholic Orphan Press, 1884. 33 p.
- Toynbee A. J.* Study of History. Vol. IX. L.: Oxford, 1954. VIII, 759 p.
- Washbrook D.* From Comparative Sociology to Global History: Britain and India in the Pre-History of Modernity // Journal of The Economic and Social History of the Orient. 1997. 11. Vol. 40. P. 410–443.