
Понимание Востока в общественной мысли Бенгальского Возрождения

© 2019 г. Т.Г. Скороходова

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

*E-mail: skorokhod71@mail.ru
http://dep_sr.pnzgu.ru/prepods/skorokhodova*

Поступила 06.02.2019

Понимание Востока как особая часть «третьемирского дискурса» (Е.Б. Рашковский) представляет собой феномен общественной мысли незападных модернизирующихся обществ. На основе источников по истории мысли Бенгальского Возрождения XIX – первой трети XX вв. автор описывает процесс понимания Востока индийскими интеллектуалами. В этом феномене присутствует поиск идентичности, межкультурный диалог и самопонимание стран Азии. Понимание Востока бенгальцами представлено в двух измерениях: реальное или воображаемое «паломничество в страну Востока» (Г. Гессе) и комплекс тем, касающихся Востока. В первом была открыта и осмыслена инаковость Китая, Японии и других стран Азии по отношению к Индии, а также их опыт взаимодействия с Западом. Двигаясь от понимания отдельных стран к поиску некоторой их общности, Свами Вивекананда, Рабиндранат Тагор и другие интеллектуально завершили выход из традиционной закрытости и замкнутости Индии на себе. Размышляя о современном состоянии и перспективах восточных обществ, бенгальские мыслители пришли к идее продуктивного сочетания духа и культурного наследия Востока с духовными, научными, техническими, институциональными и культурными достижениями Запада в модернизации и развитии. Их идея «восточного ренессанса» – проект интеграции азиатских стран в мир современной экономики, социальности, политики и культуры без забвения своего внутреннего духа и идентичности.

Ключевые слова: «третьемирский дискурс», понимание Востока, Бенгальское Возрождение, социальная философия, «паломничество в страну Востока», «восточный ренессанс», Индия, Китай, Япония, Новое время.

DOI: 10.31857/S004287440007364-5

Цитирование: *Скороходова Т.Г.* Понимание Востока в общественной мысли Бенгальского Возрождения. *Свами Вивекананда.* Письмо из Йокогамы 10 июля 1893 г. Перевод Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 200–214.

Understanding of the East in Social Thought of the Bengal Renaissance

© 2019 г. Tatiana G. Skorokhodova

Penza State University, 40, Krasnaya str., Penza, 440026, Russian Federation.

*E-mail: skorokhod71@mail.ru
http://dep_sr.pnzgu.ru/prepods/skorokhodova*

Received 06.02.2019

The understanding of the East as special part of ‘third-world discourse’ (Eugene B. Rashkovsky) is a phenomenon of social thought in Non-Western modernizing countries. Based on the Bengal Renaissance sources, the author describes the process of understanding of the East by Indian thinkers in last nineteenth–early twentieth century. The phenomenon includes searching for identity, intercivilizational dialogue and self-knowledge in understanding of Asian countries. Bengal understanding of the East presented as contains of two aspects: real or imaginary ‘Journey to the East’ (Herman Hesse) and a complex of the themes on the East. In the former the otherness of China, Japan and other Asian countries was discovered and considered, as well as the modern experience in interactions with the West. From the understanding of individual countries to searching for some communion in ones, Bengal thinkers tried to mark the East’s problems and perspectives in Modernity. By the understanding of the East, Swami Vivekananda, Rabindranath Tagore and others have intellectually finished the exit from traditional Indian closeness and introversion. Thinking on modern condition and perspectives of Eastern societies, Bengal thinkers had come to the idea of productive combination of the East’s spirit and culture heritage with the West’s spiritual, scientific, technical, institutional and cultural achievements in modernization and development. Their idea of ‘Eastern renaissance’ is the project of integration of Asian countries in the Modern world of modern economy, sociality, politics and culture without forgetting of their own inner spirit and identity.

Key words: ‘third-world discourse’, understanding of the East, the Bengal Renaissance, social philosophy, ‘Journey to the East’, ‘Eastern renaissance’, India, China, Japan, Modernity.

DOI: 10.31857/S004287440007364-5

Citation: Skorokhodova, Tatiana G. (2019) “Understanding of the East in Social Thought of the Bengal Renaissance”, Swami Vivekananda, Letter from Yokohama, June 10, 1893, Translated into Russian by Tatiana G. Skorokhodova, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2019), pp. 200–214.

Встреча стран Востока с Западом, его цивилизацией и культурой стала в истории модернизирующихся обществ исходной точкой разворачивания процессов осмысления собственной культуры и цивилизации, понимания себя и самоопределения в мире. Эти процессы в общественной мысли незападных стран XIX–XX вв. связаны с пониманием Другого, в качестве которого для интеллектуалов выступает Запад, его страны, народы, цивилизация и культура. См.: [Лысенко 2009; Скороходова 2010^a, Скороходова 2010^b]. Понимание Запада как Другого постоянно стимулирует понимание собственной страны, её культуры, общества, истории, цивилизации. Однако в этом межкультурном диалоге, который ведут интеллектуалы, только на первый взгляд присутствуют два условных субъекта — незападное общество («мы») и Запад («Другой»). Есть и третья сторона-субъект — Восток/Азия как цивилизационный ареал, так или иначе относящийся к незападному обществу: оно либо максимально

близко к Востоку (как Россия), либо географически, цивилизационно и культурно является его частью (как арабские страны, Индия, Китай, Япония). И от того, насколько широк и глубок вектор понимания Востока — «своего Другого», Другого-ближнего — не менее, чем от понимания Запада, зависит содержание общественной мысли.

Понимание Востока — один из аспектов феномена, который Е.Б. Рашковский называет «третьемировским дискурсом» и определяет его как одну из допустимых и притом условных «единиц описания истории», позволяющих анализировать самые общие и принципиальные духовные структуры третьего мира [Рашковский 2008, 139–141]. Ключевая проблематика «третьемировского дискурса» — «Запад и мы — мы и Запад», и в её социопсихологическую структуру входит, по мысли Е.Б. Рашковского, три положения, разворачиваемые «на манер некоей гегелевской триады»:

«мы — не Запад» (тезис);

мы — в орбите неотторжимых его влияний (антитезис);

мы вынуждены в поисках самих себя в условиях западного вызова встраиваться в открывшийся нам мир, исходя из собственных культурных и духовных предпосылок (синтез, которому, по сути, неть конца)...» [Рашковский 2008, 152].

Пределно общая, эта схема имеет широкие эвристические возможности, если ее положения превратить в незаконченные и предположить, что их завершения-следствия в незападной общественной мысли отобразят её движение в процессе понимания Востока и самообретения:

— мы — Восток/часть Востока (тезис);

— мы тоже способны влиять на Запад (антитезис);

— наш восточный социокультурный опыт не менее значим для нашего вхождения в мир современности, нежели западные достижения и институты.

В истории общественной мысли незападных стран одним из содержательных примеров понимания Востока представляется интеллектуальное постижение его мыслителями Бенгальского Возрождения — одного из национально-культурных ренессансов в модернизирующихся странах, связанного с обретением путей их интеграции в современный мир и созданием национальных культур Нового времени [Dasgupta 2010; Dasgupta 2012]. Понимание Востока в колониальной Индии, медленно и довольно поверхностно вовлекаемой в модернизационные процессы, представляет интерес и как часть третьемировского дискурса, поскольку мыслители стремятся сформировать адекватную общеиндийскую идентичность для страны, и как часть диалога между Индией и другими цивилизациями Азии, и как часть понимания индийцами самих себя — поскольку пониманию Востока как Другого-ближнего противостоит искушение отождествить Индию с Востоком.

К постижению Востока бенгальские интеллектуалы приходят достаточно поздно, хотя понимание Запада, его континентов, цивилизации, стран, культур и народов, а также осмысление проблемы «Восток — Запад» начинаются с трудов основоположника ренессансных процессов Раммохана Рая (1772–1833) [Скороходова 2017] и неизменно присутствуют в проблемном поле социальной мысли Бенгалии [Raychaudhuri 1988]. Во второй половине XIX в. понимание Запада, соотнесение Индии с Англией и Европой, размышление над отношением Востока и Запада в Бенгалии позволило сформировать отчетливое представление о собственной стране как цивилизационной целостности, которая вписана в масштабный географический и социокультурный ареал Востока/Азии. На фоне понимания Другого — Запада и в диалоге с ним развивается и процесс, который Дж. Неру назвал «открытием Индии» — осмысление общества, истории, культуры, религий, современного состояния и насущных проблем и путей их решения. Динамичные процессы понимания Другого и открытия и понимания своего были настоящим самопознанием в диалоге, едва ли не первым результатом которого было появление образов Запада и Индии. Особо отмечу, что образ Запада, как и его конкретные страны, — *положителен*, что обусловлено изначальной открытостью мыслителей пониманию Другой культуры, позитивным отношением, доходящим иной раз до ксенофильства (классический пример — англофильство бенгальских элит; см.: [Скороходова

2013]), что не исключает критики в адрес европейцев, главным образом — их политики и действий в Индии.

В первый период Бенгальского Возрождения (1815—1857) Индия по определению соотносилась с Востоком, но развернуто это отношение не осмысливалось. Эмпирически и теоретически интеллектуалам было ясно, что «Индия — не Запад» уже потому, что относится к Востоку. В трудах Раммохана Рая индийская религиозная традиция наряду с иудаизмом, христианством и исламом предстает как часть духовного наследия Востока, «где взошла первая заря знания» [Roy 1982 IV, 906]. Индийская история — также часть истории Востока от древности вплоть до британского правления [Рай 2018]. Современное состояние Индии и будущее ее, как и других стран Востока, зависит от эффективного взаимодействия с Западом во всех областях — образования и науки, экономики, политики и социальности [Roy 1982 II, 471—474, 316, 320, 446, 441]. Считая Восток и Запад двумя частями единого человечества, «великой семьи, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве и разнообразных ветвей» [Roy 1962, 502], Раммохан говорил о перспективе независимости Индии, когда она выйдет «на уровень других больших стран Европы» [Roy 1982 II, 317]. Так у него формируется тезис — отправная точка начала понимания Востока: Индия — не Запад, она — *часть* Востока, способная к взаимодействию с Западом и развитию до его уровня.

Младшие современники Раммохана Рая разделяют его мысль об императивности взаимодействия Востока в целом и Индии в частности с Западом и ради решения своих насущных проблем, и ради прогресса, при этом не забывают подчеркивать, что именно Азия была колыбелью цивилизации (Кришномохан Банерджи; см.: [Chattopadhyaya (ed.) 1965, 15]), а Индия в древности создала высокую культуру (Перичанд Митро).

По мере углубления понимания Запада во втором периоде Бенгальского Возрождения формировался вектор соотнесения Индии с Востоком как таковым и его отдельными культурными ареалами — в его *современном* состоянии. Внимание интеллектуалов Бенгалии к Востоку обозначилось ближе к концу XIX в., в контексте роста политического движения и стремления утвердить достоинство народа при иностранном правлении. Сопоставить состояние и опыт Индии с другими восточными странами побуждает сознание ее общей со всем Востоком судьбы.

В лекции религиозного реформатора и общественного деятеля Кешобчондро Сена (1838—1884) «Послание Азии Европе» (1883 г.) появляется образ страдающего и едва ли не агонизирующего Востока. К этому образу оратор приходит от собственной страны, чьи «нации» взывают к сочувствию и справедливости: «Это Индия рыдает. Нет, не одна Индия — плачет вся Азия... Прекрасный Восток... лежит простертым на земле, узник, истекающий кровью. Кто может измерить широту, тяжесть и глубины страданий Азии? Она не знает ни мира, ни утешения» [Sen 1954, 492]. Восток для Сена — родина и дом всех великих религий, пророков и гениев мира. Святая земля, «всеобщая (catholic) земля всех вероисповеданий» (иудаизм, христианство, ислам, индуизм, буддизм, зороастризм, конфуцианство), носитель «космополитического духа» [Ibid., 495—496], Восток находится в упадке и забыл о своей древней славе и величии. С одной стороны, вину за это Кешобчондро возлагал на Запад: войны и агрессивное поведение европейцев вызвали страдание Азии; с другой стороны, мыслитель взывал к милосердию и человечности Европы — этой «сестры Азии», которая должна восстановить здесь мир, прекратить политику насильственных действий и более широко распространять достижения науки, гражданские и политические институты. Европа и Азия, и шире — Запад и Восток — должны совместно строить «царство гармонии для всех»; «универсальную церковь любви и мира», поскольку Восток не исчерпал своего великого духовного потенциала, в котором, собственно, и видит его силу Кешобчондро: «Нет ничего безбожного на Востоке, ничего профанного. Всё священо. “Я никогда не держусь за мирские устои, — говорит Азия. — Всё, что у меня есть — священо, вся моя история — духовна, вся моя наука — священное писание, вся моя литература — священная поэзия”» [Ibid., 542]. Он предлагает объединение усилий Востока и Запада, и, пожалуй, первым из бенгальцев высказывает мысль о возрождении не только Индии, но и Востока как такового — при активной

внешней поддержке Запада, поскольку восприятие его достижений, безусловно, требуется для этого. Однако выясняется, что и Европе требуется возрождение — в ней религиозный мыслитель видит упадок духа, следствием которого и стали сделанные ею ошибки в Азии. Насущность сотрудничества Востока и Запада обусловлена их несамодостаточностью, и потому Кешобчондро предлагает своеобразное взаимное возрождение через обучение: люди Востока готовы «одухотворить и наполнить живой верой» науку и достижения Запада, а европейцам нужно добавить к своей учености, науке и философии «веру, интуицию и духовность Азии», чтобы достичь намного большего. «Так мы исправим ошибки друг друга и взаимно дополним неполноту» [Ibid., 543].

По сути, Кешобчондро формулирует антитезис понимания Востока: мы в орбите неотторжимых влияний Запада, но мы тоже способны влиять на него. Первым и главным влиянием Востока, его «силой» объявляется *духовность*. Объясняется это достаточно просто: 1880-е гг. в Индии — время развития неоиндуизма, мыслители которого анализировали комплекс религиозных традиций, названных индуизмом [Штитенкрон 1999, 247–249], обосновывали его достоинства, глубину и даже говорили о превосходстве над другими религиями, о его универсальном и всеобъемлющем характере. Высокие религиозные смыслы, открытые в индуизме, проецировались на историю и культуру Индии, и это накладывало особый отпечаток на ее осмысление как части Востока. В выступлении Кешобчондро Сена впервые проявляется особенность подхода бенгальцев к Востоку — восприятие его современного состояния, проблем взаимодействия с Западом и миром и перспектив *через призму смыслов, которые открыты в собственной цивилизации, культуре и истории*. И потому бенгальский субъект диалога с Востоком в первую очередь ищет сходства духа и смысла, а различия видит в форме их выражения. Иными словами, если в понимании Запада преобладает траектория «понимая Других, мы лучше поймем самих себя», то в случае с Востоком она трансформируется: «понимая себя, мы хорошо понимаем Восток». Но в этом кроется и проблема — отождествление Индии с Востоком, равно как и априорное принятие ее как квинтэссенции «всего восточного» *затрудняют* понимание, тогда как противоположное понимание *разнообразия* нетождественных Индии цивилизаций Востока (установка, восходящая к Р. Раю), воздвигает императив их изучения и постижения. Но сделать это возможно либо через интеллектуальное погружение в отличные друг от друга восточные культуры, либо через непосредственное созерцание — реальное «паломничество в страну Востока» (Г. Гессе).

Ни интеллектуального, ни реального постижения стран Востока у К. Сена не было; его рассуждения можно было бы счесть досужими выкладками беспокойного реформатора, чьи начинания нередко терпели неудачу, если бы он, с одной стороны, не предвосхитил некоторые идеи своего блестящего младшего современника Свами Вивекананды (1863–1902), а с другой — не обозначил направлений понимания Востока: 1) осмысление его современного состояния — проблем и достижений; 2) выяснение вопроса о силе Востока как необходимом основании его развития; 3) возрождение Востока, его значение для развития современного мира.

Отождествление Индии с Востоком довольно долго препятствует его пониманию, тем более что не он, а Запад изначально бросил цивилизационный вызов Индии. И потому интенция понимания Востока встречается только как контекст размышлений о проблемах Индии. Так, политик, один из лидеров Индийского национального конгресса Сурендронатх Банерджи говорит о народах Востока, которые «выражают страстную жажду свободных институтов» [Banerjea 1909 124], и тем делает их неким образцом поведения для жаждущих самоуправления индийцев. В другой речи он апеллирует к политическому опыту стран Азии — Японии, Турции, Китая, Персии, — которые осваивают парламентские институты [Ibid., 159–160]. Даже такое прагматическое обращение к опыту Другого-ближнего показательно: события в странах Востока предстают как вдохновляющий пример для индийцев. И по растущему интересу интеллектуалов, политиков и деятелей культуры к происходящему в Азии можно судить, что они внимательно следят за событиями.

Действительное начало понимания Востока бенгальскими мыслителями относится к концу XIX в., когда обозначилась синтезная установка вышеупомянутой триады: «мы вынуждены в условиях западного вызова встраиваться в открывшийся нам мир, исходя из собственных культурных и духовных предпосылок, однако наш восточный социокультурный опыт не менее значим для этого, нежели западные достижения и институты». Наиболее явно этот синтез артикулировал Свами Вивекананда, который в многочисленных выступлениях и лекциях в Индии проводил идею настоятельной необходимости учиться у Запада (знаниям в области науки, организации, политики, институтов и общего жизнеустройства) [Vivekananda 1998–2002 III, 149, 152, 165–166, 311], и одновременно делиться своими духовными сокровищами [Ibid., 115, 171, 317–318]. По сути, эта идея взаимного обучения Индии (и всего Востока) и Запада друг у друга повторяет мысль Кешобчондро Сена; Вивекананда углубляет и развивает ее как мыслитель, которому удалось дистанцироваться от «своего» Востока в Индии и *увидеть* Другой — неиндийский — Восток непосредственно; это восприятие способствует началу понимания в процессе паломничества.

Паломничество как реальное или интеллектуальное перемещение в Другое социокультурное пространство — характерный феномен национально-культурных ренессансов и эпох становления модернизированных культур [Рашковский 1990, 66–67]. В Бенгальском Возрождении это двусторонний феномен: «паломничество в страну Запада» — масштабное и многогранное осмысление цивилизаций и культуры Европы и Америки, начавшееся с Р. Рая и непрерывно длившееся все периоды эпохи См.: [Скорородова 2010⁶], и — «в страну Востока», запоздавшее и менее объемное, но столь же значимое для самопонимания. Последнее у бенгальских интеллектуалов почти сразу приняло форму реального пространственного путешествия в Китай и Японию — страны, действительно расположенные *к Востоку* от Индии.

Первым паломником был Свами Вивекананда, который в 1893 г. ехал в США на Всемирный конгресс религий через страны Востока. Их посещение не было его целью, однако впечатления были столь сильны, что впоследствии он неоднократно говорил о своем опыте и об идеях, появившихся у него благодаря этому знакомству. Первые впечатления его отражены в письме индийским друзьям из Июкогамы от 10 июля 1893 г. (перевод публикуется ниже). Индия, безусловно влияла на его восприятие восточных стран как «своего-Другого»: для него они связаны с историей духа и религиозно близки благодаря буддизму. Позже в Европе и Америке философ повторял, что послание Будды миру достигло Тибета, Китая, Кореи, Бирмы, Сиамы, и каждый шестой человек в мире — буддист [Vivekananda 1998–2002 VII, 92, 212; V, 191]. Но по внешнему облику, культуре и современному состоянию страны Востока — *иные*, несходные с его родиной. На Индию в своем современном состоянии похож Китай — обе цивилизации Вивекананда назвал «мумифицированными», поскольку их народы несвободны, задавлены социальными ограничениями и традициями: «Власть повседневной необходимости над рядовым индусом или китайцем слишком ужасна, чтобы позволить ему думать о чем-либо еще» [Ibid. V, 7]. В обеих странах «философия необходимости» — одна из причин бедности. В обеих нет недостатка в религии и духовности, но в социальной жизни обе страдают от сходных проблем: традиционности, покорности судьбе, бедности, изуверских обычаев (в Китае это затворничество и бинтование ног женщин). Вивекананда остро воспринимает перенаселенность китайских городов с их антисанитарией, бедностью и экзотическими вкусами.

Разительный контраст Китаю и Индии Вивекананда увидел в Японии — с первого взгляда она покорила его эстетически, человечески и духовно. Японский буддизм он высоко оценил как идентичный индийской монистической философии: «Он — то же самое, что и Веданта. Это позитивный и теистический буддизм, а не негативный атеистический буддизм Цейлона» [Ibid.. 211–212]. При этом повсюду проникло современное стремление к прогрессу и, сохраняя свой высокий дух и культуру, страна растет и развивается. Современная Япония представилась философу творением ее народа, его патриотизма и артистизма. Вивекананду воодушевило развитие промышленности, стремление самим производить всё необходимое стране, и даже развитие

армии и флота — все признаки экономической модернизации. Позже в интервью газете «Хинду» (февраль 1897 г.) он объяснил «неожиданное возвышение» Японии в мире «верой японцев в самих себя, их любовью к своей стране», и «способностью приносить себя в жертву на благо страны» [Ibid., 210]. В Японии Вивекананда видел пример для подражания — Индии «следовало бы постичь социальную и политическую мораль японцев», но пока у разобщенных миллионов Индии нет шансов идти по пути прогресса [Ibid., 210]. Опыт Японии замечателен тем, что ее народ способен усваивать знание, оставаясь самим собой [Ibid., 372].

Несмотря на непродолжительность пребывания, Вивекананда постиг Восток как пространство глубинно сходных духовных смыслов, дифференцированное по социокультурному облику и различиям современного состояния его народов. Традиционализм, подавляющий одних, оказывается преодолимым для других, и само это ставит вопрос о возрождении. Япония ответила на этот вопрос положительно, черпая силу во внутреннем духе и одновременно осваивая прогрессивные достижения Запада. И потому в письме из Иокогамы Вивекананда дает своей стране рецепт возрождения, который затем повторяет в выступлениях в Индии: действовать, стряхнуть иго суеверий, бороться за прогресс, создать обновленную цивилизацию на основе милосердия, человеколюбия и просвещения.

Вивекананда говорил о желательности расширения контактов между Индией и другими восточными странами [Ibid. V, 10, 162], и уже в начале XX в. в Бенгалии наблюдается всплеск интереса к Японии, ее культуре и политике — особенно после русско-японской войны, которая воспринималась как пример успешного противостояния притязаниям «иностранный дьявола на Востоке» и действительно стала вдохновляющим примером в период движения за собственное производство (*свадеши*) [Tagore 1958, 76, 67]. В японских университетах обучались бенгальские студенты, а японские писатели и художники приезжали в Калькутту, где делились опытом с индийскими коллегами. В патриотическом вдохновении представители бенгальского творческого меньшинства не замечали имперских амбиций и милитаризма Японии, но их заметил другой выдающийся паломник в страну Востока — Рабиндранат Тагор (1861—1941).

Паломничество Р. Тагора началось как духовно-интеллектуальное, с создания образов восточных стран. В частности, он говорил, что образ Китая, его романтическое предположение сложились у него еще в юности, и в этом серьезную роль играло эстетическое восприятие — через живопись. «Я создал мой Китай на основе великих произведений ваших великих художников былых времен. И я сказал себе: китайцы — великий народ. Они создали мир красоты. И я помню чувство гнева на других, которые не уважают вас, пришли вас эксплуатировать и досаждают вам, и которые презрели тот долг, которым они обязаны вам за вашу цивилизацию, за великие труды, совершённые вами» [Tagore 1925, 116—117]. Первым интеллектуальным обращением Тагора к стране Востока была статья «Торговля смертью с Китаем» (*Cine maraner bhabasāy*, 1881 г.), когда двадцатилетний поэт осудил навязанную соседней стране торговлю индийским опиумом. Его общий подход обозначился уже в юности: восхищение культурой и духом древних цивилизаций и критика колониальной политики европейских стран.

Поездки Р. Тагора в разные страны Востока начались после присуждения ему Нобелевской премии по литературе 1913 г., когда он стал настоящим «послом доброй воли» — Шакти Дас Гупта справедливо говорит о *новом* открытии Тагором для индийцев других стран Азии, прежде всего стран, с которыми они взаимодействовали в прошлом — Китая, Ирана, Ирака, стран Юго-Восточной Азии [Das Gupta 1961, 65, 68—69].

Первой была поездка в Японию по пути в США в 1916 г. Описывая свой опыт понимания, Тагор предупреждал возможные упреки в идеализации виденных им стран объяснением, что предпочитает прямое, непосредственное понимание и желает видеть положительное в явленной взору реальной картине: «Мой беглый взгляд более ценен, чем продолжительное всматривание» [Tagore 1916, 2]. Его взгляд творца и поэта открывал ему внутренний смысл во внешнем облике, и его герменевтика Востока прежде всего эстетическая и гуманистическая. Тагор постигает страны и цивилизации через понимание

людей — убежденность в универсальности человечества в его сути делает преодолимыми языковые и иные культурные барьеры.

Р. Тагор постиг дух Японии в общении с ее народом, «...чье сердце открылось и щедро изливается в повседневных вещах, в их социальных институтах и в их манерах, и всё это тщательно доведено до совершенства...». Дух Японии заключается «в способности видеть красоту в природе и воплощать ее в жизни — отсюда умение народа сочетать внутренний дух красоты с внешними формами её воплощения» [Ibid., 6, 8]. Любовное отношение к природе распространилось на отношения людей друг к другу, воплощенные в цивилизации Японии, где «нация подобна семье во главе с императором» [Ibid., 9–10]. Ее достижения ценны для всего человечества: «богатство человечности, гармония героизма и красоты, глубина самоконтроля и богатство самовыражения», «сила духа... приверженность кодексу чести и пренебрежение к смерти» [Ibid., 23]. Однако в условиях Первой мировой войны, понимаемой как следствие роста на Западе «духа конфликта и завоевания» [Tagore 1921, 21], Тагор видел опасность для Японии: японцы всё чаще вступают на путь внешней имитации западной жизни и присвоения «мотивирующей силы западной цивилизации» — идей выживания самых приспособленных, эгоизма, пренебрежения к моральному закону. Опасно само продвижение национального благополучия с помощью политики силы: «...Нации, которые усердно воспитывают моральную слепоту под видом культа патриотизма, завершают свое существование внезапной и насильственной смертью» [Tagore 1916, 17]. Предвидение Тагора сбылось, когда имперские амбиции Японии вылились в военное вторжение в Китай в 1937 г. В открытой дискуссии с поэтом Ногучи Тагор назвал преступными действия Японии, поправшей мораль и человечность [Das Gupta 1961, 63–65]. «Я глубоко страдаю не только потому, что вести о страданиях китайцев разбивают мне сердце, но и потому, что я не могу больше указывать с гордостью на пример великой Японии» [Tagore — Noguchi 1961, 150].

«Через Японию он пришёл к открытию Китая», — замечает индийский ученый [Das Gupta 1961, 65]. В 1916 г. Тагор говорил о Китае как великой стране, богатой древней мудростью и социальной этикой, дисциплиной производства и самоконтроля, с большим потенциалом роста [Tagore 1921, 30]. И только в 1924 г. поэт приехал в Китай по приглашению интеллигенции и в течение пятидесяти дней побывал в крупных китайских городах и нескольких провинциях, его выступления позже издали отдельной книгой. В обобщенном образе Китая, созданном в выступлениях Тагора, — древняя цивилизация, чей народ интуитивно постиг тайны Прекрасного и построил жизнь на принципах исполнения обязательств перед другими людьми [Tagore 1925, 89]. Понимание Китая реального также идет от человечности и благожелательности его народа, умения китайцев любить ближнего. Эстетические впечатления подтвердились, Тагор открыл в китайской культуре красоту повседневности и дух человечности. По его мнению, миссией Китая в мире должно стать разъяснение того, что любовь к земле и природе возможна без материализма и жадности, но через творчество [Ibid., 92]. Обе цивилизации — Индия и Китай — с древности шли к постижению истины в жизни человека (дхарма) и открытию истины в себе (учение Лао-цзы) [Ibid., 122–124].

Своим пониманием Китая Тагор восполняет недостаток интереса к ближайшему соседу Индии у соотечественников и преодолевает характерный индоцентризм в отношении к другим восточным странам. В 1920 г. он отмечал эту особенность — нежелание видеть различия вместе с отсутствием сотрудничества в интеллектуальной сфере: «Когда мы говорим о восточной цивилизации, мы думаем только о собственной национальной цивилизации. Вот поэтому Азия, в отличие от Европы, неспособна оказать серьезное воздействие на современную эпоху» [Tagore 1963, 35].

Помимо Японии и Китая Тагор побывал в Малайе, Сиаме, Бирме, Иране, на Яве и Бали и в других странах. Собственный уникальный опыт паломничества позволил Р. Тагору показать, что барьеры понимания отступают перед искренним стремлением постичь глубинный смысл Другого, руководствуясь критерием прекрасного в восприятии внешнего облика цивилизаций и народов, а также критерием Добра в постижении

внутреннего духа. Если суммировать выводы из опыта Р. Тагора, они будут следующими. 1) Страны Востока — Другие, и понять их можно, с любовью приняв их особенности: «Те, чьи души бедны, не могут позволить себе пригласить иностранцев в свои сердца и дома. Только тот, кто богат любовью, может позволить себе предоставить им кров» [Tagore 1925, 33]. 2) Различия не менее, чем глубинное сходство в духе и истине, вызывают и к установлению взаимоотношений между народами Востока на основе признания достоинства и общности судьбы друг друга. 3) Понимание Другого не исключает критики, которая есть забота о его благе.

Содержательно понимание Востока в бенгальской мысли разворачивается от постижения отдельных стран к видению некоторой общности его культур — их исторической судьбы, современного состояния и места в мире. Три условных вектора размышления касаются современного состояния и проблем, перспектив и потенциала изменений, а также возрождения Востока.

Общее сходство современного положения восточных стран, заключающееся в необходимости отвечать на вызов западной цивилизации и преодолевать тот упадок, который настал в азиатских обществах, было замечено уже Кешобчондро Сенем. Вивекананда констатирует жесткий контраст между прежними достижениями цивилизаций Индии и Китая и их упадком на рубеже XIX—XX вв. Китай «...в период расцвета его величия... обладал самой превосходной организацией среди всех известных наций. Многие из ныне используемых нами изобретений и методов были известны китайцам сотни и даже тысячи лет назад» [Vivekananda 1998—2002 V, 192, 199—200]. Причину современных проблем Китая Вивекананда видит в неумении «породить людей, которые были равны его системе», а Индии — в поглощенности застывшими правилами и ритуалами, забвении высокого духа ее религии [Ibid., 200].

Р. Тагор, констатируя неблагоприятное положение Индии и Китая, видит их желание набраться сил, ускорить прогресс, дабы избежать разрушения [Tagore 1925, 75], и одновременно говорит о необходимости сохранять дух цивилизации, ее наследие в современности. Решение проблем предполагает освоение технических и институциональных достижений Запада, но это процесс *свободного выбора и разумного независимого действия* [Tagore 1916, 13]. Писатель предлагает соединить усилия азиатских стран в совместном решении сходных вопросов: «не ради политических или коммерческих целей, но ради бескорыстной человеческой любви» [Tagore 1925, 64].

Объединяет размышления бенгальских интеллектуалов обоснование необходимости преодоления актуальной ситуации и решения социальных проблем с помощью синтеза — освоения принесенных Западом институтов и технологий с опорой на дух, силу своей культуры и человеческий потенциал цивилизации.

Сама возможность синтеза, теоретически осознанная ещё Раммоханом Раем, становится всё более очевидной к концу XIX в. Экономист и историк Ромешчондро Дотто (1848—1909) в 1886 г. писал: «Из всех наций Азии японцы — единственный народ, который идет в ногу с Европейской цивилизацией. И они делают всё это своей энергией и честным трудом, свободно принимая всё, что есть хорошего и великого в современной цивилизации» [Dutt 1896, 99—100]. Подобно современникам, он восхищался способностью японцев поставить европейцев себе на службу «на глазах всего света». Пример Японии эпохи Мэйдзи (1868—1912) поднимал вопрос о силе Востока и перспективах его изменений.

Ауробиндо Гхош в публицистике 1906—1908 гг. связывал потенциал развития стран Азии с силой духа ее народов: «Способности азиатов, проявленные в организации общества и политики при прежних обстоятельствах, могут быть перенаправлены — с превосходными результатами — на реорганизацию общества в современных условиях» [Aurobindo 2002, 549]. Опору развития А. Гхош видел в этических кодексах азиатских цивилизаций — в частности, им следовала Япония, наполнившая европейские формы социальной и политической организации моральным духом кодекса этики бусидо [Ibid., 454—455, 1092]. Точно таким же путем Ауробиндо предписывал идти Индии, создавая на основе древнего духа собственной цивилизации — духа *кишатриев* — новую индийскую «нацию без различия варн, каст, пола, возраста, вероисповедания и других

социальных характеристик» [Ibid., 1106, 1108]. Содержащийся в «духе самурая» и «духе кшатрия» потенциал агрессии А. Гхоша на тот момент не смущал, как и имперские притязания Японии, добившейся «благодаря самурайскому духу» успехов в экономике и культуре. Менее чем десятилетие спустя Р. Тагор подвергнет сомнению безоговорочное превознесение собственного духа и морали как ресурса изменений восточных цивилизаций — уже в 1910–1920-х Япония показывала, что самовозвеличение оборачивается национальным эгоизмом и ведет в политический и социальный тупик. Потенциал развития стран Востока Р. Тагор видел в способности народов к свободному синтезу и в духовной, и в институциональной и технической сферах. Он говорил об опоре на дух своих цивилизаций и необходимости заимствовать у Запада и его *лучшие духовные богатства* — высокие обязательства по отношению к общественному благу, которые превыше семьи и клана; священность закона, ограждающего общество от произвола отдельных лиц и гарантирующего справедливость для всех независимо от статуса; свобода совести, мысли и действия, свобода в идеалах искусства и литературы [Tagore 1916, 32]. По мысли поэта, потенциал изменений заключается в способности азиатских обществ к свободному синтезу лучших сторон своего и западного, к объединению усилий с полным принятием ответственности за настоящее и будущее.

От идеи возрождения Индии в современных условиях — идеи, которая свыше века в Бенгалии была ключевым лейтмотивом общественной мысли, — интеллектуалы в начале XX в. пришли к идее возрождения народов Востока. Если Свами Вивекананда констатирует, что «нации приходят в движение» [Vivekananda 1998–2002 V, 10], то А. Гхош уже пишет об «Азиатском возрождении» и «Восточном ренессансе», идеалом и моделью которого считает дух восточной цивилизации, «влитый в европейские социальные и организационные формы» [Aurobindo 2002, 311, 670]. Содержательно это вхождение стран Востока в мир современности. В статье «Старый год» (*Банде Матарам*, 16 апреля 1907 г.) он пишет о рождении новой Азии: «Азиатское возрождение начинается с Японии, и центр волнений охватывает обширную зону — всю Восточную, Южную и Западную Азию, северную (Азиатскую) Африку и Россию, которая составляет полуазиатскую часть Европы» [Ibid., 311]. Признаки модернизации — стремительное развитие образования, обучение наукам, освоение военного дела и развитие политической дипломатии (Китай), развитие промышленности и конкуренции (Япония), установление элементов самоуправления (Филиппины), развитие национального образования и политической объединение и культурное пробуждение (мусульманский мир) [Ibid., 312–313]. Связующим звеном азиатского возрождения и Востока и Запада А. Гхош, разумеется, представляет Индию, в которой воплощена способность Азии к синтезу — в этом «она превосходит даже Японию, так как способна не только к подражанию и усовершенствованию, но к порождению нового» [Ibid., 1119, 990, 1021]. Показательно, что у А. Гхоша возрождение Востока — не возврат к прошлому, но интеграция в современность, в том числе институциональная — экономическая, политическая и социальная.

Идею восточного ренессанса новым содержанием дополняет Р. Тагор — он ведет речь об объединении стран Востока в совместной работе. Для мыслителя возрождение предполагает в первую очередь преодоление изоляции, восстановление множественных связей, существовавших между странами Азии в прошлом, когда они беспрепятственно обменивались идеями и идеалами и не придавали значения различиям. Несмотря на явную идеализацию межцивилизационных связей в истории («теснейшая дружба» и т.п. [Tagore 1925, 58–59]), Тагор видел непреложный *императив* в необходимости развивать эти связи и создать подлинное единство для блага каждой страны и всего человечества. Это позволит не просто решить насущные вопросы восточных обществ, но осуществить историческую миссию Востока — «вживание полноты человечности в сердце современной цивилизации» [Ibid., 69]. Это объединение для взаимопонимания и творчества на основе высочайшей этики. Исполнение миссии Востока — несмотря на опасности национализма и конфликтов — Тагор связывает с общим торжеством человечности в исторической перспективе в масштабе мира [Ibid., 67–68].

Общая картина векторов понимания Востока в бенгальской общественной мысли позволяет говорить и о его результатах. Уже само обращение к Востоку, раскрытие его инаковости и стремление понять преодолевало имевшуюся неполноту цивилизационного постижения бенгальскими интеллектуалами Другого в лице одних лишь стран Запада, а также актуализировало представление о смысловых, культурных, социальных и политических связях Индии с разными странами Азии. Несмотря на меньший масштаб, понимание Востока дополнило диалог с Западом, в котором Индия отождествлялась с Востоком и выступала от его имени. Преодолевая индоцентристские позиции, бенгальские мыслители интеллектуально завершили выход из характерного для традиционной Индии состояния замкнутости на себе. В диалоге со странами Азии началось расшатывание первоначального культурно-националистического представления о концентрации всех достоинств Востока в индийской цивилизации — благодаря обращению к опыту *Другого* Востока Нового времени. На фоне открытия его цивилизационных (дальневосточных) ареалов стали более очевидны их равнозначность, а также масштаб и самобытность цивилизации и культуры Индии и принципиальная несводимость к ней Востока.

Размышляя о современном состоянии, проблемах и возрождении восточных обществ, бенгальская мысль пришла к идее продуктивного сочетания духа и культурного наследия Востока с научными, техническими, институциональными и культурными достижениями Запада в процессе модернизации и решения насущных вопросов развития. Показательно, что рожденная бенгальскими интеллектуалами идея «восточного ренессанса», интеграции в мир современной экономики, социальности, политики и культуры — идея модернизационная, проективная, несмотря на издержки и срывы на этом пути, порождаемые не в последнюю очередь неадекватными намерениями и действиями самих стран Азии. В основу возрождения полагается свободный выбор народов, в чьих силах избежать двух крайностей: безответственной имитации западного и некритического оберегания всего, что объявлено «национальными ценностями». Поэтому можно утверждать, что в общественной мысли Бенгалии начала XX в. предложено решение по сути универсальной проблемы: оставаясь самими собой, быть частью мира современности.

Перевод письма Свами Вивекананды выполнен по изданию: [Vivekananda 1998–2002 V, 5–11].

Источники и переводы — Primary Sources and Translations

Рай 2018 — *Рай Раммохан*. Краткий очерк древних и современных границ и истории Индии // *Скорородова Т.Г.* Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 390–398 (Roy Raja Rammohun, *Brief Sketch of the Ancient and Modern Boundaries and History of India*, Russian Translation).

Aurobindo Sri (2002) *The Complete Works*, Vols. 6 and 7, Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry.

Chattopadhyaya, Goutam, Ed. (1965) — *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century*. Selected Documents, Progressive Publishers, Calcutta.

Banerjea, Surendranath (1909) *The Trumpet Voice of India*. Speeches Delivered in England, Ganesh & Co, Madras.

Dutt, Romesh Chunder (1896) *Three Years in Europe. 1868 to 1871*, S.K. Lahiri & Co, Calcutta.

Roy, Raja Rammohun (1962) “Correspondence on the Eve of His Visit to France”, Collet S.D., *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, 3rd ed., D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli, Calcutta, pp. 499–504.

Roy, Raja Rammohun (1982) *The English Works*, ed. by J.C. Ghose, in 4 vols., Cosmo, New Delhi.

Sen, Keshub Chunder (1954) *Lectures in India*, Navavidhan Publishing Committee, Calcutta.

Tagore, Rabindranath (1916) *The Spirit of Japan. A Lecture*, Indo-Japanese Association, Tokyo.

Tagore, Rabindranath (1921) *Nationalism*, Macmillan, London.

Tagore, Rabindranath (1925) *Talks in China*, Vishvabharati Press, Calcutta.

Tagore, Rabindranath (1963) *The Co-operative Principle*, Vishvabharati, Calcutta.

Tagore, Rabindranath (1958) *On the Edge of Time*, Orient Longmans, Bombay.

Tagore, Rabindranath (1961) “Tagore — Nouguchi Correspondence”, Das Gupta Sakti, *Tagore's Asian Outlook*, Nava Bharati, Calcutta, pp. 138–151.

Vivekananda, Swami (1998–2002) *Complete Works*, Mayavati Memorial Edition, 12th ed., 9 vols., Advaita Ashrama, Mayavati, Almora.

Ссылки — Reference in Russian

- Лысенко 2010 — Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 61–77.
- Рашковский 1990 — Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1990.
- Рашковский 2008 — Рашковский Е.Б. Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс–Традиция, 2008.
- Скорородова 2010^a — Скорородова Т.Г. Методология исследования проблемы понимания Другого и диалога в незападных модернизирующихся обществах (на примере Бенгальского Возрождения) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 4. Отв. редактор С.В. Пахомов. СПб.: СПбГУ, 2010. С. 87–105.
- Скорородова 2010^b — Скорородова Т.Г. Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 141–151.
- Скорородова 2011 — Скорородова Т.Г. “Паломничество в страну Запада” в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 163–173.
- Скорородова 2013 — Скорородова Т.Г. Англофильство бенгальских интеллектуалов: путь к себе от признания Другого // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 118–128.
- Скорородова 2017 — Скорородова Т.Г. Проблема “Восток — Запад” в социальной мысли Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 147–158.
- Штитенкрон 1999 — Штитенкрон Г. фон. О природе индуизма. О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 246–264.

References

- Dasgupta, Subrata (2010) *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*, Random House Publishers, Noida.
- Dasgupta, Subrata (2012) *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Permanent Black, Delhi.
- Das Gupta Sakti (1961) *Tagore's Asian Outlook*, Nava Bharati, Calcutta.
- Lysenko, Victoria G. (2009) “Knowledge of Another’s as the Way of Self-Knowledge”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2009), pp. 61–77 (in Russian).
- Rashkovsky, Eugene B. (2008) *Meanings in History: Studies on History of Belief, Knowing and Culture*, Progress–Tradition, Moscow (in Russian).
- Rashkovsky, Eugene B. (1990) *Scientific Knowledge, Science Institutions and Intelligentsia in Eastern Countries in XIX–XX centuries*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Raychaudhuri, Tapan (1988) *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi etc. (2nd ed. 2006).
- Skorokhodova, Tatiana G. (2010) “Research Methodology for Problem of Understanding of Other and Dialogue in Non-Western Modernizing Societies (An example of the Bengal Renaissance)”, *Asiatica: Research in Philosophy and Cultures of the East.*, Issue 4, Ed. by Sergey V. Pakhomov, Saint-Petersburg University Press, Saint-Petersburg, p. 87–105 (in Russian).
- Skorokhodova, Tatiana G. (2010) “Understanding of Other in the Philosophy of the Bengal Renaissance”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2010), pp. 141–151 (in Russian).
- Skorokhodova, Tatiana G. (2011) “Journey to the West” in the Experience of the Bengal Renaissance Thinkers, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2011), pp. 163–173 (in Russian).
- Skorokhodova Tatiana G. (2013) “Anglophilism of Bengali intellectuals: the way to yourself from the recognition of the Other”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2013), pp. 163–173 (in Russian).
- Skorokhodova, Tatiana G. (2017) “‘East — West’ Problem in Social Thought of the Bengal Renaissance”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2017), pp. 147–158 (in Russian).
- von Stietenkron, Heinrich (2017) *Der Hinduismus*, C.H. Beck, München.

Сведения об авторе

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры “Теория и практика социальной работы” Пензенского государственного университета.

Author’s information

SKOROKHODOVA Tatiana G. — DSc in Philosophy, CSc in History, Professor, Department “Theory and Practice of Social Work”, Penza State University.

Письмо из Иокогамы 10 июля 1893 г.

Свами Вивекананда

«Ориентал-отель»

Дорогие Аласинга, Баладжи, G.G. Banking Corporation и все мои мадрасские друзья!

Извините, что постоянно не сообщаю вам о своих переездах. Каждый занимает целый день, особенно если учесть, что совершенно нова жизнь обладателя багажа, принужденного о нем заботиться. Она отнимает так много моей энергии. И это действительно ужасно надоедает.

Из Бомбея мы приплыли в Коломбо. Наш пароход оставался в порту почти целый день. И мы воспользовались возможностью сойти на берег, чтобы осмотреть город. Мы быстро прошли по улицам, и единственное, что я припоминаю, — это храм с гигантским *мурти* (образом) сидящего Господа Будды, входящего в Нирвану.

Следующей остановкой был Пинанг, расположенный на полосе земли, выступающей в море, на Малаккском полуострове. Малайцы все мусульмане, в прежние времена были знаменитыми пиратами и наводили ужас на торговцев. Но теперь огромные пушки орудийных башен современных линкоров вынудили малайцев обратиться к более мирным занятиям. На пути из Пинанга в Сингапур мы наблюдали виды Суматры с ее высокими горами, и капитан показал мне некоторые места — излюбленные логова пиратов минувших времен. Сингапур — столица британских территорий в Малакке. В нем есть прекрасный Ботанический сад с совершенно роскошной коллекцией пальм. Прекрасная веероподобная пальма, называемая «деревом путешественников», растет здесь в изобилии, как и хлебное дерево. Знаменитых манго-гостин здесь так же много, как в Мадрасе — манговых деревьев, но манго — это верх совершенства. Люди здесь не настолько темнокожи, как в Мадрасе, хотя здесь почти то же расстояние до экватора. В Сингапуре также есть прекрасный музей.

Следующий — Гонконг. Вы чувствуете, что достигли Китая, повсюду преобладают китайцы. Похоже, вся работа и торговля в их руках. И Гонконг — настоящий Китай. Как только корабль бросает якорь, вас сразу осаждают сотни китайских лодок, готовых везти вас на берег. Это лодки с двумя рулями. Лодочник живет в ней со своей семьей. Почти всегда у руля — его жена, правящая руками одним рулем, а ногами — другим. И в девяноста процентах случаев вы видите привязанного к её спине ребенка; ручки и ножки маленького китайца свободны. Приятно видеть маленького Джона-китайца, покачивающегося на спине у матери, которая правит лодкой — тяжелой, осевшей под грузом, или прыгает с замечательным проворством с лодки на лодку. И всё это при непрерывном движении лодок и катеров, приплывающих и уплывающих. Малыш Джон ежеминутно рискует быть облитым водой — от косички до пят, но он не заботится о своем наряде. Эта деловая жизнь, кажется, не представляет для него ни малейшего интереса, и он вполне поглощен изучением устройства куска рисового пирога, который время от времени дает ему безумно занятая мать. Китайский ребенок — вполне философ, и спокойно в свои годы ходит на работу, тогда как ваш индийский мальчик с трудом ползает на четвереньках. Он усвоил философию необходимости слишком хорошо. Их крайняя бедность — одна из причин, почему китайцы и индийцы остались в состоянии мумифицированной цивилизации. Власть повседневной необходимости над рядовым индусом или китайцем слишком ужасна, чтобы позволить ему думать о чем-либо еще.

Гонконг очень красивый город. Он построен на склонах гор и даже на их вершинах, где намного холоднее, чем в городе. Почти перпендикулярно на вершину горы ходит трамвай, влекомый паровой тягой.

Три дня мы оставались в Гонконге и ездили осмотреть Кантон, который находится в восьмидесяти милях вверх по реке. Река достаточно широка, чтобы по ней проходили самые крупные корабли. Множество китайских кораблей курсируют между Гонконгом и Кантоном. Мы поехали на одном из них вечером и ранним утром достигли Кантона. Какая картина суматохи и жизни! Несчетное число лодок почти закрывает воды реки. И не только тех, которые ведут торговлю, но и сотни других, служащих домами. И почти все так хороши и просторны! Фактически это большие

дома высотой в два-три этажа, с опоясывающими их верандами и улицами между ними — и все на плаву!

Мы высадились на полосе земли, отданной китайским правительством для проживания иностранцев. Вокруг нас по обе стороны реки на многие мили простирается большой город — множество людей, толкающихся, борющихся, волнующихся, шумящих. И со всем своим населением и всей деятельностью это самый грязный город из виденных мною — не в том смысле, в котором город называется грязным в Индии, поскольку дело не в мусорных кучах, устраиваемых китайцами повсюду, но в них самих — они, кажется, поклялись никогда не мыться! Каждый дом — это магазин, люди живут только на верхних этажах. Улицы очень узкие, так что когда вы по ним проходите, почти касаетесь этих магазинов с обеих сторон. Через каждые десять шагов встречаются мясные лавки, торгующие кошачьим и собачьим мясом. Конечно, только беднейшие классы едят собак или кошек.

Китайских женщин невозможно увидеть никогда. Им предназначена *зенана* — как и у индусов Северной Индии; только женщин трудящихся классов и можно увидеть. И даже среди них вы то тут, то там видите женщин с ногами меньшего размера, чем у ваших самых младших детей; и конечно, они не столько ходят, сколько хромают.

Я был в некоторых китайских храмах. Самый большой храм в Кантоне посвящен памяти первого буддийского Императора и пятистам первым последователям буддизма. Центральное изваяние, конечно, — Будда, рядом с ним сидит император, и по обе стороны — статуи учеников; все прекрасно вырезанные из дерева.

Из Кантона я вернулся в Гонконг, а оттуда уже отправился в Японию. Первый порт, в который мы вошли, был Нагасаки. Мы высадились на несколько часов и осмотрели город. Каков контраст! Японцы — один из самых чистоплотных народов на земле. Всё опрятно и аккуратно. Их улицы почти все широки, прямы и тщательно замощены. Их маленькие, словно клетки, дома и покрытые хвойными деревьями вечнозеленые маленькие горы создают фон почти каждого города и деревни. Низкорослые, светлокожие и привлекательно одетые японцы, их движения, дружелюбное обращение, жесты — всё очень живописно. Япония — живописная страна! Почти за каждым домом — сад, очень мило разбитый по японскому обычаю, с маленькими кустарниками, травянистыми лужайками, искусственными водоемами и маленькими каменными мостиками.

Из Нагасаки — в Кобэ. Здесь я покинул корабль и отправился в Иокогаму, чтобы увидеть Японию изнутри. Я осмотрел три больших города внутри страны: Осаку — большой промышленный город, Киото — бывшую столицу, и Токио — столицу нынешнюю. Токио почти вдвое больше Калькутты и почти вдвое больше населен.

Ни одному иностранцу не позволено путешествовать внутри страны без паспорта!

По-видимому, японцы теперь полностью пробудились, обратившись к требованиям настоящего времени. Теперь у них вполне организованная армия, снабженная огнестрельным оружием, которое, как говорят, непревзойденно. Кроме того, они постоянно усиливают свой флот. Я видел и тоннель длиною в милю, созданный японским инженером.

Спичечные фабрики. Их заводы просто необходимо увидеть, — они предназначены производить всё, что требуется их стране. Есть целая серия японских пароходов, курсирующих между Китаем и Японией, и вскоре предполагается наладить их сообщение между Бомбеем и Иокогамой. Я видел очень много храмов. В каждом храме есть несколько санскритских мантр, написанных старобенгальскими буквами. Лишь немногие из священнослужителей знают санскрит. Но они — очень разумная группа. Современное стремление к прогрессу охватило даже священство. Я не могу в кратком письме изложить всё, что думаю о японцах. Я хочу только, чтобы как можно больше наших молодых людей бывали в Японии и Китае ежегодно. Особенно это важно японцам: Индия и по сей день — это земля их мечты о высоком и благом. А вы, что же вы? ...проводящие всю свою жизнь в пустых разговорах, что же вы? Приходите, посмотрите на этих людей, а потом уйдите и спрячьте лица от стыда! Раса старых дураков, вы потеряете касту, если приедете! Сидя на месте сотни лет под всё более утяжеляющимся грузом застывших суеверий в ваших головах, сотни лет тратя свою энергию на обсуждение прикосновенности и неприкасаемости того или

иною продукта питания, с человечностью, полностью в вас подавленной веками длящейся социальной тиранией, — что же вы? И что вы делаете сейчас? ...прогуливаясь по морскому берегу с книгой в руках, повторяя непереваренные куски европейской мыслительной работы, всей душой устремленные к получению места клерка за тридцать рупий; или лучше стать адвокатом — вершина устремлений молодой Индии, и каждого студента с выводком голодных детей, щебечущих у него на коленях и просящих хлеба! И разве в море неостанет воды, чтобы смыть вас вместе с книгами, одеждами и университетскими дипломами, — и всё?

Идите, будьте мужчинами! Вышвырните жрецов, которые всегда будут против прогресса, потому что они никогда не исправятся, а их сердца никогда не станут большими. Они — отпрыски веков суеверий и тирании. Сначала выкорчуйте священство. Идите, будьте мужчинами! Выйдите из своих узких нор и взгляните вокруг! Посмотрите, нации приходят в движение! Вы любите человека? Вы любите свою страну? Тогда вперед, давайте бороться за высшее и лучшее, не оглядывайтесь назад, даже если вы слышите мольбы самого дорогого и близкого. Не смотрите назад — только вперед!

Индия требует жертв от по меньшей мере тысячи своих молодых людей — мужчин, разумных, а не глупых. Английское правление стало инструментом, принесенным сюда Господом, чтобы сломать вашу застывшую цивилизацию, и Мадрас представил первых людей, которые помогли англичанам утвердиться. Сколько людей — самоотверженных, бескомпромиссных — Мадрас теперь готов отправить бороться не на жизнь, а на смерть, чтобы создать новый порядок вещей — милосердие к бедным, и хлеб для их голодных ртов, просвещение — для всего народа, — и смертельную борьбу с теми, кто посредством тирании ваших предков низвел людей до животного состояния.

Ваш и проч.
Вивекананда

P.S. Спокойная, бесшумная и упорная работа, и никакой похвальбы в газетах, никакого сотворения имен, — вы всегда должны об этом помнить.

Перевод с английского Т.Г. Скороходовой