

УДК 1 (091)

doi: 10.17323/9785907442666/10

*Татьяна Григорьевна Скороходова**

Генезис социальной идентичности в модернизирующейся Индии: наследие общественной мысли Бенгальского Возрождения

Аннотация. Вопрос о социальной идентичности как сердцевина процесса самоопределения общества модернизирующейся Индии впервые был поднят представителями интеллектуальных элит Бенгальского Возрождения. В статье описан процесс конструирования социальной идентичности для населения Индии – «воображаемого сообщества» (Б. Андерсон), которое мыслится объединяющим началом для всего многообразия народов и общин субконтинента. Динамика процесса показывает развитие теоретического понимания «большого общества» Индии как культурно-цивилизационного и социального «единства в многообразии». Однако различия в подходах к определению общей основы единства порождают противоречия между религиозной, гражданской и культурной идентичностями при их трансляции в практику социальной жизни.

Ключевые слова: самоопределение; социальная идентичность; Бенгальское Возрождение; «воображаемые сообщества»

Вхождение незападного общества в многостороннее взаимодействие с Западом в Новое время и начало сложных и нелинейных процессов модернизации в интеллектуальной, культурной, социальной и политической сферах жизни поднимают в общественной мысли множество вопросов и создают проблемные поля в интеллектуальной, культурной, социальной и политической сферах жизни, также поднимают в общественной мысли множество вопросов и создаёт проблемные поля интеллектуального поиска. Среди этих вопросов и тем – самоопределение общества, страны, цивилизации и культуры, сердцевиной которого является вопрос об идентичности. Богатый материал для анализа генезиса социальной идентичности предоставляет интеллектуальная деятельность индийских мыслителей XIX – начала XX в., которые фактически взяли на себя труд и ответственность определения комплекса представлений о принадлежности всех и каждого живущего в Индии человека к «большим» социальным общностям. Это определение идентичности по явному замыслу предназначено представителями образованных элит, по сути, для народа и от его имени и впоследствии транслируется на большую общественную аудиторию.

* *Скороходова Татьяна Григорьевна* – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры теории и практики социальной работы, Пензенский государственный университет (Пенза, Россия). E-mail: skorokhod71@mail.ru

Для понимания содержания процесса генезиса социальной идентичности методологически важен подход конструктивизма, позволяющий увидеть в разного рода используемых терминах интеллектуальные артефакты – результаты конструирования. В нашем случае таким конструированием заняты интеллектуалы Индии, определяющие большие социальные общности, в которые входит каждый индивид – коренной житель страны. Результат их работы обозначим ёмким термином Бенедикта Андерсона «воображаемые сообщества», входящим в название его знаменитой книги [1]. Говоря в ней о нациях, он определил признаки подобных конструкторов. Они *воображаемые*, так как каждый индивид не знает большинства своих собратьев по общности, представляемой им как *образ*; они *ограниченные*, так как имеют социальные границы, отделяющие их от других подобных; они *суверенны* (или, по крайней мере, «мечтают быть свободными» от зависимости в собственном государстве), и они *воображаются* как *сообщество*, понимаемое как «глубокое горизонтальное товарищество» [1. С. 46–49]. С этих методологических позиций и будет рассмотрен процесс осознания идентичности мыслителями Бенгальского Возрождения.

Идентичность как *проблема* самоопределения, самостоятельного отнесения себя к конкретным социальным общностям и одновременно определения места своей группы в более широких социальных образованиях, на мой взгляд, возникает только с вовлечением традиционных обществ в процессы модернизации. В этих обществах идентичность в виде отождествления себя с группой / общностью дана человеку вместе с его аскриптивным статусом, а её пересмотр возможен вследствие приобретения маргинального статуса (например, участия в неортодоксальном религиозном движении). Так, в доколониальной Индии решающей была этнокастовая и религиозная идентичность по направлениям и культам, в сравнении с которой региональная или политическая имела намного меньшую значимость, так как была связана с варново-джатным и этнотерриториальным статусом [2]. При этом вторжения извне и войны, возникновение и распад государств и империй не меняли аскриптивной идентичности и не превращали её в проблему, требующую осмысления.

С установлением в Индии британского колониального правления и поверхностным и неравномерным вовлечением традиционного общества разных регионов в процессы модернизации ситуация меняется. Во-первых, складываются условия для постепенного формирования новых видов идентичности, прежде не свойственных социуму (гражданской, социокультурной, общецивилизационной) и трансформации прежних. Во-вторых, идентичность становится *проблемой*, так как новые потенциальные её виды начинают конкурировать с традиционными на фоне целого спектра социальных, культур-

ных, экономических и политических проблем, требующих осмысления и решения со стороны местного населения.

Вызов западной цивилизации обществу Индийского субконтинента актуализирует вопрос «кто мы?»; но для большинства населения ответ однозначно обусловлен их религиозным и этнокастовым статусом, а для прежних и формирующихся новых элит, напротив, ответы неоднозначны и входят в общее проблемное поле, стержнем которого стала проблема «мы и Запад» (Е.Б. Рашковский) [3. С. 134–135]. Из-за привычного социального, культурного и интеллектуального разрыва между элитами и народом первые стали играть доминирующую роль в формировании новых теоретических представлений об идентичности и в их распространении в обществе. Со временем в социальной и политической жизни, особенно в ходе развёртывания массового национально-освободительного движения, обозначенные интеллектуалами виды идентичности становились частью его идеологии.

Истоки формирования представлений об идентичности я связываю с эпохой Индийского Возрождения XIX – начала XX в., обозначая этим общим термином национально-культурные ренессансы в различных регионах Индии, вызванные попытками «творческого меньшинства» (А. Бергсон) дать адекватный Ответ на Вызов Запада и найти пути синтеза собственной социокультурной традиции с наследием и достижениями западной цивилизации. Среди других регионов ведущую и по-своему уникальную роль в этом движении мысли и практики играет самая развитая провинция Британской Индии Бенгалия, и именно в мысли Бенгальского Возрождения [4, 5] наиболее удобно проследить истоки и основные векторы ответа на вопрос о содержании и видах идентичности.

Творческое меньшинство Бенгалии объединило представителей нового формирующегося слоя *бходролок* (букв. «благородный человек», «джентльмен») – людей, получивших английское образование наряду с традиционным (или без последнего) и / или связанных с британцами в управленческой, правовой и экономической сферах. В отличие от ортодоксальных высококастовых индуистских элит, сделавших ставку на приспособление к изменившейся политической ситуации ради сохранения своего статуса, представители творческого меньшинства обладали гибким адогматическим мышлением и способностью критически анализировать изменяющуюся реальность. Именно они генерируют идеи, прямо или косвенно связанные с генезисом новой идентичности, причём делают это с позиций *должного*, продиктованного их новым, неортодоксальным представлением об идеалах и ценностях, которые позволяют обществу преодолеть упадок и начать развиваться, т.е. идти по пути возрождения. Эти *должные* идеи о требующейся народу идентичности ока-

зываются основанием критики современной мыслителям ситуации и выбора целей и перспектив социокультурного и политического развития и уже в этом качестве интегрируются в программы и практику, в том числе политических и иных общественных организаций.

Однако прежде чем представить содержание процесса создания основ идентичности, нельзя не учесть повлиявшие на него факторы. Первый – встреча элит с Западом и его культурой (в том числе благодаря английскому образованию), открытие Другого-дальнего в лице западной культуры и европейцев и преодоление характерной для индийского традиционного общества ксенофобии, замкнутости, закрытости и безразличия к *млеччха* [6. Р. 186–187]. Вторым фактором было знакомство с британской политической системой и обосновывающей её философией и сопоставление с нею политической практики традиционного общества в Индии и британской колониальной политики. Третий фактор – диалог индуизма, ислама и христианства, выстроенный в сознании творческого меньшинства, и благодаря этому открытие универсальности человеческого мира и – Другого-иноверца, что позволило осмыслить полирелигиозный характер индийского общества [7]. Особым фактором оказалось становление и развитие нового исторического сознания, позволившего установить общекультурное и историческое единство субконтинента и обозначить перспективы дальнейшего развития.

Процесс создания основ идентичности в бенгальской мысли являет собой творческое конструирование представлений о принадлежности живущего в Британской Индии человека к некоторому социальному целому и её критериях. Творческий характер задан новизной предлагаемых критериев и их обоснованием; множественность их вариантов, с одной стороны, порождает проблемы, связанные с возможностью бесконфликтного сочетания видов идентичности, с другой – позволяет предвидеть негативное воздействие некоторых трактовок на социокультурные процессы.

Первый этап конструирования (1815–1859 гг.) условно обозначу как время выбора подходов к определению ответа на вопрос «кто мы?». Истоки этого процесса я вижу в трудах родоначальника Бенгальского Возрождения, «отца современной Индии» Раммохана Рая (1772–1833). В 1831 г. в «Кратком очерке древних и современных границ и истории Индии», предварявшем его ответы на вопросы «Избранного комитета» британского парламента о судебной и налоговой системах Индии, он показал как данность *цивилизационное* единство Индии, «в древности называвшейся *Бхарата-Варша*» (букв. «Земля потомков Бхараты») и отделённой от других стран естественными границами гор и океанов. Это единство, по Раммохану, обусловлено религией и культурой: «...обширные пространства управлялись различными властителями, ко-

торые хотя и были *политически независимы* и враждебны друг другу, но придерживались одних и тех же религиозных принципов и в целом соблюдали общепризнанные обряды и церемонии, получали образование на санскрите» [8. Т. I. Р. 231]. Однако разнообразные касты и секты «ломали структуру социального и политического единства» и тем самым делали различные области страны уязвимыми со стороны иноземных завоевателей, в том числе мусульманских и английских. Раммохан беспощадно констатировал, что Индия – это «страна, в которой понятие патриотизма никогда не возникало» [8. Т. I. Р. 233].

В этой и других работах Раммохан активно употребляет слово «Индия» для обозначения *всего* субконтинента, а не только британских владений, и слово «индийцы» – для его населения (вариант: «народ Индии»); при этом философ имеет в виду и индусов (основную массу населения), и мусульман (см., напр., [8. Т. II. Р. 295–298, 389]). Следовательно, он формирует исток подхода к Индии как к культурно-цивилизационному целому, и, соответственно, каждый в ней живущий идентифицируется как индеец, а термины «индус» и «мусульманин» адекватны для религиозной идентификации. Причём разобщённость любого толка не вызывает симпатий Раммохана; признавая многоцветие социальной жизни, он первым поднимает вопрос о любви к стране как основе идентичности.

Его младший современник евразиец Г.В.Л. Дерозиио (1809–1831) в поэзии стал первопроходцем патриотического чувства в *общеиндийском* масштабе (сонеты «Индии – моей родной земле», «Арфа Индии») и определял себя как индеец во времена, когда и региональный бенгальский патриотизм ещё не возник [9. Р. 9]. В своих учениках-студентах Хинду Колледжа, входивших в группу «Академическая ассоциация» («Молодая Бенгалия»), Дерозиио видел патриотов, которые смогут направить Индию в будущее. В журналах, редактором которых он был, поднимались вопросы о недопустимости противопоставления друг другу разных религиозных общин Индии, которое присутствует в британской политике, и перспектива объединения в «единую политическую общность» местного населения на основе общих интересов независимо от кастовой или религиозной принадлежности [10. Р. 113–115].

Младобенгальцы в русле либерализма развивают патриотически ориентированные представления об Индии как стране, о её истории, говорят об интересах основной массы населения и социально-политических проблемах, употребляя термин «индийцы». На фоне англофильских настроений умеренно-либеральных элит группа выступала с критикой британского правления, исходя из актуальных нужд и страданий многомиллионного народа субконтинента. Идентичность здесь возникает из сопоставления местного населения с

правителями-иностранцами и осознания отсутствия свободы. На открытии «Дешохитойшони Шобха» (бенг. «Общество заботящихся о благе родины», 1841 г.) Шародапрошад Гхош заявил: «Политика наших сегодняшних правителей лишила нас блага политической свободы... Эти джентльмены устанавливают законы для управления миллионами человеческих существ, которые признаны подчинёнными Британской Власти, – не принимая во внимание их мнения о том, какова направленность этих законов, цель которых – способствовать их благосостоянию» [10. Р. 266–267]. Отсутствие свободы и участия народа в управлении наметило *политический* подход к формированию новой идентичности: согражданство, а не британское подданство должно стать основой единства, на котором, по словам Ш. Гхоша, «может быть выстроено могучее здание гражданского и политического величия. Союз необходим для существования нации как политического тела так же, как и для сохранения жизни» [10. Р. 270]. Насколько мне известно из источников по истории индийской мысли, здесь впервые употреблен термин «нация» в европогенном значении согражданства. Императивный проект такой нации, а с нею и идентичности, у Шародапрошада Гхоша включает союз всех жителей страны без различия цвета кожи, вероисповедания, касты, на основе общих политических прав и патриотизма.

Наконец, ещё один подход к социальной идентичности обозначил молодой религиозный реформатор Дебендронатх Тагор, возглавивший реформаторское общество «Брахмо Самадж» («Общество [поклонения] Брахмо (единому Богу)»). По его мнению, проповедь реформированного, строго монотеистического индуизма (религии Брахмо) по всей Индии позволит устранить разногласия и объединить всех в общем братстве (единой религии), благодаря чему «прежние слава и сила Индии возродятся и она... вернёт себе свободу» [11. Р. 40]. Здесь налицо воздвижение сообщества на основе *горизонтального* братства верующих (практически по исламскому образцу), идеи, отвергающей социальную иерархию кастовой системы, однако этот религиозный подход объективно ограничивал формирование общеиндийской идентичности рамками идентичности индуистской, а условием объединения было признание религии Брахмо, которая была незнакома и непонятна основной массе населения и недоступна в силу её изначальной элитарности, заданной основателем Брахмо Самаджа Раммоханом Раем.

Итак, на первом этапе были обозначены подходы к определению самого широкого горизонта идентичности – культурно-цивилизационный, политико-гражданский и религиозный, а в их рамках – критерии общности социокультурной, национально-гражданской (политической) и духовной.

На втором этапе конструирования (1860–1905 гг.) развёртываются смыслы, связанные с новой идентичностью, и обозначение идентичности

здесь становится частью развития индийского национализма – культурного, политического и отчасти религиозного. Оробиндо Поддар специально говорит о появлении в этот период у вестернизированных элит чувства утраты идентичности, осознанной как связь со своим народом и стремление обрести эту идентичность [12. Р. 21]. На вопрос «кто мы?» бенгальские мыслители отвечают: «Мы – нация», поскольку усвоили и приложили прежде неизвестную европогенную категорию к своим реалиям – вместе с соответствующими концепциями, раскрывающими её содержание. Теперь в построениях бенгальских интеллектуалов *национальная* идентичность приобретает основное значение; расхождения касаются содержательной наполненности термина «нация». Здесь проявились все три обозначенных на первом этапе подхода, причём третий сработал неожиданным образом, добавив к двум основным значениям слова «nation» (народ / нация и страна / государство, или же, говоря современным языком, этнонация и согражданство) третье, которого в западной мысли не было в помине, – по религиозному критерию, т.е. в качестве нации – религиозной общности, соотносённой с территорией континента, на котором она обосновывалась с древности.

Если значение «нация-согражданство» уже чётко обозначили представители либеральной мысли младобенгальцы, то с развитием в последние десятилетия XIX в. консерватизма бенгальские элиты всё более гордятся индийской культурой и историей, также среди них наблюдается повышенное внимание к собственным ценностям и институтам, при этом последние преимущественно связаны с индуизмом. Так, основанное брахмоистом Раджнарайоном Бошу в 1867 г. общество «Хинду (Джати) мела» («Индусское (Народное) собрание») стало одним из проявлений растущего культурного национализма, который возник в ответ на множественные влияния европейской культуры на бенгальские элиты. «Это была, пожалуй, первая попытка воплощения идеи Матери-Индии как идеи национально-религиозной, – вспоминал Р. Тагор. – ...Пение песен, возвеличивающих родину, декламация патриотических стихов, выставка произведений национальных искусств и ремёсел, поощрение национальных талантов – вот что составляло программу этой Мела» [13. Т. XII. Р. 88]. Сходные процессы шли и в мусульманской общине («Национальная мусульманская ассоциация» в Бенгалии (1877)) [14]. Однако чётко определить содержание термина бенгальцы не стремятся.

Писатель и учёный Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894), как замечает Партха Чаттерджи, не пытался определить границы индийской нации изнутри: он использует термины «бенгальцы», «индусы» и «индийцы» (*бхаротборшийо*) [15. Р. 69]. В его публицистике и исторических романах термины «индийцы» и «индусы» встречаются как синонимы, и главным изъяном

соотечественников он полагает недостаток стремления к свободе – отсюда их безразличие к тому, кто ими правит, и неразвитое национальное сознание. Он указывает в качестве порока индуистского общества отсутствие солидарности из-за кастовой системы и дискриминации высших каст в отношении шудр, из-за многочисленных национальных языковых и религиозных различий в Индии. «Мы – нация, находящаяся в подчинении», – говорит Бонкимчондро и считает возможной солидарность и интеграцию по образцу британской нации [16. Р. 58, 68]. Благодаря английскому образованию индийцам стало известно и стремление к свободе (*шотонтонприйото*), и становление национальности (*джатипротишитхо*) [5. Р. 113]. Впоследствии в романе «Обитель радости» («Анондоматх») писатель воздвиг индуистски окрашенный символ идентичности – Родину-мать в облике богини Дурги и создал песню, ставшую национальной песней Индии, – «Банде Матарам» [5. Р. 120–124].

Другой писатель и социолог Бхудеб Мукхопаддхай, несмотря на консервативные воззрения, был сторонником нациестроительства по модели нации-государства. У него объединяются признание сочетания религиозной идентичности представителей разных общин с их принадлежностью к духу и культуре Индии, даже если по вере и социальным ценностям они не-индусы [17. Р. 99–100]. Идентичность, которая должна со временем выработаться у народов Индии, – это идентичность гомогенной нации. Сходная идея нации-государства присутствует и у брахмоистов; их лидер Кешобчондро Сен постоянно говорил об индийском единстве в политическом аспекте и предпочитал термин «индийский» всем другим при определении идентичности.

В 1881 г. Раджнарайон Бошу использовал термин «нация» в религиозно-территориальном значении, чем отдал приоритет общинной идентичности: «Мы должны взаимодействовать с мусульманами и другими индийскими *нациями* в политических и других делах, насколько это полезно, подобно фермеру, обрабатывающему определенный участок, а не всю страну, у нас должно быть *индусское общество как наше частное поле*» (здесь и далее курсив мой. – Т.С.) [18. Р. 475]. В этом смысле, отождествляя религиозную общину (очень неоднородную в масштабах субконтинента) с обществом, Р. Бошу оказался предтечей печально знаменитой «теории двух наций» и индусского национализма и экстремизма XX в.

Спустя десятилетие философ Свами Вивекананда (1863–1902) термином «нация» (а также «раса») стал обозначать различия народов по идеалу, преобладающему действию и методу [19. Р. 171, 179, 181, 314] и иногда говорить об «индусской нации», отождествляя национальную и религиозную идентичность [19. С. 248]. Её идеал – религия, «одно-единственное занятие в жизни», идеал, построенный на отречении, бесстрашии и любви [19. Р. 177–178, 204–205]; так-

же это исток энергии и силы для решения насущных социальных проблем и развития в будущем: «Индус может понять даже политику, если она дана ему через религию; социология должна прийти через религию, всё должно прийти через неё» [19. Р. 314] – это для него единственное основание и метод действия, и Вивекананда не видел опасности в том, что любая деятельность в полирелигиозной стране будет иметь религиозную форму. Само конструирование нации по религиозному признаку по умолчанию проводит социорелигиозную границу между «воображаемым» религиозным сообществом и общинами иноверцев и тем самым исключает их из общего «горизонтального» товарищества.

Между тем идея нации как общности социальной, гражданской и, возможно, политической, объединяющей всех жителей субконтинента, впервые обозначенная Р. Раем и младобенгальцами, во 2-й половине XIX в. получила оформление в идеях созданного в 1885 г. Индийского национального конгресса. Факт появления этой партии сыграл значимую роль в конструировании либерального политического общиндийского национализма на секулярной основе и соответствующей ему идентичности.

Ещё до её основания один из будущих отцов-основателей партии Сурендронатх Банерджи (1848–1925), выступая на собрании Индийской студенческой ассоциации в Калькутте 16 марта 1878 г., размышлял об индийском единстве. Последнее должно свершиться в современную ему эпоху – не без деятельного участия Англии, чья миссия – «помочь движению к осуществлению индийского единства, примирить неприятные конфликты разных индийских национальностей и сблизить их, вызвать в них чувство братства» [20. Р. 214]. Заведомо называя всех индийцами и говоря о «нашей стране», С. Банерджи указывал и на разобщённость, различия и неумение объединяться ради общих интересов её народов. С одной стороны, индийское единство как «интеллектуальный, моральный и социальный союз индийских народов» – это «мечта, химера, призрак взволнованного *воображения*», и её нетрудно опровергнуть обращением к истории страны и общей картиной народов, разделённых языками, религией, образом жизни, обычаями и т.п. [20. Р. 216]. Особенно примечательно, что молодой политик подчёркивал *условность и искусственный характер* понятия «индийское единство», но при этом был убеждён, что говорить о нём возможно и *полезно* в практическом смысле, так как многие современные страны (европейские!), населённые столь же различающимися друг с другом народами, *создали* это единство – как Швейцария, Бельгия, Германия, Италия. Поэтому, с другой стороны, предлагаемое С. Банерджи «национальное единство» – единство большого общества с религиозными, лингвистическими, национальными и иными различиями, которые не только

в перспективе могут объединиться, но и объективно вовлечены в этот процесс техническими, экономическими, образовательными и иными каналами коммуникации. По сути, С. Банерджи описывает обстоятельства, при которых мысленный артефакт «воображаемого сообщества» становится реальностью в эпоху модернизации, и в него входят разнoverующие и говорящие на разных языках народы регионов. Он акцентирует социальную, правовую и политическую пользу объединения, поскольку у народов есть общие интересы, потребности, проблемы и «оби́ды» (в колониальных условиях), но не менее важно объединение и в интересах прогресса нации [20. Р. 228].

Сурендронатх предложил тогда и решение проблемы различия религиозных общин внутри, как он сам назвал, «большого Индийского сообщества» [20. Р. 230]. Речь идёт об основном «принципе индийского единства», который «нет нужды заново изобретать» – он уже создан основателем сикхизма гуру Нанакм, проповедовавшим эту доктрину для объединения индусов и мусульман под знаменем новой веры; этот успешный опыт «мира и доброй воли» следует освоить всем общинам и группам внутри сообщества [20. Р. 229–230]. Он заключает: «Между нами возможны религиозные различия. Между нами могут быть различия социальные. Но есть и общая платформа, где мы могли бы собраться, платформа благосостояния нашей страны. Есть общее дело, которое может связать нас вместе, – дело Индийского прогресса ... Во имя общей страны все мы – индусы, мусульмане, христиане, парсы – члены большого Индийского сообщества – предадим забвению наши обиды и разногласия прошедших лет и соединимся в братской любви и чувстве, и будем жить и трудиться во благо любимого Отечества» [20. Р. 230].

Светский и надобщинный характер этой концепции особенно важен, и С. Банерджи впоследствии всячески её защищал и немало способствовал продвижению её в идеологии Конгресса. По его мнению, последний свидетельствует о величии нации, а значит – всей Индии, в которой собраны вместе все элементы индийской национальности. Политик подчёркивал светский характер партии («Конгресс объединённой Индии») [20. Р. 15] и мыслил его как общую политическую платформу для всех индийцев, стремящихся отстаивать свои интересы.

Множественность трактовок идентичности, связанная с пониманием термина «нация», на втором этапе конструирования отразила неоднозначность и потенциальную конфликтность формирования социальной идентичности «сверху», от интеллектуальных элит и, по сути, поставила вопрос о возможности их сочетания как проблему социокультурную и политическую. Интеллектуалы уже привычно мыслят Индию как большое общество; это её географические, социальные и культурные границы вмещают «воображаемое

сообщество», важнейшим социальным смыслом которого фактически оказывается постоянное соотнесение с живущими в ней Другими. Вопрос только в том, чтобы найти общность, конституирующую основу «большого общества» Индии, и чаще всего за неё принимается религиозная общность индуистов, хотя проблема и слабое место этого допущения – в искусственной природе сообщества индуистов / индусов, которую столь же легко оспорить, как и подтвердить, а также в исключительном разнообразии всех групп, объединяемых под именем одной религии.

На **третьем этапе конструирования** (1905–1919 гг.) интеллектуалы выстраивают своеобразную модель должной социальной идентичности и представление об обществе, на которые следует ориентироваться каждому жителю Индии. Этот процесс происходит в контексте подъёма национально-освободительного движения после раздела Бенгалии (1905 г.) во всех регионах Индии и усиления радикально настроенных групп в ходе борьбы за самоуправление (*сварадж*). Движение *свадешии* (букв. «своя земля», движение за развитие местного индийского производства) особенно ясно обозначило и обострило конкуренцию двух представлений об идентичности – общеиндийской гражданской и религиозно-националистической, иногда с их отождествлением. Религиозная идентичность восходит к построениям Бонкимчондро Чоттопаддхая и идее Вивекананды о выражении политики языком религии в Индии – «земле индусов».

Вместе с тем раздел Бенгалии обострил и региональную бенгальскую идентичность, воплощённую в протестном движении 1905–1911 гг. Показательно, что в поэзии Р. Тагора тех лет сосуществуют два образа: Матери-Бенгалии и Матери-Индии (в этом он продолжает линию бенгальского поэта М.М. Дотто), сочетая региональную и общекультурную идентичности.

В ходе создания модели обозначилось три вектора конструирования идентичности (по критерию убывания в неё религиозного компонента).

Первый вектор – преобладание индусской религиозно-политической идентичности, символом которой стало поклонение богине-матери, отождествлявшейся с Родиной – прежде всего в радикальных тайных обществах, использующих тактику террора. Вектор имеет традиционалистский характер с чёткой тенденцией ревайвализма – возрождения веры. Проникновение этой идентичности в идеологию *свадешии* сработало на отчуждение мусульман от индусов и на возможность для колониальной власти обозначить движение как сугубо индусское и угрожающее благополучию мусульманской общины. Этот вектор как широко распространённый среди участников политического движения отметил политик и философ Абул Калам Азад, которому в начале XX в. в Бенгалии приходилось доказывать соратникам по тайному обществу,

что мусульмане в целом не являются их врагами и их надо привлечь на свою сторону, чтобы не вызвать затруднений в борьбе за политическую свободу. «Фактически все революционные группы, – пишет Азад, – были тогда настроены активно антимусульмански. Они видели, что правительство Великобритании использовало мусульман в целях подавления освободительной борьбы в Индии, и мусульмане играли на руку правительству», которое из-за пробуждения политического сознания среди индусов не могло «полностью доверять ни одному чиновнику-индусу в борьбе против революционной деятельности» и привезло из других провинций чиновников-мусульман для пополнения разведывательного отдела полиции. В результате у индусского населения Бенгалии создалось впечатление, что мусульмане как таковые были противниками политической свободы и настроены против индусской общины [21. С. 37–38]. В ответ у мусульманских элит Восточной Бенгалии возникает лозунг «сваджати» («своя община»), призывающий к противостоянию с индусами.

В попытке выстроить общенациональную индийскую идентичность по образцу индуистской, но на основе любви к общей Матери-Индии проявился **второй вектор**. Эта внутренне противоречивая позиция ярко выражена у политика, поэта и впоследствии философа Ауробиндо Гхоша (1872–1950). «Страна – это основа национализма (jātiyata), а не народ (jāti), не дхарма (религия), не что-либо ещё – только страна, – начинает он статью “Страна и национализм” (1909). – Остальные составляющие подчинены ей и служат поддержкой, и только страна важна и существенна» [22. Р. 124]. Создание единства, сильной нации на этой основе – это и постоянное стремление, и цель; ей препятствуют региональные различия, индо-мусульманский конфликт и отсутствие восприятия страны как Матери для всех, кто в ней живёт, но не иллюзорного образа Матери индуистов или индуистского национализма [22. Р. 125]. А. Гхош говорит о гражданах Индии / индийцах, о национальном возрождении, но содержание последнего трактует как возрождение арийского знания, образования, идеала, характера и отношения к жизни [22. Р. 107–108], упуская из вида, что всё это может не быть близко мусульманам, христианам, населению дравидского Юга.

Третий вектор представляет идею синтеза множественных идентичностей в одной общеиндийской, объединяющей культурные, политические и социальные аспекты. Наиболее обоснован этот вектор у бенгальцев-конгрессистов, как «умеренных» (Сурендронатх Банерджи), так и «крайних» (Б. Пал). Пример Пала Бипинчондро особенно показателен: отдав дань индуистским символам единства и идентичности в ранних трудах (так, вождя маратхов Шиваджи он называл «истинным националистом»), он предложил концепцию «новой индийской нации», где подчеркнул, что новая Индия отличается от древней

своим поликультурным характером. В ней сосуществуют пять великих общин, представляющих пять великих мировых культур – индусы, зороастрийцы, буддисты, мусульмане и христиане. Поэтому нациестроительство подразумевает конвергенцию всех народов страны на основе «современного идеала» при сохранении самобытности культур [23. Р. 261]. Показательно, что эту концепцию он предлагает в работе «Брахмо Самадж и национализм» постулирует её связи с идеалами Раммохана Рая, который «желал ...получить для индийского народа право войти в широкий мир современного человечества, на основе его законных прав и высокого достоинства» [23. С. 260].

С этого времени появляется важная идея об Индии как «единстве в многообразии». Подобный термин ещё в XIX в. предложил Кешобчондро Сен, говоря о духе Азии, которая противится единообразию (*uniformity*), но объединяет разнообразное и несходное (*unity in variety*), – им мыслитель предложил описать «отсутствие ограниченности» [24. Р. 503]. Затем Свами Вивекананда обозначил «поиск единства в многообразии» (*unity in diversity*) как открытие мудрецов древней Индии [19. Т. V. Р. 519]. В 1904 г. об этом «внутреннем убеждении Индии найти единое во многом» заявил Рабиндранат Тагор (1861–1941), как о способности не доводить различия до конфликта и признавать всё, что есть великого в любой культуре и народе [25. Р. 65]. Именно поэтому индуисты и буддисты, мусульмане и христиане нашли гармонию на земле Индии.

Эти три вектора, равно как и социально-политические процессы, происходившие в Индии, показали противоречия и опасности, связанные с некритическим перенесением индийской идентичности на одну – крайне неоднородную, хотя и составляющую большинство – религиозную общность, в полирелигиозной стране, которая находится в колониальной зависимости. С предупреждением об опасности выступил Р. Тагор и в беллетристике (романы «Дом и мир», «Четыре части»), выступлениях и публицистике.

Тагор выдвинул идею «Большой Индии» (*Greater India*), которая, с одной стороны, уже существует в истории как родина для всех, кто в ней жил и кто в неё пришёл извне, и как место встречи народов и культур, а также цель для всех: такую Индию нужно построить и развивать [25. Р. 131, 139, 140]. Его позиция объединяет несколько ключевых положений.

1. Основой идентичности должно стать развитие сознания того, что «мы живём в единой стране и представляем собой единый народ, что и в радости и в горе судьба наша едина, и мы не будем процветать, пока не станем считать друг друга близкими и не сплотимся» [13. Т. IX. С. 171].

2. Сознанию общеиндийского единства всех рас, народов и культур препятствует религиозный национализм, который Тагор называет «возрождением индуизма», чреватым не только консервацией традиционных форм жизни

и поведения и страданием людей, но и межобщинным расколом [13. Т. IX. С. 199–200, 165–167].

3. Главная опасность на пути к единству – сепаратизм по всем направлениям: и между общинами, и между социальными слоями, что не позволяет объединить усилия в конструктивной социальной, культурной и политической деятельности [13. Т. IX. С. 183–187].

4. Основное средство достижения единства национального сознания, по Тагору, – только конструктивная деятельность на благо людей и страны, объединяющая элиты и народ, группы с различными позициями, разноречующие общины.

Обращаясь к идеям Р. Тагора при рассмотрении проблем современной индийской идентичности, Амартья Сен называет его вместе с М.К. Ганди выразителем общей идеи всеобъемлющей и всепринимавшей индийской идентичности, в которой есть место всем: «Полезно помнить замечательное требование Рабиндраната Тагора, сделанное в письме Ч.Ф. Эндрюсу в 1921 г. о том, что сама “идея Индии” свидетельствует “против жгучего отделения одного нашего народа от других”, так как противостоит и представлению об Индии как смешении разделённых и отчуждённых культур и общин, жёстко разграниченных религией, или кастой, или классом, или языком и местом проживания, и, во-вторых, против чувства отделённости индийцев от других народов». Это требование Тагора включает в себя послание интеграции – внутренней и внешней – и предлагает инклюзивную форму для самой идеи индийской идентичности» [26. Р. 349].

Динамика процесса конструирования социальной идентичности бенгальскими мыслителями показывает, что с самого начала утверждается и развивается её широкое понимание как принадлежности к большому сообществу в масштабах субконтинента с осознанием социокультурной и религиозной неоднородности его областей и регионов. Проблема идентичности решается приложением имён «индийцы», «народ Индии» и «нация» к большим социальным общностям – и эти имена представляют собой «артефакты» – образы, наполняемые содержанием. Фактически эти термины заимствованы из-за отсутствия в традиционном обществе максимально широкого самоназвания, однако их содержание являет собой синтез полученного в сопоставлении с Западом представления о народе, населяющем субконтинент, как общности культурно-цивилизационной, с образами собственной культуры, общества, истории, традиций, религий. Внешние термины «нация» и «народ» творчески прилагаются к «большому» сообществу, отличному от других подобных и объединённому общими идеалами. Однако на вопрос о содержании этих идеалов однозначного ответа бенгальские интеллектуалы не дали: одни выводили

ли их из духовной традиции индуизма, другие – из цивилизационно-исторического опыта разных народов, выработавших способность к сотрудничеству и гармонии, третьи – из особенностей духовной культуры.

Теоретическая концепция социальной идентичности для всей Индии – результат конструирования, который мыслители Бенгальского Возрождения выстроили с позиций должного. Доминирующим подходом к определению идентичности утвердился культурно-цивилизационный и гражданский («мы – индийцы»), однако была постулирована важность духовного единства людей, воспитанных в духовно-культурной среде субконтинента. Первоосновой национальной идентичности должна быть нация как согражданство, в котором объединены разные расы, народы, культуры, религиозные общины. Методом критического исключения теоретически отвергается индуистская религиозная идентичность как основа общеиндийской идентичности, но как исторический исток и основа индийской культуры, духовности и толерантности она остаётся – вместе со скрытой тенденцией политизации религиозной идентичности на практике. Задачей общеиндийского масштаба становится развитие общекультурной идентичности на основе единства, через конструктивную деятельность всех групп, общин и народов.

Вместе с тем остаются нерешённые вопросы практического свойства.

1. Как должны сочетаться разные идентичности (религиозная, этническая, региональная и др.)?

2. Как избегать опасности религиозного национализма в политической и социальной жизни?

3. Каким образом транслировать созданную модель общеиндийской идентичности и воспитывать в этом духе народы страны при имеющемся разрыве между элитами и народом? Последняя зависит не только от умения элит донести этот идеал до масс, но и от уровня их образования и развития вместе с преодолением традиционных установок сознания, что было и остаётся насущной проблемой Индии. Но эти вопросы представляют собой одновременно уроки, данные в наследии бенгальской мысли. Так или иначе, именно к наследию Бенгальского Ренессанса восходит концепция общеиндийской секулярной гражданской идентичности, которая при всех противоречиях была интегрирована в идеологию и политику ИНК и позже – в основу светской Конституции Индии.

Литература

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В.Г. Николаева; под ред. С.П. Баньковской. М., 2016. 416 с.

2. Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб., 2010. 558 с.
3. Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки философии истории. М. : Прогресс-Традиция, 1999. 208 с.
4. Dasgupta Subrata. Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. L. : Noida, 2011. 484 p.
5. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2012. 280 p.
6. Halbfass W. India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany, 1988. 604 p.
7. Скороходова Т.Г. Триалог индуизма – ислама – христианства в сознании мыслителей Бенгальского Ренессанса: процесс и результаты // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. 2016. № 2. С. 73–83.
8. Roy Raja Rammohun. The English Works : in 4 v. / ed. by J.C. Ghose. New Delhi, 1982. 978 p.
9. Kar Samit. The Legacy of Derozio, a Messiah of Bengal Renaissance // West Bengal. May 2008. P. 8–16.
10. Bengal: Early Nineteenth Century. Selected Documents / ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta, 1978. XIX, 281 p.
11. Tagore Devendranath. The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta, 1909. 195 p.
12. Poddar A. Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla, 1977. 252 p.
13. Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений : в 12 т. / пер. с бенг. и англ. М. : Худож. лит., 1961–1965.
14. De Amalendu. Roots of Separatism in Nineteenth Century Bengal // Essays in Honour of Professor Susobhan Chandra Sarkar. New Delhi, 1976. P. 319–357.
15. Chatterjee Partha. Culture and Power in the Thought of Bankimchandra // Political Thought in Modern India / ed. by T. Pantham, K.L. Deutch. New Delhi, 1986. P. 67–91.
16. Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta, 1986. 206 p.
17. The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen / ed. by A.K. Mukhopadhyay. Calcutta, 1979. VIII, 288 p.
18. Studies in the Bengal Renaissance / ed. by A. Gupta. Calcutta, 1958. 620 p.
19. Vivekananda Swami. Complete Works : in 9 v. 12th ed. Mayavati, Almora, 1998–2001.
20. Banerjea Surendranath. Speeches and Writings. Madras, (n. d.) [between 1917–1925].
21. Азад Абул Калам. Индия добивается свободы / пер. с англ. М., 1961. 248 с.
22. Aurobindo Sri. The Complete Works. Vol. 9: Writings in Bengali and Sanskrit. Pondicherry, 2017. 715 p.
23. Saggi P.D. Life and Work of Lal, Bal and Pal. Delhi, 1962. VI, 463 p.
24. Sen Keshub Chunder. Lectures in India. Calcutta, 1954. XI, 551 p.
25. Tagore Rabindranath. Towards Universal Man. Bombay etc., 1961. IX, 387 p.
26. Sen Amartya. Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity. L., 2005. 409 p.

The genesis of social identity in a modernizing India: the legacy of social thought of the Bengal Renaissance

Skorokhodova T.G., Penza State University (Penza, Russia). E-mail: skorokhod71@mail.ru

doi: 10.17323/9785907442666/10

Abstract. The question of social identity as the core of the process of self-determination of society in modernizing India was first raised by representatives of the intellectual elites of the Bengal Renaissance. The article describes the process of constructing a social identity for the population of India as the “imaginary community” (according to Benedict Anderson), which is thought to be the unifying principle for the entire diversity of peoples and communities of the subcontinent. The dynamics of the process shows the development of a theoretical understanding of India's “big society” as a cultural, civilizational and social “unity in diversity”. However, differences in approaches to determining the common basis of unity give rise to contradictions between religious, civil and cultural identities when they are translated into the practice of social life.

Key words: self-determination; social identity; Bengali Renaissance; “imaginary communities”