

Т.Г. СКОРОХОДОВА¹

¹ Пензенский государственный университет.
440026, г. Пенза, ул. Красная, 40.

ИСТОКИ ФЕМИНИЗМА И ЖЕНСКОЙ ЭМАНСИПАЦИИ В ИНДИИ XIX В.: БЕНГАЛЬСКИЙ ВАРИАНТ

Аннотация. Развитие феминизма и женской эмансипации в колониальной Индии демонстрирует различные траектории и внутренние источники этого процесса в регионах модернизирующегося «большого общества». Первый вариант его проявился в Бенгалии — периферийном по отношению к центру брахманического порядка регионе, месте встречи индийской и западной культур в XVIII–XIX вв. Патриархальное общество выстроило систему жестких ограничений женских прав и свободы, особенно в высших слоях, с позиций ритуальной чистоты и «безопасности» для мужчин. Сами женщины были носителями традиционного сознания со стереотипами и предрассудками, были лишены возможности распоряжаться своей судьбой и принимать участие в жизни общества вне семьи. На основе трудов социальных реформаторов и интеллектуалов автор описывает бенгальский вариант феминизма и истоков эмансипации. Основным социальным актором этого процесса был мужчина-феминист, который открыто провозглашал идеи женских прав и пытался улучшить положение женщин с помощью реформ. Реформаторские движения, возглавленные лидерами от Раммохана Рая до Кешобчондро Сена, стали первой волной процесса эмансипации: эта деятельность стимулировала условия для эмансипаторских практик в семье и обществе. Второй волной было пробуждение женщин и их способности говорить о себе. Главными факторами роста их активности были грамотность и образование вместе с поддержкой их устремлений со стороны мужчин.

Ключевые слова: индийский феминизм; женская эмансипация; традиционное общество; индуистская община; бенгальский вариант женской эмансипации; гендерные отношения; бенгальские социальные реформаторы; мужчина-феминист; права женщин; активность женщин.

Для цитирования: Скороходова Т.Г. Истоки феминизма и женской эмансипации в Индии XIX в.: бенгальский вариант // Социологический журнал. 2021. Том 27. № 1. С. 139–156. DOI: 10.19181/socjour.2021.27.1.7848

Появление и развитие феминизма в «большом обществе» Индии, вовлеченном в модернизационные трансформации в колониальный период, — особая тема предметного поля гендерной социологии, проливающая свет на разнообразие траекторий эмансипации женщин и внутренние источники этого процесса. При этом дифференциация социальной модернизации по регионам позволяет описывать феминизм в Индии не как общий и интегральный феномен социальной жизни, а скорее как некоторый комплекс вариантов — моделей постановки проблемы женских прав и попыток их решения.

Исторически первый вариант феминизма и эмансипации в Индии берет начало в Бенгалии — регионе, в котором британцы с XVIII в. установили колониальное правление. Именно он стал местом встречи культур Индии и Запада, сердцевинной социокультурных процессов в Северной Индии, своего рода пионером общественного развития субконтинента [3; 15; 16].

Традиционное общество Индии, объединенное брахманистским социорелигиозным порядком, было патриархальным, основанным на сужении сферы прав женщин, пресечении их самостоятельности, их строгой зависимости от мужчин. Религиозные представления о женщине как носительнице энергии *шакти*, сочетающей разрушительное и созидательное начала, которая может быть опасна для общества и должна быть «укрошена» мужским началом и властью [7, с. 502–503], диктовали разделение социума на два гендерных мира, которые к тому же были знаком статуса *варны*: чем выше клан (*кула*, *готра*) в иерархии, тем меньше и «самостоятельная власть» (*сватантра*) женщин, и наоборот, поскольку и ритуальная, и социальная роль женщин связана с поддержанием дхармы и варнового статуса [7, с. 500–501]. Большая мера самостоятельности женщин сохранялась на Юге, где преобладал матрилинейный счет родства [9, с. 39–41; 7, с. 241–242, 296–302], тогда как традиционный индуистский социум Севера поддерживал зависимость и изоляцию женщин как знак высокой брахманистской культуры (*санскрити*).

Бенгалия по отношению к центрам брахманистской культуры была периферией, в которой, с одной стороны, на уровне духовной культуры сохранялись воспоминания об архаических и небрахманских традициях и временах, когда поведение женщин было самостоятельным и независимым [1, с. 245], а с другой — господствовала мизогиния, сочетающая «ненависть к женщинам как источнику опасности для мужчин, их жизни и чести», с «глубокой жадой материнской заботы» [21, р. 174–175]. Религиозной подоплекой мизогинии был шактизм — почитание богини-матери, супруги Шивы (под разными именами: Дурга, Кали, Шакти, Чанди), воплощения женской энергии. Механизм предупреждения опасного воздействия последней на мужчин, семью, касту и общину складывался из совокупности обычаев, связанных с брахманистскими нормами *дхармашастр* — от «Законов Ману» до средневековых сбор-

ников. Это обычаи детского брака (до наступления половой зрелости дочери), обычай приданого, предпочтение неграмотности женщин, увязывание их статуса в семье с рождением мужского потомства (вплоть до женского инфантицида); табу на вторичное замужество, отсюда — пожизненное вдовство с предельной социальной изоляцией либо обычай самосожжения вдов на погребальном костре мужа (*сати*, бенг. *шохоморон*). Весь комплекс обычаев служил значимым признаком высокого варнового статуса семьи, степени ее «культурности», поэтому не был обязателен для шудр и тем более для неприкасаемых.

В закреплении порядка доминирования мужчин исторически определяются две волны. Первая задана экспансией брахманизма против буддизма, постулировавшего расширение прав женщин; к Средним векам были восстановлены и закреплены шастрами все ограничения. Второй волной стало противостояние брахманов распространению влияния исламской культуры, допускавшей для женщин развод, замужество вдов и отсутствие приданого [9, с. 29–41, 46]. В Бенгалии мусульманское правление периода Могольской империи стимулировало затворничество (*напда*), повышение роли не столь распространенного прежде культа богини Кали, грозной ипостаси супруга бога Шивы, в противовес исламу и усиление мизогинии. Брахманское «охранительство» поднялось и в XIX в. при британцах, но столкнулось с другим, совершенно новым явлением — борьбой за права женщин.

Британские колониальные власти застали действие механизма патриархального подавления женщин во всей полноте, но, несмотря на культурный шок от религиозных практик и обычаев (в первую очередь сати), в управлении предпочли политику невмешательства в жизнь традиционного общества. При этом британский ориенталист Г.Т. Коулбрук доказывал, что сати — это отступление от исконных древних традиций [20, р. 198, 40–41], а миссионер-просветитель У. Кэри поднимал перед властями вопрос об аномальности женского инфантицида в Бенгалии как противного предписаниям шастр [17, р. 69–76]. Впоследствии политическое действие сводилось к законодательной практике *в ответ* на инициативы представителей местного сообщества. Однако экспорт в Индию британских институтов управления и права, европейского образования и науки, экономические трансформации способствовали созданию условий для начала социальной модернизации в традиционном обществе.

Эмансипация женщин, как и любой другой процесс социальной трансформации, не могла быть импортирована в традиционное общество, которое по самому характеру отторгает изменения, противоречащие традиции. Внутри него могут быть неортодоксальные группы с девиантными практиками, идущими вразрез с «большой традицией», однако они некоторым образом встроены в него и не оказывают влияния на его устойчивость и воспроизводство. Внутри бенгальского

регионального индуистского социума в период *бхакти* (XV–XVI вв.) сформировалась развитая вишнуитская община, в которой не следовали традиционным стереотипам в отношении женщин, — они активно участвовали в религиозной жизни общины и получали образование. Б.З. Фаликов отмечает, что на фоне общей неграмотности женщин дочери и жены бенгальских вишнуитов были образованными [8, с. 161]. Но кастовое общество помнило об их невысоком кастовом происхождении (как во всех иных подобных случаях [7, с. 211]) и отработанными механизмами препятствовало росту их влияния в «большой традиции». Е.Ю. Юрлова говорит о необходимости внешнего импульса для осмысления положения женщин в самом обществе, который был задан британским завоеванием и деятельностью миссионеров [9, с. 48]. Однако максимум, что может сделать иностранец, — создать условия, в которых социальные силы внутри традиционного социума начнут процесс трансформации. Приход европейцев — правителей, чиновников, ученых, миссионеров и им подобных — не запускает механизма трансформации традиционного общества, так как они не обладают авторитетом. Эмансипация могла начаться только изнутри, благодаря появлению адогматически мыслящих и действующих субъектов.

В Бенгалии такие субъекты были выходцами из новых элит, сформировавшихся при вовлечении в колониальную экономику представителей высших каст в качестве бизнесменов и собственников-землевладельцев и одновременно при их приобщении к европейскому образованию наряду с традиционным и вместо него. Общее название нового слоя — *бходролок* (букв. бенг. «благородные люди»; англ. “educated” в противовес “learned”, традиционным *пандитам*). Тесно связанный с новой культурой городов, прежде всего Калькутты, этот слой стал средой формирования нелюбимых критиков традиционного общества — реформаторов, инициаторов духовных и общественных движений, политиков, творцов культуры. Среди поднятых ими проблем — положение женщин.

Исток бенгальской — и шире — индийской — модели эмансипации женщин восходит к парадоксу, особенно очевидному на фоне истории эмансипации на Западе: ее основателями, инициаторами и ведущими акторами были мужчины, а привлечение женщин к этому процессу было результатом их целенаправленных усилий и в семейной, и в общественной жизни. К началу движения в высококастовых слоях женщины были практически полностью изолированы от любого участия в нем, не говоря уже об участии в собственной судьбе, а в низкастовых слоях женщины были далеки от поднимаемых проблем. В большинстве все были носителями традиционного сознания. Поэтому бенгальский вариант эмансипации складывается как «двуслойная» модель. Ее основанием была интеллектуальная и реформаторская деятельность мужчин — представителей элит *бходролок*, которые поста-

вили проблему положения женщин в индийской общине, обозначили ключевые векторы эмансипации и инициировали кампании за преодоление традиционных обычаев и установок в отношении женщин. Благодаря их реформаторской деятельности начинается медленное пробуждение женщин высоких каст, где следование традиционным нормам и практикам было наиболее строгим; первоначально это пробуждение сознания благодаря образованию, и затем уже — на рубеже веков — появляются примеры женщин, добившихся успеха «в мире мужчин» наравне с ними. Процесс эмансипации разворачивается сверху — от элит и среднего класса бенгальских городов к социальным низам. Темп эмансипации весьма медленный из-за общей инерции традиционного общества, однозначно негативной реакции ортодоксальных кругов и сопротивления традиционалистов.

Традиционное сознание индуистов воспринимает установления в отношении женщин и их поведения и их сущее положение как нормальное, рациональное и правильное, то есть тождественное должному, закрепленному в брахманистской идеологии и возводимому к священным текстам (безотносительно к их действительному содержанию). Иными словами, тождество должного и сущего предполагало отсутствие восприятия в обществе чего бы то ни было как *социальной проблемы*, противоречия, конфликта. Разотождествление сущего и должного в обществе благодаря иному пониманию должного является базовым основанием для определения любых проблем и социальных зол и для пробуждения к их решению. Способность видеть проблемы изнутри приобрели новые бенгальские интеллектуалы бходролок, чье сознание сформировалось под серьезным влиянием европейской мысли и культуры. Однако в обосновании эмансипаторских идей и практик они обращались к авторитету традиции.

Первым, кто представил положение женщин как масштабную проблему, а их права, включая право на жизнь, — попорванными, был «отец современной Индии», философ, общественный деятель и политик Раммохан Рай (1772—1833) [5; 6; 14; 23]. В условиях британского правления, когда обычай сати был превращен ортодоксами-индуистами в символ религии, традиции и высочайшей культуры (чему свидетельствует взрывной рост статистики сати в Бенгалии начала XIX в. [14, p. 81—86]), выступить против, развернув кампанию за отказ от обычая и право вдовы на жизнь, мог только человек с широким сознанием, обогащенным изучением других религий и культур помимо собственной (ислама и христианства), с опытом преодоления традиционной социальной психологии и неортодоксального свободного поведения. Такой опыт был у Раммохана — сына матери, перешедшей из шактизма в вишнуитскую веру мужа, родовитого брахмана с опытом детского брака, женатого на двух женах, вольнодумца и убежденного монотеиста с двойным традиционным (исламским и санскритским) обра-

зованием, самостоятельно освоившего английский язык, удачливого предпринимателя и чиновника в налоговом ведомстве Правительства Ост-Индской компании. Поселившись в 1815 г. в Калькутте, он занялся общественной деятельностью, и среди первых его социально-реформаторских выступлений были две «Беседы Защитника и Противника сожжения вдов заживо» (1818, 1820) и «Краткие замечания о современных посягательствах на древние права женщин согласно индуистскому праву наследования» (1822). Говоря о «гендерном» направлении его реформаторства, нельзя не согласиться с С. Дасгуптой: «Его война против сати была войной в интересах прав женщин. Его страстные доказательства прав женщин на наследование имущества были кампанией в интересах женщин. ...Раммохан был феминистом среди мужчин» [15, р. 125].

Раммохан Рай действительно являет собой феномен мужчины-феминиста — первого из небольшого, но серьезного по значению ряда бенгальских феминистов — мыслителей и реформаторов, чьими усилиями *начат процесс эмансипации*. В этом феномене в разных сочетаниях присутствуют: 1) понимание женщин, их состояния и положения; 2) критика сложившейся ситуации с позиций должного — открываемого в традиции (в священных текстах и шастрах) либо в универсальных нормах человечности — и позиций общественного блага; 3) личные усилия по защите интересов женщин; 4) работа с общественным сознанием по преодолению традиционных стереотипов и установок и 5) реформаторское действие по изменению положения женщин.

Не вдаваясь во все перипетии борьбы Раммохана Рая за запрет сати [5, с. 106–124, 210–211], как и в социально-философское содержание его трудов о положении женщин, исследованные в другой монографии [6, с. 223–238, 265–272], обозначим здесь на его примере черты бенгальского мужчины-феминиста.

Раммохан сумел стать феминистом благодаря пониманию женщины — как Другого, как страдающего человека, — которое, со своей стороны, укоренено в его герменевтическом опыте понимания Другого в самом широком смысле: других культур и цивилизаций (Запада), религий, институтов, людей. Понимание женщин идет у мыслителя от опровержения предубеждений мужчин против них — стереотипа о неспособности быть добродетельными, о жажде удовольствий и заведомой подверженности страстям. Реформатор противопоставляет им идеи равенства полов в их человеческой сущности и «превосходных качествах», которыми женщины наделены от природы, и в этом они не уступают мужчинам. Однако в индуистской общине мужчины доминируют, а женщины им полностью подчинены, и возможность проявлять свои высокие качества и способности для них просто закрыта [22, р. 360–361]. По его текстам хорошо видно, что мысленно он ставил себя на место Другого — женщины, благодаря чему осознал ее положение и состояние как *страдание*: «Понаблюдайте, какой

боли, каким унижениям, какому неуважению и каким страданиям они подвергаются, чтобы поддерживать свою добродетель! <...> При заключении брака жену признают половиной ее мужа, но после этого с нею обращаются хуже, чем с самыми презираемыми (*inferior*) животными» [22, р. 361–362]. Картина страдания женщины развернута в его трактатах: в любой семье независимо от социального статуса она может занять положение третируемой служанки, если не рабыни, обязанной заботиться о всех и вся и наказываемой за все промахи; она терпит открытые измены мужа, его старость или многолетнее отсутствие (у брахманов-многоженцев); страдания усугубляются отсутствием мира между несколькими женами полигамного мужа или зависимостью вдовы от сыновей, невесток и т. п. Еще один источник страданий — фактическая продажа дочерей тому, кто больше заплатит, пусть он даже болен, инвалид или старик, что оборачивается жалким существованием жены или ранним вдовством [22, р. 382, 362–363]. «И только добродетель заставляет ее выдерживать всю эту боль и страдания» [22, р. 362].

Реформатор отказался признать перманентное страдание женщины за норму и тем более за должное, исходя из чего и сформулировал *проблему положения женщин как противоречие* между равенством полов в их человеческой природе, а также в стремлении к благу и их неравенством в обществе, выраженном в попрании человеческих прав женщин. Причины сложившейся ситуации двоякого рода: с одной стороны, Раммохан видит их в нарушении современными индуистами законодательных норм, предписанных авторитетом Ману, Яджнавалкьи и других, и в обращении к более поздним, «вторичным» средневековым текстам, где традиция уже искажена. Следствием закрепления обычаев, противоречащих древним установлениям, оказывается общий моральный и социальный упадок. С другой стороны, реформатор предлагает социальное объяснение: женщины лишены прав из-за господства мужчин, основанного на фактическом насилии, которое он назвал «жестоким и немужским поведением» [22, р. 382]. Последнее вызвано страхами и слабостью мужчин: «В стране, где самое слово “смерть” заставляет мужчин содрогаться [курсив наш. — Т.С.], женщины в твердом уме предлагают сжечь себя вместе с трупом покойного мужа» [22, р. 361]. Причем утрату личного достоинства и важнейших гендерных характеристик мужчины маскируют подчеркиванием силы, мужественности и превосходства. На этом фоне выбор сати вдовой Раммохан расценил как самоубийство, а принуждение ее к сати — как убийство [22, р. 323, 329–330, 380], тогда как сами женщины, с детства приученные к мысли о небесном воздаянии для верной жены, следующей за умершим мужем, воспринимали сати как нормальное действие.

Когда Раммохан критикует гендерную ситуацию с позиций должного, он опирается прежде всего на шастры, древние авторы которых заботились о благе женщин, в отличие от его современников; но в этой

форме скрыто и его гуманистическое убеждение в ценности каждой человеческой жизни. Поэтому его феминизм и начинается с обоснования права на жизнь в случае вдовства со ссылкой на законодателя Ману и запрет самоубийства в Ведах [22, р. 323, 329–330, 380] и продолжается утверждением прав женщин на блага (comforts) жизни, которых они лишены мужским произволом, противным и праву, и морали. Это права на имущество и достойную жизнь, на доступ к образованию. При этом любое пограние прав женщин оказывается социальным злом.

Опыт реформаторства Раммохана объединяет три измерения. Оно начиналось с личного действия; если достоверны данные его первого биографа С.Д. Коллет, он пытался предотвращать сати, отговаривал вдов на площадках для кремации в Калькутте и получал в ответ их проклятия и угрозы собравшихся [14, р. 89]. Видя инертность и косность в союзе с масштабной реакцией ортодоксальных элит [22, р. 380], Раммохан развернул работу с общественным сознанием в печати и трактатах, которые распространял бесплатно. Он стремился убедить единоверцев в необходимости преодолеть традиционные гендерные представления и установки, апеллируя не только к древней социорелигиозной традиции, но и к примерам активности в обществе и культурным достижениям женщин Древней Индии безо всяких ссылок на инокультурные (европейские) образцы. Он безжалостно критиковал эгоизм и негуманное обращение мужчин с женщинами. Безусловно, работа с сознанием была ограничена лишь узкими слоями индуистских элит, прежде всего городских, но она была и идейным обеспечением его реформаторской кампании 1818–1829 гг. за отказ от бесчеловечной практики, которая завершилась принятием генерал-губернатором У.К. Бентинком закона о запрете сати и уголовном наказании за него. В кампании был поднят ряд важных тем, впоследствии ставших значимыми векторами эмансипации: восстановление прав женщин, снижение степени их зависимости от мужчин, содействие их благополучию и образованию, преодоление традиционных норм. Наследником социально-реформаторских идей Раммохана Рая оказалось и созданное им общество «Брахмо Самадж» (бенг. «Браммо Шомадж» — «Общество поклонения Брахмо» (единому Богу), 1828) — уже во второй половине века оно стало серьезной социальной силой, в том числе женской эмансипации (см.: [19, р. 128–154]).

Выступать с феминистских позиций продолжили новые поколения интеллектуалов — прежде всего группа студентов Hindu Colleges, учеников просветителя и поэта Г.В.Л. Дерозио. Они образовали дискуссионное общество «Молодая Бенгалия» (1828), а затем основали ряд просветительских обществ [4]. Младобенгальцы в 1830–1850-х гг. фактически создали теоретическое обоснование бенгальской модели эмансипации, участвуя в дискуссиях в прессе и публичных лекциях. Младшие современники Р. Рая разделяли его мысль о равенстве мужчин и женщин, понимая его как равенство прав, и начиная с семейной жизни отстаивали для женщин

право на счастье как альтернативу наличному их положению. Они подняли новые вопросы — теперь уже в контексте кастовой системы, в которой коренятся предрассудки, представления о чести семьи и «насильственное попрание человеческих прав» при заключении брака по воле родителей [12, р. 168], — включая вопросы о кулинизме (многоженстве брахманов), о ранних браках девочек, о запрете замужества вдов, о получении приданого за невестой или денег за дочь и др. Хотя ссылки на шастры Ману и Яджнавалкьи и сохраняются как аргумент должных норм, девочки-вдовы, жены многоженцев и малолетние невесты рассматриваются как жертвы не только общества, но и религиозных установлений, игнорирующих страдание человека. Сострадание и человечность оказываются для младобенгалцев превыше религиозного авторитета, а нарушение прав — требующим немедленного пресечения, поскольку права людей выше прав группы (семьи и общины).

Рационалисты-младобенгалцы считают должной свободу, в частности, свободу молодых людей при заключении брака [12, р. 168]. В качестве идеала должного, морали они утверждают моногамный брак, тогда как в полигинии видят источник социальных пороков: невежества, разрушения морали и добродетели женщин, поощрения распущенности, лени, зависимости от родственников, нищеты и проституции [12, р. 175, 170]. Вина за все это лежит на мужчинах. Младобенгалцы за два десятилетия до реформаторских кампаний впервые призвали подать Правительству Ост-Индской компании петицию с требованием пресечь многоженство [12, р. 169], публично осудили детские браки и впервые заговорили о возможности вторичного замужества вдов. С одной стороны, они допускали специальные правовые меры государства по пресечению порочных обычаев, так как задача власти — охранять права подданных, если они нарушаются [12, р. 169]. С другой стороны, видя традиционность сознания современников, младобенгалцы считали важнейшим средством его трансформации распространение современного образования, дабы пресечь «абсурдно глупые» законы, «внушенные предками и священнослужителями принципы», — их оценивают как «бесчестие для просвещенного века» [12, р. 180].

На страницах прессы младобенгалцы развернули дискуссию о праве женщин на образование, однозначно отвергая аргументы ортодоксии о его вреде и обосновывая необходимость освоения женщинами широкого круга гуманитарных наук. Махешчондро Деб в 1839 г. заявил о необходимости преодоления затворничества и назвал *индуистские шастры* главной причиной гендерного неравенства и разделения общества на мир мужчин и мир женщин, с помощью которых первые «привели своих жен буквально в состояние рабынь — и физически, и душевно, по собственной воле и прихоти» [10, р. 97].

Еще дальше пошел ученик Г. Дерозио — брахман, принявший христианство и ставший англиканским священником, теолог, ученый

и просветитель Кришномохан Банерджи. В эссе «Природа женского образования» (1848) он поднял вопрос о свободе в традиционном обществе, где предписания брахманских шастр пересекают даже внутреннюю свободу (liberty) человека; он видел в этом коренной недостаток жизни индуистов. Рабское подчинение закону прочно заслоняет путь любым новациям и реформам: «Узы прогнившей древности так уязвили жизнь мужчин — так могли ли женщины избежать этого общего наказания? Если последствия законов и установлений столь вызывающе очевидны в обществе мужчин, то как может быть не затронута ими женская часть общины?» [11, р. 9]. Опираясь на священные тексты, Кришномохан представил развернутую критику древних установлений во всех аспектах положения женщин, чем серьезно пошатнул идею об их авторитетности в вопросах брака и семьи. Ученый подчеркнул всеобщий для всех социальных слоев Индии характер подчинения и унижения женщин. Ограничения их свободы и прав обусловлены высоким статусом «уважаемых каст и семей»: у бедных классов нет средств и возможностей для этого, и потому свобода бедных женщин «намного больше, чем у их богатых сестер», но и она вынужденная; сто́ит мужчинам начать возвышаться в обществе, и они немедленно воспроизводят все ограничения для женщин, которым следуют богачи [11, р. 49]. Кроме того, Кришномохан первым в Бенгалии и во всей Индии публично заявил о сути раннего брака, о чем в закрытом обществе говорить было не принято. За 50 лет до начала большой публичной дискуссии о «возрасте согласия» на брак, начавшейся в 1890 г. после гибели десятилетней Пхулмони Деби, изнасилованной 35-летним мужем [9, с. 65–77], Кришномохан заявил о насилии, с которого ранний брак начинается: «Женщины Хиндустана славятся своим терпением и покорностью и потому легко смиряются со своей судьбой; но насилие, которому разумное существо подвергается в постели незнакомца, должно быть связано с величайшим ужасом и омерзением в сознании тех, кто не утратил моральной чувствительности, и описано только одним термином — постыдная проституция. Моральное влияние такой системы [брака] на умы несчастных девочек столь же печально» [11, р. 25].

Если младобенгалцы преуспели в обозначении феминистских идей о создании теоретического обоснования эмансипации, то ее значимой силой стал в середине XIX в. Брахмо Самадж, к которому присоединились и младобенгалцы, и просветители-реформаторы. Работа велась по проторенным Р. Раем направлениям: воздействие на общественное мнение, которое в штыки встречало идеи обеспечения блага женщин, и кампания за отмену традиционных практик. В первом отметим усилия брахмоиста, ученого и просветителя Оккхойкумара Дотто (1820–1886), который в книге «Этика» (бенг. «Дхормонити», 1855) представил развернутую критику гендерных отношений на основе идеи о всеобщей природе морали, единой для человечества. Бытующие в обществе обы-

чай он оценил как нарушение естественных этических законов: детский брак — это моральное насилие отца над ребенком, жестокость с вдовами и полигамия кулинов — попрание «естественного закона» и разрушение семейной гармонии и т. д. Все это обусловлено подневольным состоянием женщин, отсутствием для них образования и морального воспитания в семье [19, р. 53]. Вину за ситуацию О. Дотто возложил на мужчин и предложил позитивную программу изменений. В «Этике» и публицистике он отстаивает как должное гендерное равенство и идеал моногамного брака, заключаемого в расцвете сил, после знакомства и понимания друг друга будущими супругами, равными по уровню образования. В индуистских шастрах он находил обоснование вторичного замужества вдов и даже законное право на развод (!) в случае несходства характеров или жестокого обращения.

Единомышленник О. Дотто — просветитель и реформатор Ишшорчондро Биддешагор (1820—1891) был инициатором и неутомимым лидером трех кампаний: за запрет детских браков (1850), за право вдов на вторичное замужество (1855—1856) и за запрет полигамии брахманов-кулинов (1856—1873). По силе феминистской критики И. Биддешагор сравним только с Раммоханом Раем. «Женщина! В Индии твоя участь — быть ввергнутой в страдание!» — восклицает Ишшорчондро в своем трактате о вторичном замужестве вдов. Индия Биддешагора — это страна с немужским поведением мужчин, не различающих добра и зла, страна, где «женщинам лучше не рождаться» [24, р. 109]. Как брахман-пандит, он опирался на метод толкования шастр, доказывая обществу порочность практик детских браков и пожизненного вдовства, но так же безжалостно осуждал власть патриархального обычая, снова и снова возлагая ответственность на сильный пол: «Под твоим [обычая. — Т.С.] влиянием мужчины, утратившие всякое религиозное чувство и мужские признаки, повсюду и всеми почитаются как добродетельные и пользуются всеми привилегиями в обществе только потому, что просто *следуют формам...*» [24, р. 108].

Самой успешной кампанией Биддешагора была борьба за вторичное замужество вдов. Первый же его памфлет расколол бенгальское общество на «биддешагорианцев» и их противников, которые за короткий срок выдали около 100 трактатов, сатир и пародий, бичевавших возмутителя спокойствия. В то же время идею социального реформатора тепло приняли социальные низы: народ слагал песни во славу Биддешагора, ткачи вышивали на кайме сари цитаты из его трактатов. По представлению 19 ноября 1855 г. билля Дж.П. Гранта в Законодательном совете страсти разгорелись по всей Индии — большинство индуистов были против, считая законопроект вмешательством власти в религиозную жизнь. Но и петиции в поддержку билля приходили со всей страны — от просвещенных слоев, составлявших не более 10% населения. 26 июля 1856 г. закон «Об отмене всех законодательных препятствий

для брака индусских вдов» был принят и подписан генерал-губернатором К. Каннинггом. Ортодоксия неистовствовала, а Биддешагор лично поддерживал молодоженов — при этом на вдовах женились брахмоисты. Кампания против полигамии с петициями правительству, с памфлетами Биддешагора, обличавшего паразитизм брахманов, которые за вознаграждение заключают браки с дочерьми кулинов и женятся до 90 раз, переезжают от тестя к тестю и живут за их счет, ответного сочувствия у власти не вызвала. Однако власти пошли навстречу кампании, инициированной новым поколением брахмоистов во главе с Кешобчондро Сенем (1838–1886), и 19 марта 1872 г. был принят Закон о гражданском браке, закреплявший брачный возраст в 18 и 14 лет соответственно для жениха и невесты и возможность межкастового брака и развода в исключительных случаях.

И кампании, и законодательные акты фактически создавали предпосылки социального раскрепощения женщин, тогда как начать действовать в обход традиций в этой сфере могли лишь немногие семьи бходролок, чьи мужчины не только на словах выступали за эмансипацию, но и проводили ее в жизнь, прежде всего давая образование дочерям, сестрам и женам. И тогда, и впоследствии повышение образовательного статуса женщин с последующим их включением в более широкие сферы внесемейной активности — социальной, культурной, а затем и экономической и политической — серьезно зависело от адекватной жизненной позиции мужчин, соглашающихся на новые и новые проявления свободы и самостоятельности своих дочерей и жен и одновременно способных противостоять жесткому социальному контролю религиозной общины и давлению сторонников патриархального взгляда на женщину. Этот момент в своих размышлениях о «женской реформации» — о преобразовании отношений на началах равенства полов, их прав и сотрудничества — отмечал Кешобчондро Сен: она должна быть делом узких просвещенных слоев элиты (по сути, брахмоистов-мужчин), которые содействуют женскому образованию, но ради собственных целей (воспитание хороших жен и матерей) [18, р. 310]. Парадоксы и противоречия в реформаторстве К. Сена [19, р. 259–286] не помешали ему обозначить специфику бенгальского варианта эмансипации: решающую роль в ней играют практические усилия мужчин-феминистов в сфере женского образования, они же инициируют эмансипацию женщин своих семей, создавая прецеденты нарушения правил. Со временем то, что первоначально вызвало скандал, становилось стойкой тенденцией социальной жизни Бенгалии. Показательно, что большинство таких мужчин и семей принадлежали к Брахмо Самаджу или входили в круг влияния его идей.

Работу по распространению женского образования в Бенгалии в разных формах — от основания школ и издания журналов для женщин до сотрудничества с европейцами-энтузиастами — наиболее

интенсивно вели брахмоисты, хотя этому не чужды были и традиционалисты, предпочитавшие, однако, домашнее обучение женщин. В брахмоистских семьях стало правилом давать дочерям образование, а группа «прогрессистов» во главе с Шибонатхом Шастри и Дароканатхом Гангули выступила за высшее образование женщин и освоение ими профессий наравне с мужчинами. Можно назвать имена жен «прогрессистов»: Чондромукхи Бошу и Кадомбини Гангули первыми в Британской империи получили степень бакалавра в Калькуттском университете, К. Гангули стала первой в Индии женщиной-врачом, членом Индийского национального конгресса. Поэтесса и политик Сароджини Найду (1879–1949) и политик Аруна Асаф Али (1909–1996) тоже родились в брахмоистских семьях и самостоятельно определяли свою судьбу [9, с. 347–368, 373–387].

Благодаря усилиям феминистов-реформаторов медленно, но упорно создавались условия пробуждения женщин, которые постепенно включались в активную жизнь за пределами дома и семьи. Они следовали тем образцам поведения, которые им предлагали европейски образованные отцы и мужья, и имели возможности для творческого самовыражения. Тому примером сестры Ару и Тору Датт (Дотто, 1854–1874, 1856–1877) — дочери Гобиндочондро Дотто, принявшего христианство вместе с семьей. Он дал детям хорошее образование, и они прославились как первые поэтессы Индии, писавшие на английском [2, с. 37–47; 15, р. 299–309]. Женщины Бенгалии создали внушительный ряд художественных произведений и работ на социальные темы, включая права женщин и проблемы традиционной семьи [13, р. 147–183].

Отсчет феминизма бенгальских женщин ведется от книги «Моя жизнь» («Амар джибон») Рашшундори Деби (1810–?) — первой автобиографии индуистки, у которой пробудилось самосознание и она завоевала право говорить самостоятельно. Мать одиннадцати детей и хозяйка большого дома, она тайком научилась читать и писать на бенгали, опровергнув бытовавший предрассудок о грамотности женщины как причине раннего вдовства и склонности к интриганству. Рашшундори описала картину жизни множества женщин в традиционной семье — изнутри, жизни «птицы в клетке» [15, р. 288–291], как подтверждение той глубины понимания женщин и их положения, которое представили реформаторы-мужчины. Бенгалии известны и другие имена образованных женщин, но ни одна не пожелала рассказать о себе, как Рашшундори Деби. После нее о себе заговорили и другие женщины. Среди них брахмоистка, сестра Рабиндраната Тагора Шорнокумари Деби Гхошал (1856–1932) — писатель, автор социальных очерков, издатель литературного журнала «Бхароти», одна из родоначальниц социальной работы с женщинами, находящимися в изоляции; она написала автобиографическую повесть (1898). В «Воспоминаниях» описала свою жизнь Хоймоботи Сен (1866–1933), которая в 10 лет

осталась вдовой, возобновила обучение в школе и стала самостоятельно зарабатывать на жизнь преподаванием. Вторично выйдя замуж за брахмоиста, она успешно совмещала семейные обязанности с работой и учебой в Медицинском колледже, затем по окончании университета сделала блестящую карьеру в «мире мужчин» и вырастила пятерых детей, старший из них пошел по ее стопам и стал врачом [15, р. 310–317].

Эти и другие делавшие карьеру женщины Бенгалии своим поистине революционным поведением воплощали мечту реформаторов, особенно в ситуации роста культурного национализма и с ним консерватизма в отношении «индуистских ценностей», в том числе семейных и гендерных, вплоть до восхваления патриархальных обычаев. Их защитники особенно активизировались после принятия в 1891 г. «Закона о возрасте согласия» для девочек. Однако идейное наследие мужского реформаторского феминизма оказалось настолько сильным, что бенгальские неоиндуистские мыслители не унизили себя оправданием патриархальных гендерных практик и остались сторонниками постепенных изменений. Так, Свами Вивекананда назвал противников «Закона о возрасте согласия» «религиозными лицемерами», которые «подняли страшный крик и вопли и громко трубят: “Увы, наша религия утрачена!” Слово эта религия предполагает делать девочку матерью в двенадцать-тринадцать лет!» [25, р. 341–342]. Современное состояние взаимоотношений полов философ считал абсолютно неудовлетворительным, а право мужчин вмешиваться ограничивал «только тем, чтобы дать им образование. Женщины должны быть в состоянии самостоятельно решать свои проблемы. Никто не может и не должен делать это за них. И наши индийские женщины способны сделать это так, как никто в мире» [25, р. 230]. Именно бенгальские современницы Вивекананды начали подтверждать его правоту и стали в авангарде эмансипации, опережая женщин других регионов.

Феминизм и эмансипация в Бенгалии развиваются по нетривиальной траектории. Разделение общества по гендерному признаку на два мира создало ситуацию невозможности самого размышления женщин о своем положении и степени несвободы из-за восприятия ее как должной, и потому истоки феминистских представлений о правах женщин связаны с интеллектуальной и реформаторской работой мужчин, чье сознание изменилось благодаря диалогу индийской и западной культур и появлению способности понимания Другого. Отсюда специфика бенгальского варианта эмансипации: феминизм здесь возникает как продукт понимания женщин мужчинами и постановки ими проблемы несоответствия реальности идеалу гендерных отношений — как увиденному в традиции, так и заданному общечеловеческой этикой. Появление мужчин-феминистов и их усилия фактически формируют предпосылки и условия развития эмансипационных практик как в семейном, так и в общественном масштабе, через присвоение идей прав и свободы

женщин и критику лишений и ограничений, препятствующих благополучию и закрепляющих их зависимость. Из-за инерции ортодоксов и традиционалистов эти условия формируются десятилетиями, однако феминистам удалось инициировать эмансипацию, в которой трансформируется самосознание женщин, и они превращаются в социальных акторов, явочным порядком утверждающих свое достоинство и место в обществе, несводимое только к роли матери и домохозяйки.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Васильков Я.В.* Идеал героини индийской любовной баллады и статус женщины в социо-нормативной культуре «большой традиции» // Кунсткамера. 2018. № 1. С. 240–247. DOI: 10.31250/2618-8619-2018-1-240-247
2. *Калинникова Е.Я.* Англоязычная литература Индии. М.: Наука, 1974. — 247 с.
3. *Скороходова Т.Г.* Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. — 320 с.
4. *Скороходова Т.Г.* Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (первый период, 1815–1857). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. — 320 с.
5. *Скороходова Т.Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб.: Алетейя, 2008. — 372 с.
6. *Скороходова Т.Г.* Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. — 416 с.
7. *Успенская Е.Н.* Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010. — 558 с.
8. *Фаликов Б.З.* Неоиндуизм и западная культура. М.: Наука; Восточная литература, 1994. — 219 с.
9. *Юрлова Е.С.* Женщина Индии. Традиции и современность. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2014. — 520 с.
10. *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965. — LXVIII, 416 p.*
11. *Banerjea K.M.* A Prize Essay on Native Female Education. 2nd ed. Rev. & Cor. Calcutta, R.C. Lepage & Co, British Library, 1848. — II, 156 p. DOI: 10.4324/9781351211963-3
12. *Bengal: Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Research India Publishing, 1978. — XIX, 281 p.*
13. *Chakraborty Usha.* Condition of Bengali Women around 2nd Half of the 19th Century. Calcutta: Bardhan Press, 1963. — III, 232 p.
14. *Collet S.D.* The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D.K. Biswas, R.Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta: Sadharan Brahma Samaj, 1962. — IX, 563 p.
15. *Dasgupta Subrata.* Awakening: the Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House Publishers, 2011. — 484 p.

16. *Dasgupta Subrata*. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012. — 280 p. DOI: 10.1177/001946461004700305
17. *Dewanji M.* William Carey and Indian Renaissance. Delhi: Research Centre & Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1996. — VII, 83 p.
18. Keshub Chunder Sen in England. Diary, Sermons, Addresses & Epistles. 3rd ed. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938. — XVIII, 560 p.
19. *Kopf D.* Brahma Samaj and Making of Modern Indian Mind. Princeton: University Press, 1979. — XXIII, 399 p. DOI: 10.1086/ahr/85.2.445
20. *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969. — 324 p.
21. *Nandy Ashis*. Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest // Rammohun Roy and the Process of Modernization in India / Ed. by V.C. Joshi. New Delhi: Vikas, 1975. P. 168–194.
22. *Roy Raja Rammohun*. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. 4 Vols. Vol. II. New Delhi: Cosmo, 1982. — XXIX, 239–480 p.
23. *Sen Amiya P.* Rammohun Roy: A Critical Biography. New Delhi: Penguin; Viking, 2012. — 211 p.
24. *Vidyasagara Ishvarchandra*. Marriage of Hindu Widows / With an Introduction by A. Poddar. Calcutta: Naya Prokash, 1976. — XVI, 144 p.
25. *Vivekananda Swami*. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 Vols. Vol. V. Mayavati — Almora: Advaita Ashrama, 2001. — 554 p.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Скорородова Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы», Пензенский государственный университет.

Телефон: +7 (8412) 20-37-80. **Электронная почта:** skorokhod71@mail.ru

Дата поступления: 08.07.2020.

SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2021.
VOL. 27. No. 1. P. 139–156. DOI: 10.19181/socjour.2021.27.1.7848

TATIANA G. SKOROKHOVA¹

¹ Penza State University.

40, Krasnaya Street, 440026, Penza, Russian Federation.

**THE ORIGINS OF EMANCIPATION AND FEMINISM IN 19TH CENTURY INDIA:
BENGALESE EXPERIENCE**

Abstract. The development of feminism and women's emancipation in colonial India shows various trajectories and inner sources of the process within the regions occupied by a 'larger society' going through modernization. The first variant appeared in colonial Bengal — a peripheral region relative to the center of Brahminical order and a place where Indian and Western culture conjoined back in the 18–19th centuries. A system of rigid

constraints of women's freedom and rights emerged within the local patriarchal society, especially in the high strata, coming from a perspective of ritual purity and men's 'safety'. Women themselves were bearers of traditional consciousness with stereotypes and prejudices, and they were deprived the possibility to take part in their destinies as well as social life outside of a family. Based on the works of social reformers and intellectuals, the author describes the Bengalese variant of the origins of feminism and emancipation. The primary social actor of the process was the male feminist, who publicly proclaimed ideas of women's rights and tried to improve the lives of women through reforms. The reformatory movements led by leaders from Rammohun Roy to Keshubchandra Sen turned out to be the first wave of the emancipation process; their activity promoted the circumstances for family and social emancipatory practices. The second wave was associated with women finally becoming active and starting to speak for themselves. The main factors that stimulated their activeness were literacy and education, along with support of their aspirations of behalf of men.

Keywords: Indian feminism; women emancipation; traditional society; Hindu community; Bengalese variant of women emancipation; gender relations; Bengal social reformers; male feminist; women's rights; women's activity.

For citation: Skorokhodova, T.G. The Origins of Emancipation and Feminism in 19th Century India: Bengalese Experience. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2021. Vol. 27. No. 1. P. 139–156. DOI: 10.19181/socjour.2021.27.1.7848

REFERENCES

1. Vasil'kov Ya.V. The Ideal Heroine of the Indian Love Ballad and the status of Woman in the Socio-Normative Culture of the 'Great Tradition'. *Kunstkamera*. 2018. No. 1. P. 240–247. DOI: 10.31250/2618-8619-2018-1-240-247 (In Russ.)
2. Kalinnikova E.Ya. *Angloyazychnaya literatura Indii*. [Indian English Literature.] Moscow: Nauka publ., 1974. 247 p. (In Russ.)
3. Skorokhodova T.G. Bengal'skoe Vozrozhdenie. *Ocherki istorii sotsiokul'turnogo sinteza v indiiskoi filosofskoi mysli Novogo vremeni*. [The Bengal Renaissance: Essays on History of Socio-cultural Synthesis in Modern Indian Philosophical Thought.] St Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie publ., 2008. 320 p. (In Russ.)
4. Skorokhodova T.G. *Mladobengal'tsy. Ocherki istorii sotsial'noi mysli Bengal'skogo Vozrozhdeniya (pervyi period, 1815–1857)*. [Young Bengal. Essays on History of Social Thought of the Bengal Renaissance. First Phase (1815–1859).] St Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie publ., 2012. 320 p. (In Russ.)
5. Skorokhodova T.G. *Rammokhan Rai, rodonachal'nik Bengal'skogo Vozrozhdeniya (opyt analiticheskoi biografii)*. [Rammohun Roy: The Founder of the Bengal Renaissance (Experience of Analytical Biography).] St Petersburg: Aleteiya publ., 2008. 372 p. (In Russ.)
6. Skorokhodova T.G. *Filosofiya Rammokhana Raya. Opyt rekonstruktsii*. [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction.] St Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie publ., 2018. 416 p. (In Russ.)
7. Uspenskaya E.N. *Antropologiya indiiskoi kasty*. [Anthropology of Indian Caste.] St Petersburg: Nauka publ., 2010. 558 p. (In Russ.)
8. Falikov B.Z. *Neoinduizm i zapadnaya kul'tura*. [Neo-Hinduism and Western Culture.] Moscow: Nauka publ.; Vostochnaya literatura publ., 1994. 219 p. (In Russ.)
9. Yurlova E.S. *Zhenshchina Indii. Traditsii i sovremennost'*. [Women of India: Traditions and Modernity.] Moscow: In-t vostokovedeniya RAN publ., 2014. 520 p. Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents. Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965. LXVIII, 416 p. (In Russ.)

10. *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents*. Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965. LXVIII, 416 p.
11. Banerjea K.M. *A Prize Essay on Native Female Education*. 2nd ed. Rev. & Cor. Calcutta, R.C. Lepage & Co, British Library, 1848. II, 156 p. DOI: 10.4324/9781351211963-3
12. *Bengal: Early Nineteenth Century. Selected Documents*. Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Research India Publishing, 1978. XIX, 281 p.
13. Chakraborty Usha. *Condition of Bengali Women around 2nd Half of the 19th Century*. Calcutta: Bardhan Press, 1963. III, 232 p.
14. Collet S.D. *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. Ed. by D.K. Biswas, R.Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta: Sadharan Brahma Samaj, 1962. IX, 563 p.
15. Dasgupta Subrata. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers, 2011. 484 p.
16. Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p. DOI: 10.1177/001946461004700305
17. Dewanji M. *William Carey and Indian Renaissance*. Delhi: Research Centre & Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1996. VII, 83 p.
18. *Keshub Chunder Sen in England. Diary, Sermons, Addresses & Epistles*. 3rd ed. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938. XVIII, 560 p.
19. Kopf D. *Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind*. Princeton: University Press, 1979. XXIII, 399 p. DOI: 10.1086/ahr/85.2.445
20. Kopf D. *British Orientalism and Bengal Renaissance*. Berkeley: University of California Press, 1969. 324 p.
21. Nandy Ashis. Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest. *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*. Ed. by V.C. Joshi. New Delhi: Vikas, 1975. P. 168–194.
22. Roy Raja Rammohun. *The English Works*. Ed. by J.C. Ghose. 4 Vols. Vol. II. New Delhi: Cosmo, 1982. XXIX, 239–480 p.
23. Sen Amiya P. *Rammohun Roy: A Critical Biography*. New Delhi: Penguin, Viking, 2012. 211 p.
24. *Vidyasagara Ishvarchandra. Marriage of Hindu Widows*. With an Introduction by A. Poddar. Calcutta: Naya Prokash, 1976. XVI, 144 p.
25. *Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition*. 12th ed. 9 Vols. Vol. V. Mayavati — Almora: Advaita Ashrama, 2001. 554 p.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Tatiana G. Skorokhodova — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Penza State University. **Phone:** +7 (8412) 20-37-80. **Email:** skorokhod71@mail.ru

Received: 08.07.2020.
