
Раммохан Рай и Петр Чаадаев: философская мысль в диалоге Запада и Востока

© 2023 г. Т.Г. Скороходова

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

E-mail: skorokhod71@mail.ru

Поступила 21.09.2021

В статье представлено сравнительное исследование философской мысли Раммохана Рая и П.Я. Чаадаева. В контексте взаимодействия Востока и Запада в Новое время оба философа стали инициаторами открытия и познания себя Индией и Россией. На основе сопоставления трудов индийского и русского философов их мысль описана как особая «философия самообретения» для их обществ в обстоятельствах диалога Запада и Востока. Она формируется благодаря размышлению о причинах кризиса в их обществах и возможностях его преодоления. Философия самообретения включает два уровня, первый – религиозно-философский, на котором бытие индийского и русского обществ соотносится со всеобщим Абсолютом (то есть выстраивается духовная вертикаль). Увиденные с универсалистской позиции, духовные традиции мыслителей (ведантизм у Р. Рая, христианство у П.Я. Чаадаева) помогли создать реалистическое знание о социальной жизни и путях развития в Индии и в России. На социально-философском уровне мыслители создают прецедент объективного понимания Запада для выяснения подлинных причин отставания своих обществ и перспектив их усовершенствования в современности.

Ключевые слова: Индийская философия Нового времени, Раммохан Рай, русская философия Нового времени, П.Я. Чаадаев, диалог Востока и Запада, философия самообретения, понимание Запада.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-2-143-154

Цитирование: Скороходова Т.Г. Раммохан Рай и Петр Чаадаев: философская мысль в диалоге Запада и Востока // Вопросы философии. 2023. № 2. С. 143–154.

Rammohun Roy and Pyotr Tchaadaev: Philosophical Thought in the Dialogue of the West and the East

© 2023 Tatiana G. Skorokhodova

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

E-mail: skorokhod71@mail.ru

Received 21.09.2021

A comparative research of philosophical thought by Rammohun Roy and Pyotr Tchaadaev is presented in the article. At the context of the West – the East interaction in Modernity, both philosophers became the pioneers of self-discovery and self-knowledge by India and Russia respectively. Based on a juxtaposition of the works by Indian and Russian thinkers, their thought is described as special ‘philosophy of self-finding’ for their own societies in circumstances of the dialogue between the East and the West. It is formed owing to their reflections on reasons of crisis in their societies and possibilities to overcome one. Philosophy of self-finding includes two levels; the first is religious-philosophical, which correlates the being of Indian and Russian societies with the universal Absolute (the building of spiritual vertical). Seen through universalist approach, thinkers’ spiritual traditions (Vedantism of R. Roy and Christianity of P. Tchaadaev) helped to create the realistic knowledge of social life and ways of development in India and Russia. The second level is social-philosophical. Thinkers offer the precedents of objective understanding of the West to discover the true reasons of own societies’ backwardness and perspective for their improvement in Modernity.

Keywords: Modern Indian philosophy, Rammohun Roy, Modern Russian philosophy, Pyotr Tchaadaev, the East – the West dialogue, philosophy of self-finding, understanding of the West.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-2-143-154

Citation: Skorokhodova, Tatiana G. (2023) “Rammohun Roy and Pyotr Tchaadaev: Philosophical Thought in the Dialogue of the West and the East”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2023), pp. 143–154.

Индийский интеллектуал и реформатор Раммохан Рай (1772–1833) и русский мыслитель Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) – два кросс-культурных философа (см.: [Скороходова 2023]), создавшие проблемные поля и векторы философии Индии и России в исторической ситуации выбора путей в будущее. Оба они явились инициаторами самопознания и самообретения своих стран, и эта интеллектуально-культурная роль сама по себе побуждает к сопоставлению содержания их философий, выявлению «точек соприкосновения» (П.Я. Чаадаев) и переклички смыслов – разумеется, вместе с различиями. Философская мысль каждого достаточно обстоятельно представлена в отечественной науке (о Чаадаеве см.: [Лазарев 1986; Рашковский, Хорос 1988; Каменский 1991], о Р. Рае – [Серебряный 1988; Скороходова 2018]), однако компаративное исследование требует сопоставления написанных ими текстов.

Отправным пунктом, побуждающим к сравнению философских взглядов Р. Рае и П. Чаадаева, мне видится их единодушное восприятие состояния своих обществ как упадка – духовного, морального, социального. Уже в первом «Философическом письме» (1829, далее – ФП) Чаадаев объясняет, что «волнующее и утомляющее» смятение ума – «естественное следствие того печального положения вещей, которому подчинены у нас все сердца и все умы» [Чаадаев 1991 I, 86, 320]. Его известное описание

непрочности и текучести российского бытия, где «ни у кого нет определенной сферы деятельности, нет хороших привычек, ни для чего нет правил», а «в домах наших мы как будто определены на постой; в семьях имеем вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников» [Чаадаев 1991 I, 90, 323–324], – констатирует присутствие неких внутренних причин, «сил, которые приводят у нас в движение всё, начиная с самых высот и кончая рабом, существующим лишь для утех своего владыки» [Там же, 87, 320]. В трудах Раммохана Рая, начиная с предисловий к переводам Упанишад (1816–1819), красной нитью проходит мысль об удручающем состоянии индуистской общины, приверженной почитанию множества богов и зависимой от исполнения обрядов и ритуалов. Духовный и моральный упадок создан забвением высокого служения Богу и «идолопоклонством» – системой, «которая разрушает до крайней степени естественную структуру общества и предписывает преступления самой ужасной природы» [Roy 1982 I, 45], а именно убийства женщин (*sati* – сожжение вдов), самоубийства и человеческие жертвоприношения, не говоря уже о «предрассудках, суевериях и полном разрушении моральных принципов» [Ibid., 21, 35]. Это и социальный упадок: индуисты в целом лишены «общих благ общества» (из-за кастовых запретов), «утешения и счастья» и ввергнуты в страдания и бедствия [Ibid., 35, 37, 116].

Осознавая свое время как кризис, многослойный и не поддающийся простому объяснению, оба мыслителя подняли вопрос о его причинах и начали размышлять о возможностях его преодоления, учитывая особенности своих стран. А особость России и Индии обозначились в XIX в. благодаря присутствию Запада – Другого, открывающего возможности познания Себя в соотношении. Это на его фоне в собственных обществах заметны проблемы, которые прежде не воспринимались в таком качестве, и на его фоне происходит осознанное самоопределение Своего. К тому же Свое существует рядом с Востоком или внутри него, что влияет на пространственное и цивилизационное самоопределение. «Мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого», – строго формулирует Чаадаев [Чаадаев 1991 I, 89, 323]. В «Апологии сумасшедшего» (далее – АС) он уточняет, что Россия, являясь востоком Европы, никогда не была частью Востока с его историей, идеями, духовным началом и иерархиями. Несмотря на общие границы с рядом его государств, самая жизнь общества с ним не связана: «Мы просто северный народ и по идеям, как и по климату», – резюмирует он и в итоге отмечает, что «факт географический» определяет характер цивилизации России, особенности ее истории и общественной жизни [Там же, 531, 528, 538]. Термин «Север» обозначает особое пространство между сторонами мира, Россию, на которой «рассеян» ее народ. Но и Раммохану Раю, первому индийцу, приложившему внешнее название «Индия» и, по сути, породившему идею Индии как удобное самоопределение «большого общества» (соотнесенное с названием «Бхаратварша» – «земля потомков Бхараты»), близко по смыслу ее «географическое» понимание. В «Кратком очерке древних и современных границ и истории Индии» [Рай 2018, 390–398] он подробно описывает ее естественные границы и дробность внутренней структуры. Как и его русский современник, Раммохан подметил измерение, которое и сейчас подчеркивают индологи: «И в Индии, и в России природа диктовала свои законы истории, типу культуры и типу личности... В значительной степени “фактом географическим” является и Индия: жизнь людей и жизнь природы соединялась в ней множеством тонких и сложных связей» [Альбедиль 2005, 24]. Но для Раммохана Рая вписанность Индии в ареал Востока несомненна.

Самоопределение Индии и России в контексте непростого, но потенциально перспективного взаимодействия Востока и Запада у обоих философов представляется отправным пунктом размышлений в своего рода «философии самообретения». Леопольдо Сеа предложил термин «проект самообретения» (*proyecto asuntivo*), дабы обозначить течение в философии истории у латиноамериканских мыслителей в условиях колониальной зависимости: «Проект самообретения имеет целью выйти за пределы собственной конкретной действительности, но всегда учитывая ее, опираясь на ее познание

и опыт» [Сea 1984, 298]. Похожая интенция отличает мысль Р. Рая и П.Я. Чаадаева; самообретение насущно необходимо в перспективе будущего страны, и прежде воплощения в жизнь должно быть разработано теоретически. Оба хорошо сознают продолжительность процесса. Один говорил, что не доживет «до того времени, когда свобода повсеместно возродится – и у наций Европы, и у азиатских наций, особенно тех, которые сейчас являются европейскими колониями» [Roy 1982 IV, 923]. Другой был убежден, что «не в людской толпе рождается истина», и потому адресовал свою мысль «не к моему веку», а к «грядущим поколениям, лучше осведомленным» [Чаадаев 1991 I, 524]. Однако прежде выработки философии самообретения они выдвигают требование самопознания. Именно этот момент подчеркивает Л. Сеа: «За основу этого проекта принимается наличная собственная действительность, *сколь бы отрицательной она ни казалась*» [Сea 1984, 298] (курсив мой. – Т.С.).

При первом приближении к текстам Р. Рая видны четко разграниченные два уровня философствования – *религиозный* (начиная с первого трактата «Дар верующим в Единого Бога» 1804 г. [Рай 2018, 390–398] и завершая текстами об универсальной религии [Там же, 386–389]) и *социальный* (от трактатов против *самы* 1818–1819 гг. до документов для британского парламента 1831–1832 гг.); в первых текстах достаточно суждений о связи духовной жизни людей с жизнью социальной. При этом Раммохан впервые начинает социальную мысль, для индийской философской традиции не характерную. Но в отличие от русского современника, Раммохан – социальный мыслитель, не являющийся историософом. В текстах Чаадаева религиозный и социальный уровни философствования тесно переплетены. Отечественные ученые справедливо заметили, что «Чаадаев–“историософ” не полон и едва ли всерьез понятен без Чаадаева–“метафизика”» [Рашковский, Хорос 1988, 128], и касается это и всей его социальной мысли.

Метафизические воззрения задают универсалистское понимание бытия в его целостности. Но универсализм восходит к религиозно-философской традиции, в которой укоренен каждый мыслитель. Раммохан Рай наследует парадигму мышления ортодоксальной (признающей авторитет Вед) философской школы веданты. В ней вселенское задано универсальностью бытия духовного первоначала (*Брахман*), которое в самом последовательном варианте мыслится как единственная подлинная реальность, недвойственная (*адвайта*), поддающаяся скорее апофатическому описанию. Раммохан создает новую версию веданты, где прочитываются мотивы разных ее классических школ, но также влияния монотеизма других религий и собственной веры в Бога. Его религиозная философия основывается на индуистской традиции (безоговорочно «восточной» и одновременно равной другим), но насквозь неортодоксальна и адогматична.

Чаадаев-метафизик – философ христианский; его мысль направляется библейской традицией философствования и вселенской (кафолической) устремленностью теологии и вероисповедной практики обеих ветвей исторического христианства – католической и православной церковью. Учитывая доминирующее предпочтение духа христианства конфессиональным различиям, которое отличает метафизические и социально-философские построения Чаадаева, нетрудно обозначить его религиозную мысль как неортодоксальную – как в его парадоксах, так и в критическом отношении к содержанию и итогам исторического развития обществ, следующих за своими Церквями. Культурная традиция, с которой связан Чаадаев, – христианство как вселенская религия и традиция философского мышления; но его российская судьба во многом влияет на ощущение отчужденности общества от христианства как цивилизационной традиции и мысли. Примечательно, что для философа ближневосточное происхождение христианства, его библейские корни не стали основанием, к которому было бы возможно «привязать» истоки российской культурной традиции, пусть и воспринятой опосредованно (через Византию); принадлежность к любому Востоку и его традициям мыслится невозможной. А между тем Раммохан в одном из полемических трудов подчеркнул, что не только основатель христианства Иисус Христос, но и «почти все древние пророки и патриархи, почитаемые христианами... были АЗИАТАМИ» [Roy 1982 IV, 906].

Неоведанта Раммохана представляет собой реинтерпретацию онтологических концепций упанишад и классической веданты («Веданта-сутры» Бадараяны), побуждающей человека открыть и познать всеобщее начало – Брахмана – внутри себя (*атман*) и через созерцание вселенной. Бытие Бога (Брахмана, Верховного Сущего, Владыки) неоспоримо – в «Веданте» Р. Рая он назван мудрым несотворенным Сущим, Правителем вселенной (и ее подлинной причиной) [Roy 1982 IV, 11–13], который, с одной стороны, «превосходит границы понимания» и неопишем (в духе Шанкары, хотя Р. Рай серьезно расходился с ним [Sen 2012, 74–75, 77–78]), а с другой – поддается описанию как подлинный/истинный, вечный, мудрый, и т.д. В отличие от классической веданты, в онтологии Раммохана на первый план выходит понимание Бога как Творца – периферийное для Упанишад и скорее соотносимое с двайтой и вишишта-адвайта-ведантой, нежели с адвайтой, где вселенная – скорее *проявление* Брахмана, или следствие иллюзии (*майи*). Новаторство Раммохана состоит в утверждении идеи Бога-Творца как личности, не только создающей мир и человека, но и творящей для него закон [Roy 1982 I, 14], то есть Бога *этического*. Триада «Творец, Хранитель и Разрушитель» [Ibid., 17], появившись лишь однажды, обращается затем в диadu «Творец и Правитель вселенной», добрый и милосердный к своему творению [Ibid. 135, 37, 46]. Опорой реинтерпретации веданты как учения о Творце и творении у философа стали Мундака-упанишада, в чьей первой шлоке Брахман назван творцом и хранителем мира, и чей текст уточнен у Раммохана таким образом, что бытие вселенной есть результат замысла и деятельности Бога [Ibid., 23–24]; Катха-упанишада, которая учит о «единстве Бога как духовной Первопричине (intellectual principle)», единственном Источнике индивидуального интеллекта, всецело отличном от материи и ее воздействий» [Ibid., 45], и Иша-упанишада, особенно подходящая для обоснования моральной природы Бога (см.: [Рай 2018, 366–379]). В «национальную» оболочку веданты Раммохан облек собственную универсалистскую философию: «“Веданта”, заявляя, что “Бог повсюду, и всё есть Бог”, фактически имеет в виду, что ничто не существует без Бога и ничто не обретает реального существования вне воли Бога, существование которого – единственная опора постижимого существования вселенной и который влияет на нее таким же образом, как душа влияет на человеческое тело» [Roy 1982 I, 69]. Для ведантиста Раммохана тварный характер бытия мира оказывается ключевым моментом, определяющим необходимость не только его познания, но и – в случае с миром человеческим – изменения и улучшения.

Онтологию Чаадаева определяет «одна мысль» [Чаадаев 1991 I, 472; II, 367] – по разным версиям, это мысль о Боге (В.Ю. Проскурина) [Чаадаев 1989, 554], «идея духовного сосредоточения», католические симпатии [Рашковский, Хорос 1988, 135]. Предположим, что именно в этой мысли сосредоточивается суть переключки смыслов между ним и Р. Раем. Есть один текст, косвенно указывающий на идею, близкую обоим, так как один переводит его на бенгали и английский с санскрита (1819), другой – живо интересуется ее содержанием, о котором узнал по статье «Анализ Катха-упанишады» (1835) Ф. д’Экштайна [Чемерисская 1986]. В письме ему Чаадаев говорит об «идее единения» и «всемогущем принципе единства, сформировавшем мир» – в связи с содержанием упанишады, переключившимся с «учениями, которые нам близки», с католической (то есть вселенской) философией. По его словам, в Ведах он увидел опору для собственных идей, что конечная цель познания есть «добро, как и вечность, которая есть не что иное, как абсолютное добро» [Чаадаев 1991 II, 103, 104]. В резонанс с симпатиями Чаадаева входит понимание смысла упанишады в Предисловии к ее переводу у Раммохана: «Истинная система религии... ведет своих приверженцев к знанию и любви к Богу», как и к этическому и духовному единению людей [Roy 1982 I, 46]. По-видимому, «одна мысль» Чаадаева касается все-таки метафизической основы бытия, называемой им разными именами (подобно Брахману у Р. Рая) – «великое ВСЁ», пребывающее за реальностью мира, объективное, на что указывает *credo* всякой здоровой философии – «абсолютное единство во всей совокупности сущств» [Чаадаев 1991 I, 143, 377–378], «иная реальность», объективная и охватывающая всё

всеобщим единством [Чаадаев 1991 I, 137, 372], Бог, из которого истекают все творения, Высший Разум, источник закона бытия, закона духовного порядка [Там же, 132, 367; 114, 349; 128, 363; 116, 350]. Для христианина Чаадаева не может быть иной метафизики, кроме понимания бытия как бытия Бога и его творения, сущности и проявления ее в деяниях [Там же, 471–472].

Для обоих мыслителей единство человеческого, социального, духовного (как и природного, «материального») миров, которое они видят и выявляют вопреки множеству различий, имеет онтологические основания и восходит к Творцу. И это вселенское единство объясняет интерес каждого к другим религиозным традициям – их общими качествами являются монотеистический характер и инаковость по отношению к политеистическим («языческим») верованиям. Это интерес Чаадаева к веданте и исламу и развернутое вхождение в смыслы учения Христа и христианства у Р. Рая [Скорородова 2018, 149–213]. Для обоих христианство – особая целостность, безоговорочно ценная для всех народов, в том числе благодаря всеобщности его Откровения. Содержательное отличие лежит в сфере симпатий к другой религии: православный Чаадаев высоко ценил католицизм и критиковал протестантизм; Раммохан Рай, понимавший христианство непосредственно через экзегезу текстов Нового Завета, не принял навязывавшихся ему баптистами догматов, включая догмат о Троице, и был благорасположен к унитаризму (и в ответ высоко ценим за свои труды унитариями [Zastoupil 2010, 9–56]).

Понимание христианства является своеобразным ключом к метафизическим воззрениям двух философов, так как из него во многом (у Р. Рая) или в целом (у Чаадаев) проистекают основы и векторы самопонимания обществ. Разность позиций очевидна: один постигает Другую религию, не желая покидать индуизм и создавая первый для Индии прецедент понимания христианства иноверцем и первую иноверную (индустскую) христологию; второй ощущает явный недостаток проникновения в смыслы христианства в родной стране. Тем интереснее сходство в акцентах и смыслах у обоих.

Суть христианства Р. Рай понимает исходя из различения духовной сути религии и формы, в которые ее облачают адепты; дух связан с верой в Бога и знанием о Нем, а буква – догматы и формы богослужения, обряды, отличающиеся в разных религиях [Roy 1982, III, 561, 612–613]. Христианство – это «система религии», созданная первоначально библейскими пророками и «восстановленная и осуществленная самим Иисусом» [Ibid., 551], вполне сравнимая с другими в вере в единого Бога, а ее формы Раммохан всецело связал с деятельностью последователей, которые задали некритическую веру в догматы, исказили смысл текстов и поощряли разногласия и нетерпимость [Ibid., 611–612]. В склонности видеть прамонотеизм у истока любых религий Раммохан перекликается с Чаадаевым, который предлагал не связывать «идею, раскрытую свыше» только с великими откровениями Ветхого и Нового Завета, и вспомнить о первоначальном откровении (*la révélation primitive*) – первом общении Духа Божия с духом человеческим [Чаадаев 1991 I, 117, 352]. Исток всех «завещанных человечеству учений», по Чаадаеву, теряется в лоне Бога; все они (от Зороастра до Платона) искали правды и вели к истине, тогда как абсолютная истина была, наконец, явлена – в христианстве (2ФП) [Там же, 118–119, 353–354]. Об абсолютности и божественности происхождения христианства [Там же, 103–104, 337] Раммохан не говорит, однако дух его связывает с учением Иисуса Христа, а именно с призывом возлюбить Бога, обрести его милость и силу бороться с грехом и исполнять Его заповеди любить ближнего, быть милосердным и служить людям во имя Бога. «Никакая другая религия не может произвести ничего подобного тому, что могло бы состязаться с Заповедями, данными Иисусом, или хотя бы претендовать на то, чтобы быть выше них» [Roy 1982 III, 615], – у Раммохана христианство идентично учению Христа [Ibid., 608, 610, 614], а отрицание Его слов означает полное отречение (*disavowal*) от христианства» [Ibid., 550].

Столь же четко различает дух и букву христианства Чаадаев, который хотя и связывает обряды и церковные предписания с их истоком в Высшем Разуме, допускает их перемещение на второй план во имя более высоких целей (1ФП) [Чаадаев 1991 I, 88, 321–322]. И он негативно отзывался о «восточном культе, целиком замкнутом в своих

бесплодных обрядностях», в политическом смысле ставшем опорой восточного деспотизма в России [Чаадаев 1991 I, 312–313]. Чаадаев идет дальше, признавая значение Нового Завета как текста, сохраняющего истину на земле, но одновременно лишаящего дух подвижности – так затрудняется развитие религиозной жизни [Там же, 202, 437]. Там, где Р. Рай видел источник подлинного учения Иисуса – Его записанные слова, понятные всем («простой кодекс религии и морали»), Чаадаев видел известные ограничения для его восприятия и распространения, так как тексты искажались, в том числе толкователями, а наследие Христа, включая Его учение, пример жизни и самый дух христианства, – существенно шире [Там же, 203, 438–439]. Совпадая с Р. Раем в признании великой роли христианства в «воспитании человечества», Чаадаев добавляет к этому «удивительное понимание жизни, принесенное на землю создателем христианства; дух самоотвержения, отвращение от разделения; страстное влечение к единству» (8ФП) [Там же, 205].

Раммохан Рай и Чаадаев совпадают в признании двух измерений значения христианства для человечества – всеобщего и национального. Индийский философ во Введении к составленному им сборнику фрагментов четырех Евангелий «Заповеди Иисуса, ведущего к миру и счастью» [Рай 2018, 380–382] подчеркивает универсальность учения, прежде всего его моральных заповедей в смысле благотворного воздействия «на совершенствование сердец и умов людей различных вероисповеданий и разных уровней понимания» [Roy 1982, III, 484], позволяя совершенствовать личность и отношения в обществах независимо от культурных отличий. Христианство одновременно и вселенское, и восточное (по происхождению), и доступное пониманию и усвоению единоверцами (первоначально они задумывались Раммоханом как адресаты текста «Заповедей»). Чаадаев видит влияние христианства «везде, где человеческая мысль с ним как бы то ни было сталкивается, хотя бы только с целью борьбы», и самое имя Христа увлекает людей, – прежде всего «абсолютной всеобщностью (d'universalite absolue)». Усвоение людьми и народами его истин происходит разнообразно, в том числе неосознанно и даже в сопротивлении им [Чаадаев 1991 I, 103, 337]. При этом, как и Р. Рай, Чаадаев подчеркивает «поразительное действие христианства на общество в целом»; и это не только развитие нравственности (le besoin moral), но и развитие мысли и через нее – всей социальной жизни [Там же, 104–105, 337–338]. Похожую мысль высказал Р. Рай в письме американскому унитария Г. Уэру: «Я позволяю себе думать, что Христианство... имеет намного большую возможность улучшить моральное и политическое состояние человечества, нежели любая другая религиозная система» [Roy 1982 IV, 875].

Важной частью религиозного пласта философствования было понимание человека Р. Раем и П. Чаадаевым, которое можно обозначить термином С.Л. Франка «религиозный гуманизм». Его суть – в признании значения человека в мире благодаря тому, что он сотворен Богом во имя исполнения Его замысла; вместе с тем это представление далеко от антропоцентризма. Здесь оба совпадают в смыслах, несмотря на разность подходов – неоведантистского и христианского.

В «Даре» Р. Рай писал об особой духовной природе человека, обладающего «естественным вдохновением, исходящим от Бога», оно придает ему моральное начало («интуитивную способность отличать добро от зла») и начало социальное («склонность к общественной жизни») [Ibid., 957]. Традиционная, восходящая к «Осевому времени» ведантистская мысль философа о связи и тождестве души (атмана) и Абсолюта (Брахмана) – «Бог в сердце» указывает на призвание человека к жизни духа, ориентированной «вертикально» – к Богу [Ibid., I, 27–29, 49–52], а новаторство заключено в особом акценте на «горизонтальном» измерении земной жизни – с другими людьми. С одной стороны, человек достоин земного счастья (comfort and happiness) прежде вечного блаженства [Ibid., 15–16, 71, 116], а с другой – обязан жить в обществе, способствуя счастью людей; служение, милосердие, сострадание к ближним полагаются служением Богу [Ibid., 71, 116; III, 553, 554]. Для индийских духовных традиций с их предпочтением индивидуальных усилий обращение Р. Рая к золотому правилу этики

было настоящим прорывом. К тому же на фоне преобладания в индийской реальности разнообразных форм зависимости и страдания сутью гуманизма философа стал императив деятельного сострадания к людям, выраженный в его социально-реформаторских трудах – ради преодоления социальных пороков и совершенствования общества.

Религиозный гуманизм Чаадаева привязан к историософскому контексту – нравственному и социальному развитию во времени, «воспитанию человеческого рода». Не только личность, но и целые народы с разным успехом идут путем духовного, нравственного и социального развития – последний обычно связывается с правильным восприятием духа христианства. Этот контекст у Р. Рая намечен лишь отдаленно, но с его идеями резонируют размышления Чаадаева о происхождении духа, разума и нравственности человека из божественного воздействия, равно как и истины, «собственноручно вложенной... Богом, когда он извлек человека из небытия» (6ФП) [Чаадаев 1991, I, 155, 390]. «Вертикально» человек подчиняется общему закону, определенному Высшим Разумом в духе морали, поскольку в нем воплощено благо (2ФП) [Там же, 109, 344, 114, 349], а «горизонтально» его развитие обусловлено воплощением духовных и нравственных начал в жизни народов. Чаадаев настойчиво проводит мысль о нравственной природе народов, чье бытие в мире и истории уподобляется жизни «собирательного человеческого существа» (6ФП) [Там же, 163, 398]. С Раммоханом он перекликается и в отвержении диктуемых религией ограничений, когда говорит о важности «удобств и радостей жизни» (*des commodités at des agrements de la vie*), ее благ [Там же, 107–108, 340–341], так как человек достоин Царства Божия, а жизнь духовная требует хотя бы минимального благополучия – и материального, и этического, и эстетического. Отсюда у Чаадаева следует императив современным народам: «они должны знать свои пороки (*vices*) и свои добродетели, они должны научиться раскаиваться в ошибках и преступлениях, ими совершенных, исправлять совершенное ими зло, упорствовать в добре, по пути которого они идут» [Там же, 163–164, 398].

Продолжение религиозно-гуманистической мысли индийского и русского философов находим в социально-философских идеях. Реальность жизни собственных стран они воспринимают как трагическую, потому что народы отвернулись или отказались от духовных идеалов и нравственных требований, сосредоточились на формальных сторонах жизни, утратили человечность взаимоотношений. Собирательное «мы» со всеми его характеристиками проигрывает на фоне Другого – Запада, достоинства которого высветляют недостатки Своего.

Понятие «Запад» у Р. Рая в текстах встречается в двух измерениях – религиозном (как общество, где есть свои версии монотеизма и политеизма) и политическом. В «земле свободы» Англии для Раммохана воплощены такие идеалы, как гражданская и политическая свобода, справедливость, равенство прав, защищенных законом, защита жизни и собственности, свободное обсуждение общественных дел и обратная связь между обществом и властью, свободная пресса, политическая система с разделением властей, а также современное образование и наука. Более того, он убежден, что Англия заинтересована в продвижении свободы и социального благополучия (*happiness*), как и свободного поиска в культурной (*literary*) и религиозной областях – среди тех наций, на которые простирается ее влияние» [Roy 1982 II, 441]. В Северной Америке мыслителя привлекали свобода и независимость, и особенно ее политические институты [Ibid., 319; IV, 876]. Поэтому в прошении к монарху он связывал приход Англии в Индию с Божественным Провидением и был убежден, что «при власти этой нации будут произведены как духовные, так и социальные усовершенствования» [Ibid., 440, 439].

Чаадаев осмысливает Европу как цивилизационное пространство с «общим лицом, семейным сходством», невзирая на различия между странами, с общей судьбой (*leur histoire generale*) [Чаадаев 1991 I, 93, 327]. Его фундаментальным смыслом является христианский характер духовной и социальной жизни: «на Западе все – христиане, не подозревая этого, и никто не ощущает отсутствия христианской идеи» [Чаадаев 1989, 278, 280]. Он обстоятельно перечисляет достоинства Европы в 1ФП –

вошедшие в атмосферу Запада, в психологию и даже физиологию европейцев идеи долга, справедливости, права, порядка, историческую склонность к единству мысли и духовной жизни, развитое эстетическое чувство, совершенствование нравов и формирование христианской нравственности на основе общего авторитета и общего языка богослужения, как и самая способность к прогрессу [Чаадаев 1991 I, 93–94, 327–328; 97–98, 331; 100, 334; 103, 337]. За социальным, культурным и политическим развитием Европы, ее потрясениями и борьбой Чаадаев видит христианскую подоплеку – и итогом стало реальное установление «в известном смысле» Царства Божия: «Все политические революции были там по сути революциями нравственными. Искали истину и нашли свободу и благоденствие» [Там же, 101, 335]. Европа воплощает присущий Западу принцип – развитие ума через борьбу с препятствиями, всеобъемлющую деятельность, живое слово и всемогущий анализ (АС) [Там же, 295–296, 529]; именно к этому порядку стремился приобщить Россию Петр I, и его труды Чаадаев ценит как провиденциальные [Там же, 291–293, 525–527].

В сопоставлении с достоинствами Запада создается критический образ своего общества – ответ на условный вопрос «кто мы» и «какие мы», с объяснением причин, то есть попытка самоопределения в познании.

К Раммохану восходит определение Индии как масштабного субконтинента, по разнообразию народов, регионов, культур и верований не уступающего другому субконтиненту – Европе. Мыслитель отмечает большие региональные различия по языкам, обычаям, культурам и общее признание «своих древних законодателей вдохновенными авторами, совместно открывшими человеческие обязанности» [Roy 1982, II, 389]. В древности их объединяли «общепризнанные ритуалы и церемонии» и общий священный язык санскрит, и сейчас народ наследует древние традиции и культуру. Однако ключевой чертой населения Индии Раммохан назвал разобщенность: политическая дробность (под «властью многочисленных царей, враждующих друг с другом») и постоянное умножение «обширного количества каст и сект, ломающих самую структуру социального и политического единства страны» делали страну добычей приходивших извне завоевателей [Ibid. I, 231–232]. История Индии в описании Р. Рая есть процесс разобщения (древность) и завоеваний (мусульманский и британский периоды) – следствие того, что в стране «понятие патриотизма никогда не возникало» [Ibid., 233; IV, 929]. В трактатах Раммохана ответы на вопрос «какие мы» (прежде всего его единоверцы) по силе критики не уступают оценкам российского общества у Чаадаева. Индийский реформатор описывает традиционное общество, почти не затронутое современными трансформациями: из-за забвения высокой морали, поспрапия законов и духовного упадка, сопряженного с забвением человечности, общество страдает от социальных зол – начиная от доминирования в сознании суеверий и предрассудков, ввергающих «огромную часть индийского народа в общественные и семейные неудобства и удерживающих их от полезных устремлений» [Ibid. II, 315], и завершая изуверскими практиками, что вносит в образ жизни оттенок варварства [Ibid. 354, 372]. Причины упадка Раммохан видел во всеобъемлющем влиянии на жизнь общества брахманов, которые к тому же всячески поддерживают кастовую систему, создающую тотальную зависимость людей от элит и социума и пресекающую свободное действие и инициативу [Ibid. I, 21; IV, 930].

Ответ на вопрос «какие мы» у Чаадаева определяется образом России как «своеобразной цивилизации» между культурными мирами Запада и Востока. На сложность самообретения указывают перечисленные в IФП черты народа; они определяются скорее недостатком положительных качеств: способности обустроить и упорядочить жизнь для себя самих, создать стройные убеждения, правила и нравственность, умения воспринимать и осознанно усваивать «традиционные идеи человеческого рода» в общении с другими народами, а также самостоятельно и последовательно мыслить и развиваться изнутри, «слабость верований», форм самовыражения и способности обращаться к глубине внутренней жизни и т.д. [Чаадаев 1991 I, 91–95, 325–328; 100, 334]. Традиция не сложилась у хранителей народного опыта («где наши мудрецы, где

наши мыслители?»). Другие цивилизации развиваются на основе религий, а воспринятое Россией от Византии христианство способствовало лишь изоляции от христианского мира. Возможностью «сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум», восточное и западное, народ не воспользовался [Чаадаев 1991 I, 96–97, 329–331]. Пренебрежение опытом, сконцентрированным в оформленной традиции, отчасти объясняет моральные, духовные и социальные изъяны российской жизни, другую сторону объяснения у Чаадаева дает обращение к истории. От истоков она отмечена склонностью к отчуждению от остального мира (*isolés... du mouvement universel de l'humanité*), элементами варварства и суеверия, не побежденными даже принятием христианства [Там же, 91, 324–325]. В изоляции от динамично развивающейся Европы страна сначала стала жертвой завоевания, а затем «мы подпали рабству, еще более тяжкому, и притом освященному самим фактом нашего освобождения» [Там же, 97, 331]. Дальнейшее обособление от Европы – религиозное и социальное – для философа означало общее отчуждение не только от прогрессивного развития общества и культуры, но и от самого духа христианства; и усилий монархов от Петра I до Александра I явно недостаточно для удовлетворения насущной потребности общества в просвещении. Самым поразительным явлением российской общественной жизни, выразившим ее отчуждение от прогресса и духа христианства, Чаадаев видит «рабство» – крепостная зависимость народа с ее растлевающим губительным воздействием на всех и вся. На фоне Европы, где Церковь подавала пример освобождения своих крепостных, в России закрепощение случилось в христианском обществе: «Одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся», – замечает Чаадаев [Там же, 112, 347].

При всей разности образов стран и обществ, рожденных размышлениями Р. Рая и П.Я. Чаадаева, их общий смысл заключен в обретении объективного представления о своем народе и его культуре, созданного философами *для него и в интересах его будущего*. Критические суждения, продиктованные любовью к истине, играют роль горького, но необходимого лекарства, исцеляющего и от привычного невежества, и от иллюзий. У обоих находятся основания для оптимизма, и их философия самообретения не была бы полной без указания на пути преодоления ситуации – духовное возрождение.

Раммохан, действуя как религиозный реформатор, но не считая себя таковым [Roy 1982 I, 90], ратовал за восстановление служения единому Богу и моральное развитие единоверцев, будучи убежден в том, что таковым является подлинный индуизм времен ранних Упанишад. Духовное возрождение он мыслил необходимым для индуистов, однако представление о возможности и важности возрождения простиралось и на другие общины, для чего философ применял слово «усовершенствование» – *национальное* в целом и в конкретных областях (просвещение, культура, гражданская и политическая сферы) [Ibid. II, 316, 472–473]. Содержательно это возрождение с опорой на рационально осмысленную традицию, но и с готовностью воспринимать и усваивать не только достижения Запада, но и «средства усовершенствования» ради прогресса всего населения Индии в «общественном и интеллектуальном развитии» [Ibid., 446]. Конкретные суждения и предложения Раммохана по разным вопросам составляют реалистическую программу синтеза индийского и западного начал в процессе возрождения страны. Показательно, что эпоху, начало которой положили труды реформатора, и его духовные наследники осознавали как «пробуждение» и «возрождение».

Чаадаев уже в I ФП заметил отсутствие влияния европейского духовного движения эпох Средневековья и Ренессанса на эволюцию народа России, не говоря уже о подобном феномене в его истории [Чаадаев 1991 I, 98, 331]. Он подчеркивал потребность в усвоении духовных и социальных идей христианства в России, отставшей на этом пути, для чего надо «стремиться всеми способами оживить наши верования и наше воистину христианское побуждение». Именно так он мыслит «воспитание человеческого рода», которое следует «переиначить» и «снова начать» в России [Там же, 101, 334; 92, 325]. В условиях несформированности собственной традиции вполне возможно

еще сотворить «нечто, свойственное традиции» [Чаадаев 1991 I, 198, 434]. Фактически работа возрождения страны начата с времен Петра Великого, утвердившего ее европейскую и западную принадлежность (АС) [Там же, 293, 527], поэтому и духовное, и социальное возрождение должны происходить на основе христианства. Чаадаев утверждает императив усвоения опыта и достижений Европы [Там же, 198, 433–434] – хотя бы ради будущих поколений. Межцивилизационное расположение России открывает еще одну возможность – учиться на опыте народов, чье развитие в истории замедлилось или застыло, несмотря на развитые традиции и достижения духа и интеллекта, то есть народов Востока, прежде всего Индии и Китая. «Эти страны были... предназначены для великого поучения, которым мы должны воспользоваться... Мы можем там наблюдать, во что бы обратился род людской без нового импульса, данного ему всемогущей рукой» [Там же, 169, 403]. Их истории должны служить и предупреждением об опасности обращения вспять и «ретроспективных утопий» реставрации прошлого – против них Чаадаев выступает в АС [Там же, 296–297, 530–531]. Он ведет речь о тех же средствах возрождения, о которых вел разговор с властью его бенгальский современник – просвещение, искоренение различных форм зависимости, развитие гражданских свобод, науки и образования, духовное возрождение.

Перед нами – две философии самообретения, ставшие отправным пунктом развития общественной мысли Индии и России. Роль основы самопознания в них играет религиозно-философский уровень: Р. Рай и П.Я. Чаадаев соотносят бытие своих народов с абсолютным духовным началом – истоком истины и универсальности жизни, мысли, духа и культуры. По сути это выстраивание духовной вертикали, задающей понимание общего, скрытого за горизонтальными различиями. Благодаря знанию общего открываются возможности горизонтального диалога и самопознания через общение с Другим. Увиденные через призму универсализма свои духовные традиции (ведантизм у Р. Рая и христианство у Чаадаева) создают возможность познания реального состояния обществ и путей преодоления проблем. На уровне социально-философском Р. Рай и П.Я. Чаадаев создают прецеденты непредвзятого и заинтересованного постижения Запада, дабы не только открыть причины отставания своих стран, но и причины его успеха в истории. Из критики своих обществ у обоих мыслителей возникают императивы познания народами самих себя для открытия истинного положения вещей, для корректировки или серьезной трансформации национальной жизни и для практики усовершенствования / возрождения обществ. Пути Индии и России в XIX–XXI вв. свидетельствуют, что следовать этим императивам сложно, однако именно они ориентируют социальную жизнь на настоящее и будущее, оставляя прошлое объектом осмысления национального и общечеловеческого опыта.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Рай 2018 – Рай Раммохан. Избранные произведения // Скорородова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 332–403 (Roy, Raja Rammohun, *Selected Works*, Russian Translation).

Чаадаев 1989 – Чаадаев П.Я. Сочинения / Сост., подгот. текста и прим. В.Ю. Проскуриной. М.: Правда, 1989 (Chaadayev, Pyotr Ya., *Works*, in Russian).

Чаадаев 1991 – Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991 (Chaadayev, Pyotr Ya., *Complete Works and Selected Letters*, in Russian).

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

Ссылки – References in Russian

Альбедиль 2005 – Альбедиль М.Ф. Индия: беспредельная мудрость. 2-е изд. М.: Алетея, 2005.

Каменский 1991 – Каменский З.А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. В 2 т. Т. I. М.: Наука, 1991. С. 9–85.

Рашковский, Хорос 1988 – Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Проблема «Запад – Россия – Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 110–142.

Сea 1984 – *Сea Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки / Пер. с испан. М.: Прогресс, 1984.

Серебряный 1988 – *Серебряный С.Д.* Раммохан Рай: религия и разум // Рационалистическая традиция и современность. Кн. 1. Индия. М.: Наука, 1988. С. 202–224.

Скороходова 2018 – *Скороходова Т.Г.* Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018.

Скороходова 2023 – *Скороходова Т.Г.* Раммохан Рай и Петр Чаадаев: философы на перекрестке культур Запада и Востока // Вопросы философии. 2023. № 1. С. 186–197.

Чемерисская 1986 – *Чемерисская М.И.* Письмо П.Я. Чаадаева об индийской философии // Народы Азии и Африки. 1986. № 5. С. 103–106.

References

Albedil, Margarita F. (2005) *India: Infinite Wisdom*, Aletheia, Moscow (in Russian).

Chemerisskaya, Maria I. (1986) “The Letter by P.Y. Tchaadaev on Indian philosophy”, *Narody Azii i Afriki*, Vol. 5 (1986), pp. 103–106 (in Russian).

Kamensky, Zakhar A. (1991) “Paradoxes of Tchaadaev”, Chaadaev, Pyotr, *Complete Works and Selected Letters*, 2 vols., Vol. I, Nauka, Moscow, pp. 9–85 (in Russian).

Rashkovsky, Eugene B., Khoros, Vladimir G. (1988) ‘The Problem “the West – Russia – the East” in Philosophical Heritage of P.Ya. Tchaadaev’, *The West – the East. Studies. Translations. Publications*, Nauka, Moscow, pp. 110–142 (in Russian).

Sen, Amiya P. (2012) *Rammohun Roy: A Critical Biography*, Penguin – Viking, New Delhi.

Serebriany, Sergey D. (1988) “Rammohun Roy: Religion and Reason”, *Rationalistic Tradition and Modernity. Book 1. India*, Nauka, Moscow, pp. 202–224 (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2018) *The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction*, Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2023) “Rammohun Roy and Pyotr Tchaadaev: Philosophers at the Crossroads of Western and Eastern Cultures”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2023), pp. 186–197.

Zastoupil, Lynn (2010) *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain*, Palgrave Macmillan, New York.

Zea, Leopoldo Aguilar (1978) *Filosofía de la historia Americana*, FCE, México (Russian Translation 1984).

Сведения об авторе

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» Пензенского государственного университета.

Author's Information

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