Философия и культура
Оформленная ссылка на статью:
Скороходова Т.Г. «…Принять самую сущность христианства»: опыт объяснения Другой религии в выступлениях Рабиндраната Тагора 1910–1914 гг // Философия и культура. 2026. № 10

«…Принять самую сущность христианства»: опыт объяснения Другой религии в выступлениях Рабиндраната Тагора 1910–1914 гг.

Скороходова Татьяна Григорьевна

ORCID: 0000-0001-6481-2567

доктор философских наук, кандидат исторических наук

профессор, Пензенский государственный университет

440046, Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40, каб. 12-218

skorokhod71@mail.ru



Статья из рубрики "Духовно-нравственные искания"

DOI:

10.7256/2454-0757.2026.10.82992

EDN:

ZJGEXS

Дата направления статьи в редакцию:

24-10-2026

Дата получения первой рецензии с формулировкой «Отправлена на доработку с рекомендациями рецензента»:

29-10-2026 14:35

Дата доработки рукописи автором после первой рецензии:

30-10-2026 18:16

Дата получения последней положительной рецензии с рекомендацией «опубликовать»:

31-10-2026 14:37

Статья публикуется в одобренном рецензентами варианте (после получения последней положительной рецензии, рекомендующей рукопись к публикации) с исправлениями автора (внесенными им после получения предварительных рецензий, рекомендующих

рукопись к доработке). Все рецензии (включая предварительные рецензии) опубликованы в открытом доступе непосредственно за текстом самой статьи. Все варианты авторских исправлений хранятся в депозитарии издательства и могут быть доступны по требованию уполномоченных организаций.
Прочитать все рецензии на эту статью

Дата публикации:

31-10-2026

Аннотация: Тема понимания христианства как Другой религии в философии Рабиндраната Тагора является практически неразработанной в философской индологии, как в России, так и за рубежом. Развитая традиция понимания Других религий была создана в Индии в XIX – начале XX вв., и христианство было предметом заинтересованного постижения с начала национально-культурного Ренессанса в Бенгалии. Наследуя эту традицию понимания христианства, Тагор обратился к нему в зрелый период творчества и вышел на принципиально новый уровень раскрытия содержания, максимально совпадающего с истиной. В 1910–1914 гг., Тагор интерпретирует христианство как религию любви и деятельного сострадания к человеку, восходящую к Христу, претерпевшему смерть во имя спасения людей. На основе герменевтического анализа бенгальских выступлений Р. Тагора в Шантиникетоне по случаю «Праздника Христа» и английских лекций «Садхана» в статье предложена реконструкция опыта его понимания и объяснения истин христианства. Впервые в российской индологии проанализирован опыт понимания христианства Рабиндранатом Тагором. Ряд идей в духовном наследии Индии Тагор соотнёс с учением Христа – любовь человека к Богу и Бога к человеку, чаяние Царства Божия и жизни вечной, свобода и освобождение от рабства у внешних обстоятельств и единение с Богом. Опыт объяснения христианства свидетельствует о том, что Тагору удалось не только понять смысл христианства, но и адекватно объяснить его индийской инаковерующей аудитории, одновременно выработав новый язык разговора о Другой религии. Он вывел на первый план важнейшие идеи и смысл, не противореча положениям, которые разделяют большинство христиан. Истина христианства воплощена в Личности Иисуса Христа, всей жизнью и страданием показавшем, как в человеке проявляется Бог. Тагор увидел в разрыве первозданного единения с Богом падение природы человека и грех и страдание как результат этого. Из любви к человеку Бог испытывает страдание из-за творимого людьми зла. Раскаяние и отказ человека от зла и греха, восстановление союза любви с Богом и обретение подлинной жизни есть, по мысли Тагора, суть пути, предложенного самим Христом и христианством.

Ключевые слова:

Современная индийская философия, Бенгальское Возрождение, Рабиндранат Тагор, понимание Другой религии, Христианство, Иисус Христос, объяснение, страдание человека, истина религии, спасение

Рабиндранат Тагор как интерпретатор христианства: постановка проблемы

В философии Индии Нового времени, становление которой пришлось на эпоху

национально-культурного Индийского Ренессанса XIX — XX вв.[1], особым направлением общественной мысли стало понимание Других религий — христианства, ислама, буддизма, — и выстраивание в сознании мыслителей их диалога с индуизмом. Благодаря этому процессу самопонимания через сравнение в индийской культуре и философии открылось более глубокое и обновлённое постижение собственной духовной традиции и её наследия. К сожалению, это направление долго не привлекало внимания отечественных индологов, создавших в XX в. только обобщающие труды о новой философии Индии. В зарубежной индологии тема понимания Другого разработана В. Хальбфассом в обобщённом виде, как взаимно направленный процесс понимания Европой и Индией друг друга [2]. В первые десятилетия XXI в. плодотворные разработки в области индийской ксенологии предложила В. Г. Лысенко [3; 4], но к теме понимания Другой религии она не обращалась.

Тема понимания индийцами Других религий на материале мысли и культуры первого регионального национально-культурного ренессанса в Бенгалии была поднята и разработана в современных публикациях [5; 6; 7; 8; 9, с. 311–414]. Однако почти не затронута тема понимания христианства в философии Рабиндраната Тагора (1861–1941) — поэта, лауреата Нобелевской премии по литературе (1913), педагога, общественного деятеля, которого по праву считают выразителем самого духа Бенгальского Возрождения, а его многостороннее творчество — вершиной эпохи [10]. Ш. Дашгупто в книге «Пробуждение. История Бенгальского Ренессанса» отмечает, что Рабиндранат «олицетворяет новое пробуждение индийского ума и также в "процессе исполнения работы" представил *наследие* Бенгальского Ренессанса для эпохи, что следовала за ним» [11, с. 433]. Глава о Р. Тагоре неслучайно сделана *эпилогом*: «Всякому Ренессансу необходим ренессансный человек. У итальянцев был Леонардо да Винчи. В Бенгалии — Рабиндранат. У. Джонс имел некоторое притязание на это именование. Так же, как и Раммохан Рай, и Бонкимчондро [Чоттопаддхай]. Но по богатству и широте вѝдения, и по абсолютной продуктивности во множестве творческих и интеллектуальных областей Рабиндранат превзошёл их всех» [11, с. 432]. И хотя его жизнь и творчество продолжают вызывать интерес учёных-гуманитариев, и поток публикаций о нём не иссякает, работ, максимально близких к предмету — пониманию Тагором других религий — немного [12; 13], и они не раскрывают его герменевтики христианства.

Общий контекст эпохи Бенгальского Возрождения с его напряжённой и творческой работой понимания Другого, в первую очередь — цивилизации и культуры, общества и народов Запада, Европы и её стран, — предполагал неизбежное и даже первостепенное обращение к сравнительному сопоставлению разных религий, прежде всего своих индийских (под собирательным европогенным именем индуизма) с пришедшими извне и присутствующими в Индии исламом и христианством. Первым в Индии этой работой занялся реформатор, философ и общественный деятель Раммохан Рай (1772–1833), заложивший основы триалога религий и иноверной христологии и герменевтики христианства от текстов Нового Завета [8, с. 76–78; 14, с. 149–213]. Затем понимание Христа и христианства продолжилось в основанном Р. Раем Брахмо Самадже (Общество [почитания] Единого Бога, 1828), а также у обращённых индуистов из бенгальских элит [15] и затем мыслителей-неоиндуистов (Б. Чоттопаддхай, Свами Вивекананда и др.). Благодаря этим усилиям постижения смысла христианства были сформированы основы межрелигиозного диалога и произошло обогащение религиозной философии Индии Нового времени, не говоря уже о культуре. Но если не учитывать в этой области достижений обращённых христиан, то вряд ли можно утверждать, что инорелигиозное

понимание христианства «извне», мыслителями-брахмоистами и неоиндуистами было открытием его глубокого смысла, а не упрощённой трактовкой его как этического и монотеистического «учения Христа», как религии любви к Богу и человеку и т. д. В большинстве имеющихся трактовок главное в содержании христианства и идеи его вероучения и антропологии остались недооценёнными, — а именно их, вынеся за скобки догматические различия и теологию, бенгальские мыслители стремились понять и объяснить соотечественникам. Несмотря на восприятие христианства как «пришедшего с Запада», от христианских миссионеров, бенгальские мыслители были убеждены, что это Своя-Другая, *восточная* по происхождению религия. И потому возникает вопрос: были ли среди них те, кому оказалось под силу не только понять смысл христианства, но и объяснить его инаковерующей индийской аудитории? Был ли это автор книги «Восточный Христос» брахмоист Протапчондро Моджумдар, или кто-либо другой? Тем более что не все версии понимания христианства инаковерующими бенгальскими мыслителями хорошо изучены…

Практически не изучено понимание христианства Рабиндранатом Тагором — представителем знаменитой семьи Тагоров, сыном религиозного реформатора, главы Брахмо Самаджа Дебендронатха Тагора (1817–1905), внуком соратника Раммохана Рая, первого крупного промышленника и благотворителя Индии Дароканатха Тагора (1794–1846), Поэтом, чьё становление пришлось на время подъёма ренессанса в художественной культуре Бенгалии. Причины невнимания укоренены как в недооценке этой темы в его наследии, так и в целом в недооценённости Рабиндраната в качестве философа, который обращает свои размышления не только к соотечественникам, но и к мировой аудитории на Востоке и Западе. О его «Гитанджали» (1912) на английском и других сборниках стихов говорили как о «Евангелии радости» [16, с. 218] и в наши дни сравнивают с Псалтирью [17, с. 38–40]. Аудитория западная была убеждена во влиянии христианства на Р. Тагора. Э. Дж. Томпсон считал это влияние пришедшим «из самой атмосферы Индии», а интерпретации этой религии поэтом — «поверхностными» [18, с. 100–101]. З. Эстборн подтвердил влияние христианства на Тагора, но по изучении его творчества заявил, что он не принял и не усвоил большинства его истин [19, с. 79–80]. Подобные утверждения и сама их краткость скрывают два очевидных момента: недостаточное внимание этих авторов к герменевтике текстов Тагора и *отсутствие* обращения к его текстам на бенгальском языке, адресованным довольно узкому кругу — учащимся, учителям и сотрудникам школы поэта в Шантиникетоне *по случаю Праздника Христа* (бенг. Khṛṣṭotsav), учреждённого в 1910 г. и приходившегося на 25 декабря.

Иными словами, не только понимание христианства Тагором заслуживает пристального изучения, но конкретные его бенгальские тексты и англоязычные лекции, начиная с «Садханы» адресованные всему миру, в которых так или иначе он обращается в них к идеям и смыслу Другой для него религии. Продолжая традицию осмысления христианства, заложенную в прошлом веке Р. Раем и развитую его духовными наследниками, Тагор обратился к нему в зрелый период творчества и не только внёс в неё немалый вклад, но также, выйдя на принципиально иной уровень понимания, открыл его «самую сущность» так, как прежде не удавалось это сделать ни одному из предшественников.

Подход Тагора: понимание христианства с позиции истины

С 1910 года Тагор выстраивает диалог с христианством — как в довольно тесном кругу аудитории Шантиникетона, так и в общении с более широкой англоязычной аудиторией,

— задавая принципиальную цель: «принять самую сущность христианства» [20, с. 22], пусть и находясь за пределами христианских конфессий, но делая усилие понимания вопреки имеющимся барьерам. Эту цель определяет общефилософская и мировоззренческая позиция писателя, отчётливо сформулированная в романе «Гора» и в первой «рождественской» лекции «Жизнь Иисуса» [21]: неоспоримая приверженность истине и происходящая из неё интенция открытия правды об окружающем социальном мире, о Другом и Своём. «Не личность и общество над истиной, а наоборот, истина над ними», — заявляет Тагор устами одного из своих героев [22, т. V, с. 340], а в выступлениях критикует соотечественников за отождествление фантазий с реальностью и отвержение последней [22, т. XI, с. 103, 104, 105].

В «Жизни Иисуса» он высказался ещё более жёстко, просто назвав грехом и преступлением нежелание индейцев отделить истину от заблуждений в собственном духовном и культурном наследии и гордо хранить всё без разбора, считая всё прекрасным [20, с. 3–5]. Таков специфический индийский барьер понимания Другого, требующий преодоления. Второй барьер понимания Другой религии христианства создают, по мнению Тагора, сами христиане в лице миссионеров, чья деятельность в Индии отмечена нападками на веру местного населения и обличение индуизма. Ради узкой цели «с помощью своих религиозных догматов победить нашу религию» [20, с. 2] миссионеры не только вызывают противостояние иноверцев, но и порождают вражду к христианству и буквально ненависть к таким великим душам, как *махатма* Иисус Христос [20, с. 1].

Размышления Р. Тагора резонировали с размышлениями его современника и друга Чарлза Фрира Эндрюса (1871–1940) — английского священника-миссионера, просветителя и реформатора, активного участника национального движения Индии за независимость. В книге «Ренессанс в Индии: миссионерский аспект» он отмечал, что одним из значительных речений и действий Иисуса было оспаривание правил ритуальной чистоты, существовавших и в индийском обществе. «Христос сломал еврейскую кастовость, когда позволил своим ученикам есть “не омытыми руками”, когда Он общался с женщиной-самарянкой, и когда Он коснулся прокажённого». В этом смысле все церкви, принесшие христианство в Индию — от древней Сирийской ортодоксальной до лютеранской и современных миссий — «отвернулись от Христа, попытались снова и снова достичь компромисса с кастой», и не сумели преодолеть соблюдение кастовых обычаев своими прихожанами — «каста вновь и вновь заново появляется среди обращённых» христиан [23, с. 184]. Крайне важно, что дальше он обширно цитирует выступление Р. Тагора, критикующего кастовую систему изнутри как причину общественной стагнации и разобщённости. Преодолеть оба барьера призван подход Тагора: понимать другую религию с позиции истины, которая являет её смысл.

«Посещение Европы может быть *самым плодотворным из паломничеств* (курсив мой. — Авт.) для индийца, если ум его не загромождён древними предубеждениями и глаза его *открыты истине* (курсив мой — Авт.), — писал Тагор обитателем Шантиникетана, адресуя их к примеру непредубеждённых европейцев-паломников в Индию, которые были способны увидеть за её внешними бедствиями Высшую Реальность её жизни [24, с. 160]. Им самим двигало неодолимое стремление к истине, определяя его мышление и мотивируя большинство действий. Неудивительно, что собственно и паломничество в Европу он видел как «паломничество истины» — несмотря на все препятствия [24, с. 174]. «Критерий (the test) нашей преданности истине заключён в способности распахнуть

двери в незнакомое, открыть то, что за ними и отдать ему дань уважения, — не уважения, продиктованного слепым обычаем, но воздаваемого свободным умом», — подчёркивает Тагор в открытом письме [24, с. 160]. Именно истина позволит не одному лишь Тагору, но всем его соотечественником преодолеть многочисленные клише о бездушности и материалистической природе Европы, вызванные недостатком знаний и нежеланием их обрести. Поэтому он предложил вспомнить, что за любым проявлением добра обязательно скрыта духовная сила. Поэтому все достижения Европы — от технического прогресса и материального благополучия до развития социальных отношений и культуры, приводящей в восхищение народы Востока и всего мира, — говорят о её внутреннем содержании: «И у Европы есть душа, и в ней нет недостатка в силе. Когда мы открываем духовную сердцевину Европы, мы также открываем её внутреннюю реальность — нечто, что не является ни материальным, ни просто интеллектуальным, но — сущей радостью жизни» [24, с. 162].

Постепенно, с помощью примеров и сравнений, Тагор ведёт читателей к истокам силы и динамизма европейской цивилизации. Для начала он нелицеприятно сравнивает поведение бенгальцев с поведением их европейских собратьев, когда они оказываются свидетелями опасных ситуаций или затруднений ближних, — бенгальцы выказывают полное равнодушие к страданию, или же готовы помогать лишь за внушительную плату, демонстрируя «бедность духа» и отсутствие бескорыстия. Пример самоотверженности и сострадания европейцев Тагор берёт современный и чрезвычайно яркий — самопожертвование богатых мужчин высших классов во имя спасения других людей во время катастрофы «Титаника» в 1912 году, и называет его «победой человеческого духа над смертью» [24, с. 164]. Но эта духовная сила видна поэту-философу и во множестве форм и аспектов жизни Западного мира, включая альтруизм и самопожертвование ради других — будь то общество или страна.

«В Европе ежедневно мы видим страстное принятие страдания ради нации, ради человечества, ради любви и ради распространения знания, ведóмое только сердечными побуждениями» [24, с. 165], — заключает Тагор, убеждённый, что такая поразительная сила духа никак не может прийти из «материалистической традиции». Эта же сила присутствует и в индийской цивилизации, однако в настоящее время утратила своё влияние на людей. Она была в её истории, и особенно проявилась в буддийский период, обернувшийся развитием человека, общества и культуры, так как буддизм, никогда не бывший религией материальных выгод, был религией любви и самоотречения [24, с. 167, 170]. В истории Европы духовную силу её цивилизации обеспечило и продолжает её сохранять христианство.

«Духовное семя от древа жизни Христа упало в почву сознания Европы и привело к богатому урожаю плодов, — так образно Тагор описывает истоки духовной силы субконтинента. — Что за живая сила заключена в этом семени? Это способность обретать силу в страдании» [24, с. 167]. От христианства, его религиозных песнопений, молитв и обрядов Европа восприняла «послание Небесной милости, которая делает своими собственными все человеческие страдания»; и оно пропитало всё её сознание и подсознание, и потому стало основой всякого человеческого начинания и поведения. Из религии христианства Тагор выводит общую духовную традицию и социальную культуру Европы, побуждающих не только верующих, но и агностиков, и инаковерующих сочувствовать и деятельно сострадать ближним [24, с. 167–168].

Для Тагора суть христианства совпадает с тем, что он называет «религией Европы», —

это «религия любви, страдания, которое выражает себя в служении, и она приближает человека к человеку. Немеркнущее пламя страдания — её жертвенный огонь, поддерживаемый тысячами преданных, наделяющих энергией всю нацию. Из этого напряжённого жертвоприношения рождена та сила бессмертия, которая выражается в науке и искусствах, литературе, политике и коммерции. Они не могут быть созданы машиной, но должны быть сотворены благодаря покаянию, и огонь покаяния — огонь духа, сила религии человека» [24, с. 169–170]. Этой религии недостаточно одного сострадания без действия; оно продолжается в помощи, в неустанной борьбе против причин страдания — от физических недугов и до социальных пороков. Европейцы не ограничиваются только собственными странами, они поддерживают другие народы и страны в их стремлении преодолеть страдания, свергнуть тиранию, достичь самоуправления и восстановить попранную справедливость. «Они — рыцари, которые взяли на себя обязательства защищать слабых. Они следуют трудным путём Христа, окрашенным кровью Божественного Лидера, взявшего на себя скорби этого мира, чтобы спасти душу человека и вести его от тьмы к свету, — подчёркивает Тагор. — Глубоко внутри сердца Европы этот свет продолжает сиять» [24, с. 171].

Всю европейскую цивилизацию Тагор воспринимает как христоцентрическую, созданную духовно, культурно и социально не только учением, но самой жизнью Христа, по сути — его жертвой. И суть христианства заключена в любви, побуждающей не просто видеть ближнего, но и понимать его, сострадать его несчастьям и претворять любовь и сострадание в действие. Само обращение к религиозному истоку Другой цивилизации подчёркивает важность христианства для Тагора в этом качестве, подобном «духу Древней Индии», запечатлённому в её священных текстах и лежащему в основании её цивилизации [25, с. vii]. Важен дух, и жизнь человеческого духа, а не «религия» и тем более не её «буква», в том числе не буква священных текстов, и потому Тагор выявляет и называет смысл религии. Отсюда в его философских текстах, не посвящённых непосредственно христианству, появляются сопоставления индийских духовных учений с учением Христа.

Герменевтика христианства: соотнесение Другого со Своим

В лекциях «Садхана» 1913 г., излагая свои религиозно-философские взгляды, Тагор уделил значительное место представлению самых важных для него идей древнеиндийской традиции, которые переданы «в откровении наших священных текстов» [25, с. vii]. «Все великие изречения людей следует судить не по букве, но по духу — духу, который раскрывается вместе с ростом жизни в истории, — подчёркивает Тагор в Предисловии, — Мы получаем знание подлинного смысла христианства, наблюдая его живые аспекты в настоящее время, вполне отличное от того, каким оно могло быть даже в незначительных проявлениях христианства более ранних периодов» [25, с. vii–viii]. Судя по интерпретациям «Садханы», смысл, содержащийся в изречениях мудрецов Упанишад, Будды, Христа, для Тагора «неисчерпаем и никогда не будет высказан до конца любой системой логического объяснения», а изречён он «живыми словами, приходящими из опыта великих сердец» [25, с. viii]. Более того, в каждом новом таком откровении сохраняется элемент тайны. По сути, неисчерпаемость смысла отражает полноту и вечность Истины, которую Тагор стремится постичь в собственной духовной традиции и одновременно сопоставить её с другими.

По немногим (не более 10) сравнениям индийских идей с евангельскими речениями Иисуса Христа в «Садхане» можно судить о понимании истины христианства индийским

поэтом, а также о действии его метода — установлении резонанса смыслов.

Описывая истоки и идеалы индийской цивилизации, Тагор основывается на ведийских текстах, включая прежде всего ранние Упанишады, когда возводит духовные цели Индии к желанию понять «великую гармонию между человеческим духом и духом мира», осознать единство индивидуального и универсального [25, с. 4, 5]. Понимание Бога как Творца, далеко не всегда выраженное в индийской философии [26, с. 148–149], Тагор выводит из «воплощения Вед» — ригведийского гимна Гаятри (РВ, III.63.10), где указано «сущностное единство мира с сознающей душой человека»; его поддерживает единый Бог, Вечный Дух, «чья сила создаёт землю, небо и звёзды и одновременно озаряет наши умы светом сознания, которое движется и существует в нерушимой целостности (continuity) с внешним миром» [25, с. 9]. Здесь он не проводит параллелей с библейской историей творения мира, хотя стремится подказать, что идеи Творца и творения мира присутствуют в индийских текстах, в т. ч. на уровне понятного смысла. И неспроста Тагор подчёркивает, что Индия хорошо понимала различия в ценности разных вещей, и потому в ней живо «чувство превосходства человека на уровнях творения», её различие с другими цивилизациями лежит в понимании этого превосходства: «Оно — не в силе обладания, но в силе союза» [25, с. 9].

Мыслитель ведёт скрытую дискуссию с европейским пониманием человека как творения, созданного господствовать над остальными живыми творениями и землёю (Быт 1:26), «покорять» (subdue it — Gen 1:27). По сей день Тагор наблюдает «распространение власти человека на её окружение» — природу, страны и народы — в цивилизации Запада, имеющее целью «своё господство над всем и вся» [25, с. 13]. Оно кардинально отличается от идеала, которому следует Индия с древности и который ведёт в противоположном направлении: «осознания бесконечного», т. е. Бога во всём, включая собственное сердце, союз с Ним и всем миром [25, с. 14]. Заплатив за это устремление дорогой ценой мирского успеха, Индия в лице своих лучших людей предпочла «уединение созерцательной жизни» и сумела «проникнуть в тайны реальности» [25, с. 14]. Суть этого «возвышенного достижения» Индии, её древних риши, Тагор видит в единении человека со всепроникающим Духом, который также есть дыхание его души. «Там, где человек пытается подняться до высокого положения, подавляя и отпихивая всех других, достичь отличий, сообразно которым он гордится собой, возвысившись над другими, там он отчуждён от Духа, — заключает Тагор. — Вот почему Упанишады описывают тех, кто достиг целей человеческой жизни как “умиротворённых” (praśānta) и “единых с Богом” (yuktātmanaḥ)», имея в виду, что они пребывают в совершенной гармонии с человеком и природой, и, следовательно, в неколебимом союзе с Богом [25, с. 15]. Для Тагора с его особым мировоззрением, которое он сам называл «религией Человека», тема союза человека с Богом — важнейшая в мысли и творчестве, универсально человеческая и одновременно глубоко личная, и потому он находит аналогичную идею в учении Христа.

«Взглядом на ту же самую истину» в учении Иисуса Тагор считает речение «Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем в Царство божие войти богачу» (Мф 19:24) [28, с. 1081]. Земные сокровища, накопленные для себя, отделяют человека от других людей: «Тот, кто поглощён стяжанием богатства, из-за своего раздувшегося эго неспособен пройти через врата постижения духовного мира, который и есть мир совершенной гармонии; он заперт внутри узких стен, приобретений, его ограничивающих» [25, с. 16]. Получается, что Индия с времён Упанишад обрела истинное

знание о духовном мире и цели бытия — единении с Богом, и об условии этого единения — непривязанности к имуществу и внешнему благополучию, тогда как «ветхозаветное» отношение к природе, людям и обществу преобладает скорее в европейской цивилизации, даже несмотря на то, что Иисус Христос разъяснил истинные цели человека.

Другая тема, обнаруживающая в «Садхане» сходство решений в разных духовных традициях, — проблема человеческого Я / самости (self). Тагор говорит о двух полюсах бытия человека — внутренней основе существования «в полноте общности с миром», и индивидуальном Я — уникальном, несокрушимом и особом, отделённом от всех и «собственном» [25, с. 69–70]; без него человек невозможен. Есть два условных ракурса рассмотрения Я — «Я, которое проявляет себя», и «Я, которое превосходит себя и так открывает собственный смысл», т. к. связан скорее с высшей его природой; при этом первый больше склонен к приобретению и сбережению благ для себя, а второй — к открытию себя и потому — к совершенству [25, с. 70]. Почти сразу у Тагора возникает метафорическое объяснение, восходящее к первым главам книги Бытия. Человек лелеет и защищает «отдельность Я» как своё достояние, что доказывают его страдания и даже грехи, совершаемые ради неё. «Но сознание этой отдельности пришло после вкушения плода познания, — заявляет поэт. — Человека это привело к стыду, преступлению и смерти, но оно для него дороже любого рая, где пребывает самость (self), в безопасной дремоте совершенной невинности на лоне матери-природы» [25, с. 70]. Поскольку человек готов к страданиям, боли и жертвам ради этой самости и уникальности, Тагор подчёркивает её положительное значение, вопреки расхожему клише о стремлении человечества вообще и Индии в частности уничтожить самость. Предостерегая от буквализма в понимании идей, он предлагает осознавать их в собственных жизнях [25, с. 71–72].

«Не только в буддизме и индийских религиях, но и в христианстве пламенно проповедуется этот идеал самоотречения (selflessness), — в последнем символ смерти используется для выражения *идеи освобождения от жизни неподлинной* (курсив мой. — Авт.)» [25, с. 72]. Аналог ей в Индии он видит в мысли о сути истинного освобождения как избавления от *авидьи* (невежества/незнания), сохраняющего при этом всё что есть положительного или реального, т. е. высшую природу [25, с. 73–74]. Поскольку обретение подлинной природы человека означает обретение свободы в самых разных её измерениях, Тагор связывает её с целью религии: «не разрушать нашу природу, но делать её наиболее полно выраженной» [25, с. 74]. Всецело греховной природа человека быть не может; по убеждению поэта, в ней всегда есть врождённая истина (он называет е ё *дхармой*), «конечная цель, которая действует в нашем Я» [25, с. 74]. Утверждать обратное — что избавление от лжи и греха возможно «только по особой божией милости» — подобно доказательству того, что природа семени скрыта в его оболочке, и оно никогда не вырастет без чуда. В объяснении сути дхармы/религии у Тагора со всей очевидностью присутствует речение Христа: «Говорю Вам истинную правду: пока пшеничное зерно не умрёт, упав в землю, оно так и останется одиноким зёрнышком, а умрёт — принесёт большой урожай» (Ин 12:24) [27, с. 1186]. Для Тагора-поэта это метафора, постоянно воплощающаяся в истории человечества и каждой индивидуальной жизни: «пробить свою оболочку и превратиться в сильный духовный побег, растущий на воздухе и свете, и ветвящийся во всех направлениях. И более того, это достижение своего предназначения через принесение жертвы, которая завершается не смертью, но избавлением от уз, обретением свободы» [25, с. 75]. И это резонирует с большинством

излюбленных идей Индии: самоотречением (*вайрагья*) и самопожертвованием во имя освобождения (*мукти*) и истины. «Высшая природа в человеке всегда ищет что-то, что превосходит её, и к тому же является её глубочайшей истиной, что-то требует принести в жертву всё, и делает это жертвоприношение его же собственной наградой, — заключает Тагор. — Это дхарма человека, религия человека, и человеческое Я — это сосуд, который несёт эту жертву на алтарь» [25, с. 75–76].

Наконец, ещё одна тема, в которой Тагор установил совпадение смысла индийской и христианской религиозности, — эсхатология. В философской мысли Тагора конечная судьба человека связана с бессмертием, и потому проблема смерти, «дуализм жизни и смерти» [25, с. 81] неизменно присутствовала в его поэзии с ранних периодов творчества. В «Садхане» Рабиндранат размышляет о бессмертии в связи с идеей свободы как освобождения человеческого Я от неведения и от отделённости от Бога и других, а также как обретения свободы в союзе с ними, что приносит радость и любовь [25, с. 79–81]. «Конечную истину» Тагор видит именно в союзе с Богом и миром в любви [Tagore 1914, 79]. Она побуждает к свободному труду, не скованному чистой необходимостью, и к творчеству. И потому уже в земной жизни открывается бессмертие: «Когда его (человека. — Авт.) работа — это выход радости, то формы, которые она принимает, приобретают элементы бессмертия. Бессмертие в человеке наделяет её собственным своим качеством постоянства» [25, с. 81].

Бессмертие человека, по Тагору, обеспечено бессмертием души, его самости (self), превзошедшей себя; Я бессмертно прежде всего как «форма божией радости», которая вечна (*амритам*) и побуждает скептически относиться к смерти, несмотря на её постоянное присутствие в жизни людей. «Мы знаем, что жизнь души, конечная в её принципе, должна пройти чрез врата смерти в своём паломничестве (journey) к осознанию бесконечного» [25, с. 81], — отмечает Тагор, трактующий смерть как внешний облик, иллюзию (*майю*), в чём нет жизни как истины и содержания, но смерть нераздельно сопровождает жизнь — истину и суть, и так создаётся парадоксальная гармония, диалектическое примирение противоречий, разительно напоминающее знаменитое coincidentia oppositorum в диалектике Николая Кузанского. Более того, без «игры жизни и смерти» нет развития, постоянного обновления, то есть бесконечного бытия, бессмертного по сути [25, с. 88–90]. Сама жизнь человеческая у Тагора понимается как постоянное изменение и рост формы Я, — т. е. «продолжительная жизнь и продолжительная смерть в одно и то же время»; отрицая это, человек фиксирует своё Я как неизменную форму, и тогда «Мы действительно напрашиваемся на смерть, если отказываемся смерть признать» [25, с. 81–82]. И здесь-то Тагор обращается к авторитету неназванного «нашего учителя», который призвал «умирать для этой смерти», — т. е. к вечной жизни, уподобляя это угасанию лампы в утреннем свете, не отменяющем солнца [Tagore 1914, 82]. «Нашим учителем» может быть Будда, но с таким же успехом здесь можно увидеть аллюзию на обещание жизни вечной у Иисуса Христа.

Освобождение (мукти) и собственно достижение человеком свободы у Тагора также сопрягается с бесконечностью. Говоря о свободе воли человеческого Я, поэт-философ также показывает в ней диалектическое взаимопроникновение явления и истины (*майи* и *сатьи* в привычных санскритских терминах), которое есть во всех феноменах жизни. «Наше Я — *майя* там, где оно просто индивидуально и конечно, где оно рассматривается в своей отдельности как абсолютное; — поясняет Тагор, — оно является *сатья* тогда, когда признаёт свою сущность в универсальном и бесконечном, в Верховном Я, в

Параматмане» [25, с. 85]. И здесь выясняется, что эта вполне индийская, восходящая к ранним Упанишадам диалектика индивидуального (атман) и универсального (Брахман), столь близкая миропониманию Тагора вечность бытия и жизни вселенной, *идентична* её пониманию в христианстве: «Именно это имел в виду Христос, когда говорил: "Прежде нежели был Авраам, *Я* есмь". Это вечное "Я есмь", которое говорит через "я есмь" во мне самом. Индивидуальное "я есмь" достигает цели совершенства, когда осознаёт свою свободу гармонии в бесконечном "Я есмь"» [25, с. 85]. (Ср.: «Авраам ещё не родился, а Я уже БЫЛ И ЕСТЬ»[27, с. 1180].) Так человеческое индивидуальное бессмертие обретается в его соотнесённости в союзе с бессмертием Бесконечного, т. е. Бога; у Тагора оно тесно связано с обретением свободы в её обеих ипостасях. Первая — «индийская» мукти как «свободы от» зависимости от явления, форм майи, порождённых невежеством (*авидья*) и в конечном счёте, по Тагору, от смерти. Вторая — архетипическая лично для Тагора «свобода для» совершенного утверждения и успокоения в истине (*шантам*), совершенной деятельности в благе (*шивам*) и в совершенном союзе в любви (*адвайтам*).

В индивидуальной земной жизни человека победа над смертью свершается через это прикосновение к истине и её вхождение в жизнь; у Тагора всё это предстаёт началом бессмертия. Однако поскольку Бог-Творец изначально не стал играть роль всесильного и отделил от себя творение (природу и человека), наделив человека свободой и «отдав ему в распоряжение наш собственный мир» — подобно любящему отцу, то человек постоянно занят преодолением сущей отдельности и разъединения, восстановлением союза с Богом [25, с. 86–87] — вопреки разнообразным препятствиям, а любящий Бог, подобно отцу, постоянно открыт осуществлению этого союза любви. И хотя у Тагора это движение творения к Богу описано в терминах *лилы* — божественной игры, после ссылок на речения Христа и аллюзий на первые главы книги Бытия складывается стойкое впечатление об имплицитном присутствии библейских смыслов в философствовании Тагора, включая понимание Бога как любящего отца, направляющего своих *наделённых свободой* детей к совершенству и вечной жизни.

Завершающую лекцию «Садханы» — «Осознание бесконечного» Р. Тагор посвятил проблеме познания высшего смысла человеческой жизни, который создаёт подлинного человека. Исходя из идеи Упанишад о том, что человек становится подлинным, постигая Бога, он трактует её как стремление и обретение высшей истины, что превосходит всю окружающую реальность и самого человека, бесконечна и всеобъемлюща. Задолго до Эриха Фромма, обосновавшего и противопоставившего друг другу два модуса человеческого существования в мире по принципу обладания или бытия, Р. Тагор сказал о недостижимости бесконечного/Бога с целью обладать им, тем более что и в земной жизни человек слишком привержен собиранию всего и вся для себя из эгоистических соображений. «Это бесконечная и утомительная работа — постоянное пополнение наших хранилищ. Фактически душа, когда она ищет Бога, ищет себе последнего убежища от этого бесконечного собирания и накопления, никогда не подходящего к концу» [25, с. 147]. В обладании — будь то мирским богатством, или статусом и привилегиями, или даже в попытке приобрести расположение Бога или просто присвоить Его самого — Тагор не видит счастья, только мимолётное удовольствие: «…Мы должны помнить, что высшее наслаждение человека не в том, чтобы иметь, но в том, чтобы достигать, одновременно никак не достигая» [25, с. 150]. Это возможно, только если целью является нечто, человека превосходящее, — так он обретает счастье, радость, свободу. Однако для этого потребуется изменение жизни: «Самым фактом обладания мы узнаём, что мы больше, чем вещи, которыми мы владеем» [25, с. 151], и осознание связанности ими, их

подлинной цены освобождает, и тогда человек «продвигается на пути вечной жизни через череду отречений» [25, с. 152].

Традиционная категория *вайрагья* истолковывается у Тагора в контексте идей великих духовных учителей человечества — от мудрецов ранних Упанишад и Будды до Иисуса, предоставляющих человеку великие идеи, «которые больше, чем его индивидуальная жизнь, — идеи его страны, человечества, Бога» [25, с. 152]. Отдавая себя этим идеям, человек с его душой, стремящейся к бесконечному, способен достичь блаженства, высшей радости и свободы, т. к. благодаря постоянному непрерывному движению к ним меняется общий принцип жизни. «Человек не завершён, он всё время "есть", — говорит Тагор, предвосхищая «модус бытия», который будет описывать Э. Фромм, — В том, что́ он есть, он мал, и если мы воспринимали бы его как остановившегося в его отношении к вечности, то не было бы у нас мысли более ужасающе адской, чем может вообразить человек. В его "быть" он бесконечен, в этом — его небо, его освобождение. Его "быть" занимает каждый момент того, что он может получить и может сделать, его "быть" — жажда чего-то большего, чем он может получить, что он никогда не сумеет утратить, потому что этим никогда не владел» [25, с. 153]. Такое бытие в непрерывности, в постоянном становлении, по принципу "быть", есть жизнь человеческого духа, а условие и одновременно средство перейти к ней проповедуют, по мысли Тагора, великие пророки Индии и Иисус: отречься от всех привязанностей к имуществу, равно как и от эгоизма. «Когда они простирают к нам свои божественные руки, мы чувствуем, что не можем не помогать, отдавая, и понимаем, что в отдании и есть наша истинная радость и освобождение, поскольку соединяет нас с бесконечностью», — заключает свою мысль Тагор [25, с. 153].

В утверждении положительного смысла жизни по принципу бытия («не получать, но быть») Тагор объясняет его суть: «Быть единым с Брахмо (Богом)», это бытие в становлении, в движении к Нему [25, с. 154]. Эта цель, обозначенная в ранних Упанишадах, вызывала в начале XX в. критику западных философов и христианских теологов, и Тагор защищает эту цель, соотнося с речениями Христа: «Хотя Запад принял Его как своего Учителя — Того, Кто смело заявил о своём единстве со своим Отцом, и Кто увещевал своих последователей быть совершенными как Бог, с этой нашей идеей единства с Бесконечным Сущим он (Запад. — Авт.) не согласился» [25, с. 154]. По мнению Тагора, в Индии речь идёт не о святотатстве, и не о посягательстве человека на то, чтобы быть Богом, тем более что Христос и вслед за ним христианские мистики проповедовали совсем иную мысль, и она совпадает с «высшей мудростью Востока»: постоянно стремиться ко всё большему единению с Богом, которое предполагает не исчезновение различия между душой и Брахманом, а движение к «бесконечному идеалу совершенства», подобное бегу реки в море [25, с. 155–156]. Недаром далее, углубляя размышления о смысле духовного бытия человека и содержании познания Бога/Бесконечного, Тагор повторяет мысль Упанишад о познании его в опыте радости и любви и поясняет: «Другими словами, мы только можем прийти к отношениям с Ним в союзе (union) — союзе нашего целостного бытия. *Мы должны быть едины с нашим Отцом, мы должны быть совершенны, как Он совершенен* (курсив мой. — Авт.)» [25, с. 159]. Эта прямая цитата из Евангелия — очередное свидетельство глубины проникновения Тагора в дух христианства, в котором, по словам А. Шмемана, исповедуется «предельный антропологический максимализм: человек действительно божествен», и он — «не Бог, но он способен к Божественному, похож на Бога, призван быть другом Божиим» [28, с. 358, 359].

Таким образом, в «Садхане» интерпретация идей и духовного наследия Индии соотносится с учением Христа, в котором Тагор подчёркивает важнейшие идеи — любовь человека к Богу и чаяние Царства Божия, избавления о смерти и обретения жизни вечной, свободы и освобождения от рабства у богатства и внешних обстоятельств, любовь Бога к человеку и смысл жизни в единении с ним. Даже по этим немногим сопоставлениям, не имевшим *прямой* цели понимания христианства, довольно хорошо видно, что эта Другая религия, прежде всего олицетворяемая личностью Христа и его учением, прошла внутренний опыт понимания в сознании Тагора, и благодаря этому по умолчанию стала для поэта-философа Своей. Этим внутренним диалогом с христианством объясняется исчезновение из текстов Тагора характерного для бенгальской мысли XIX в. понимания христианства в первую очередь как великого монотеистического вероучения (любовь к Богу) с выдающимся собранием универсальных этических заповедей, которые продиктованы любовью к человеку. Для Тагора учение Христа значимо, но важны в нём в первую очередь речения об отношениях с Богом и о человеческой свободе. Для бенгальской мысли это был поистине революционный герменевтический прорыв, исходивший не от принявших крещение индуистов, но от творческой личности, от поэта, подчёркивающего свою дистанцированность от конфессий и традиций, включая Брахмо Самадж.

Опыт объяснения истины Другой религии: «Христианство»

В небольшом выступлении «Христианство» 25 декабря 1914 г. в Шантиникетоне не только прозвучало приглашение «принять самую сущность христианства» [20, с. 22], но и объяснена его сущность. Тагор выступал около 10 минут, но этого оказалось достаточно для предельного ясного раскрытия истины и *объяснения* того, что сам он осознал и понял в христианстве, по его собственным словам, «не как нечто христианско-догматическое, но как нечто человеческое» [20, с. 22].

Он по-прежнему придерживается подхода к любой религии с позиции истины, и расширяет диапазон проблемы: принять истину другой религии мешает не только позиция христиан, гордых своим христианством, но позиция любого религиозного сообщества, которое «гордится тем, что истина обрела прибежище именно в ней, отринув все прочие» [20, с. 21], и потому в гордыне забывает самое истину, умаляя достоинство человечности и сосредоточиваясь на внешних формах. Следствием этого оказываются затруднения в восприятии истины, провозглашаемой религиозными общностями — будь то христиане, или вишнуиты, или члены Брахмо Самаджа. Притязание на эксклюзивное обладание истиной, по Тагору, оказывается главным изъяном позиций разноверующих групп и потому — главным барьером для постижения истины. Истину — Христа, или бога Вишну, или Брахмо (Единого Бога брахмоистов) — буквально приходится спасать от их почитателей. Предложение Тагора аудитории Шантиникетона заключалось в том, чтобы, не гневаясь на религиозные сообщества, постичь истину.

Если в «Жизни Иисуса» Тагор специально вывел на первый план Его весть о Царстве Божием внутри человека [20, с. 14], то в «Христианстве» он углубляет эту мысль: следует «особым образом распространить свой опыт, любовь и стремления» «на то Божественное, что есть и явлено в человеке» [Thākur 1959, 23]. Эта цель должна быть хорошо понятна и просто близка в Индии, которая с древности стремилась «наше сознание утвердить в сознании Высшем», пребывающем повсюду [20, с. 22], видя в этом залог исчезновения человеческих грехов.

Замечательным образом Тагор соотносит индийскую «*садхану* освобождения» с христианской антропологической идеей о *падшем* человеческом существовании, о котором говорил ап. Павел, а за ним — блаж. Августин (Тагор не упоминая и ни одного из них!), о «грузе грехов» [20, с. 22], который стремятся преодолеть с древности и индийцы, и христиане, следующие за Христом.

В интерпретации Тагора грех — это самое большое из страданий человека, т. к. оно представляет собой духовное неблагополучие, характерное только для людей — из всего многообразия живых существ, не испытывающих страданий духовного порядка. Греху подвержен только человек, наделённый свободой, поскольку в нём наряду с «низкой» животной природой есть великое, и противодействие его воли великому, в том числе Высшей Воле внутри человека, по мысли Тагора, порождает страдание — грех. «Человек внутри себя не может проявить в себе то великое, что в нём есть, это препятствие и есть его порок» [20, с. 23], — заявляет философ, указывая на суть представления о грехопадении: противодействие Богу («Свету»), противопоставление своей воли Воле Высшей. Тагор не просто подчеркнул предельную боль страдания, которое человек испытывает из-за греха, но и гибельные последствия его порочности, и для него самого, и для человеческой истории, полной безумия, конфликтов и разрушения, причиняемого другим людям зла [20, с. 24, 25]. Подлинность боли говорит о том, что от неё должно быть лекарство.

В этом выступлении Тагор объясняет истину христианства, исходя из хорошо понятного индийцам различения «великого» и «малого» («низшего») в человеческой природе, связывая малое с индивидуальными потребностями и устремлениями, по сути эгоистическими, а великое — с подлинным в нём, с жизнью духа, соотнесённого с Богом и его возвышенным замыслом о человеке. «Каким образом в человеке беспрепятственно может проявляться Великое, — показали нам великие люди всей своей жизнью» [20, с. 24], — в их примере Тагор видит то самое лекарство от порочности низшей природы, истину о том, что «человек больше себя самого». Остаётся лишь понять самую суть Великого, что пребывает в нём. Тагор спрашивает: «Кто или что внутри человеческого существа страдает от непрекращающегося конфликта между великим и низшим в человеке?», — и объясняет, что Великое в человеке принимает на себя грех, гнев, алчность, боль; то, что в человеке *свято*, то есть милосердие, незлобивость и добро, одним словом — любовь. «Христианство возвещает: это Высокое в человеке, что истинно сострадает, — и есть Господь внутри него», — отвечает Тагор на свой вопрос. Это он «внутри меня есть тот Великий, кто постоянно претерпевает страдание от моих же рук» и от всех грехов мира [20, с. 25].

Бенгальский поэт говорит о неуничтожимости Великого, которое только и может вынести страдание, и поэтому неуничтожимо высшее достояние человека, доверие, прощение, милосердие. Но страдание — это не высшая истина, и спасение человека от зла, греха и противостояния Богу заключается в том, что Высшее в нём претерпевает страдание: «Когда Он Сам принимает наказание, тогда невыносимое страдание уничтожает сам корень греха, а не адскими муками» [20, с. 26]. И противостояние людей Богу внутри них, накопление грехов Тагор видит и в повседневности, и в истории всех обществ, равно как постоянно «то, что в человеке Великое, непрестанно омывает их своей кровью, страданием и слезами» [20, с. 26]. Великое, т. е. Бог, буквально уступает человеку, идёт ему навстречу, предлагая свою любовь, бессмертную радость и святость, — здесь Тагор тонко высветляет отличие христианского понимания отношений человека с Высшим, т. к. в индуистских традициях сильнее выражен иной аспект — человек обращается к богам,

желая снискать их благорасположение, каким-то образом склонить их на свою сторону (этим замечанием автор обязан индологу-филологу Анне Аркадьевне Нейвирт, август 2026). И когда человек признаёт всю глубину любви Бога к себе, Его страдание от людских грехов, и сам готов теперь нести Его страдание, тогда прекращается вражда человека и Бога, вражда малого с великим в нём: «Великое в человеке немыслимо без любви. Эта любовь устремлена к малому в человеке. Через небесный свет, через земное благополучие, через любовь человеческую Он приближается ко мне» [20, с. 26–27]. И все земные труды человеческие, творчество и преодоление зла и греха, Тагор принимает как следствие ответа человека любящему Богу, как восстановление разрушаемой грехами и противодействием малой воли Высшей Воле, любви и радости. «Великим в человеке является то, что, постоянно жертвуя собой, одухотворяет в человеке малое, — заключает Тагор. — Эта истина в образной форме явлена в Христианстве» [20, с. 27].

«Человеческая» сущность христианства в понимании и объяснении Тагора его юной аудитории оказалась совершенным проникновением в его содержание. Христианство, провозгласившее любовь Бога к наделённому свободной волей человеку, позволило увидеть в человеческих пороках следствие греха как противодействия человека воле Божией, то есть самому Богу, его любви, радости и свету, которые проявлены не только в мире, но и в том Высшем, что пребывает в человеке. Тагор показал, что от грехов человека в нём страдает Бог, пребывающий в его высшей духовной природе, и это — всеобщая истина, которую необходимо осознать. Именно великое — бессмертное в человеке — не только делает страдание переносимым, но и открывает путь к святости, радости и любви, когда человек осознает свой грех — как зло, причинённое миру, другим людям и Богу, раскаивается в содеянном и следует путём любви, вновь подчиняя «свою малую волю» Богу.

Итоги опыта Р. Тагора: раскрытие смысла христианства

Объясняя истинную сущность христианства, Тагор сумел выработать новый язык объяснения, который отличен от привычного языка христианской догматики, богословия и миссионерства, но доступно современному человеку разъясняет вечные всеобщие истины. О назревающей, потребности богословия в создании нового языка в середине XX в. свидетельствовали труды Клайва С. Льюиса («Просто христианство», «Чудо», «Страдание» и др.), однако в полной мере она проявилась уже на рубеже XX–XXI вв. Рабиндранат Тагор предвосхитил этот язык и самый дух вдохновенного собеседования с юными слушателями Шантиникетона.

Опыт объяснения христианства как Другой религии в выступлениях 1910–1914 гг. свидетельствует о том, что Р. Тагор сумел понять и вывести на первый план его важнейшие идеи и смысл, не противореча ключевым положениям, разделяемым христианами безотносительно к конфессиональным различиям. Во-первых, это воплощение истины христианства в Личности Иисуса Христа, который всей жизнью и страданием показал, как в человеке проявляется Бог. Во-вторых, Тагор подчеркнул в антропологическом содержании христианства истину о необходимости преодоления греха как результата противления свободной воли человека Воле Божией и, соответственно, Высшей природе в себе, т. е. поэт-философ увидел в разрыве первозданного единения с Богом-Творцом *падение* человека и его природы, и страдание как результат этого падения. В-третьих, любовь Бога к человеку как важнейшая в христианстве для Тагора является указанием на то, что Он — бессмертный, исполненный радости и любви — испытывает страдание из-за совершаемого людьми зла, и делает это по собственной воле и из любви к творению. В осознании этой истины человеком, в

отказе от зла и греха и в восстановлении союза любви с Богом Тагор видит суть духовного пути, предложенного христианством, прежде всего самим Иисусом Христом. Благодаря ему не только преодолевается человеческое страдание, но человек обретает подлинную жизнь — в служении людям, в радости труда и творчестве, в любви и служении людям и Богу. Помимо этого Тагор предложил увидеть в христианстве и «трудном пути Христа» фундаментальное основание цивилизации Европы, что проявляется во всех её институтах, в культуре и, в первую очередь, в устремлениях и поведении людей — вопреки всем трудностям и провалам на их пути.

Статья публикуется в одобренном рецензентами варианте (после получения последней положительной рецензии, рекомендующей рукопись к публикации) с исправлениями автора (внесенными им после получения предварительных рецензий, рекомендующих рукопись к доработке). Все рецензии (включая предварительные рецензии) опубликованы в открытом доступе непосредственно за текстом самой статьи. Все варианты авторских исправлений хранятся в депозитарии издательства и могут быть доступны по требованию уполномоченных организаций.
Прочитать все рецензии на эту статью

Библиография

1. Bhushan, N., Garfield, J. L. Minds without fear: Philosophy in the Indian Renaissance. New York: Oxford University Press, 2017. 334 p.
2. Halbfass, W. India and Europe: An essay of philosophical understanding. Albany: State University of New York Press, 1988. 604 p.
3. Лысенко, В. Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61-77.
4. Лысенко, В. Г. Ориентализм и проблема чужого: ксенологический подход // Ориентализм/оксидентализм: языки культур и языки их описания: сб. статей / ред. Е. Штейнер. Москва: Издательство "Совпадение", 2012. С. 34-32.
5. Скороходова, Т. Г. Понимание христианства как другой религии в эпоху Бенгальского Возрождения // “Va, pensiero, sull'ali dorate”: Из истории мысли и культуры Востока и Запада. Сборник статей к 70-летию Евгения Борисовича Рашковского / отв. ред. Т. Г. Скороходова. Москва: Центр книги Рудомино, 2010. С. 76-95.
6. Скороходова, Т. Г. Философское освоение библейского наследия: индо-российские параллели XIX – XX веков // Культура и искусство. 2012. № 3. С. 38-45.
7. Скороходова, Т. Г. Ислам как другая религия в герменевтическом опыте мыслителей Бенгальского Возрождения // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. 2012. № 6. С. 91-101.
8. Скороходова, Т. Г. Триалог индуизма, ислама и христианства в сознании мыслителей Бенгальского Ренессанса: процесс и результаты // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. 2016. № 2. С. 73-83.
9. Скороходова, Т. Г. Понимание другого и диалог в философии Бенгальского Возрождения. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2022. 580 с.
10. Dasgupta, S. The Bengal Renaissance: Identity and creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.
11. Dasgupta, S. Awakening: The story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House India, 2011. 481 p.
12. Сен Сабуджколи. Религия Тагора // Рабиндранат Тагор. Юбилейный сборник. Нью-Дели: Отдел публичной дипломатии МИД, 2011. С. 228-235.

13. Sen, A.P. Introduction // Religion and Rabindranath Tagore: Selected discourses, addresses, and letters in translation / transl. from the original Bengali with an introduction by A. P. Sen. New Delhi: Oxford University Press, 2014. P. xv-lxiii.
14. Скороходова, Т. Г. Философия Раммохана Рая: опыт реконструкции. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2018. 416 с.
15. Скороходова, Т. Г. Христианская теология для индуистов: Кришномохан Банерджи // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 5 / отв. ред. С. В. Пахомов. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. С. 126-147.
16. Ивбулис, В. Я. Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора: Проблема метода. Рига: Зинатне, 1981. 390 с.
17. Рашковский, Е. Б. India Biblica: из истории духовной поэзии народов Индостана // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 36-51. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-36-51.
18. Thompson, E. J. Rabindranath Tagore: His life and work. Calcutta: Oxford University Press, 1921. 112 p.
19. Estborn, S. The religion of Rabindranath Tagore in the light of Gospel. Madras: The Christian Literature Society for India, 1949. 182 p.
20. Thākur, R. Khṛṣṭ. Sāntiniketan: Viswabhārati Granthālay, 1959. 76 p. (На бенгальском)
21. Тагор, Р. Жизнь Иисуса: перевод с бенгальского А. А. Нейвирт и Т. Г. Скороходовой // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 3. С. 64-76. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-3-50-78.
22. Тагор, Р. Собр. соч. В 12 тт. / Пер. с бенг. и англ. Москва: Худ. лит., 1961–1965.
23. Andrews, C. F. The Renaissance in India: Its missionary aspect. London: Church Missionary Society, 1912. 310 p.
24. Tagore, R. Towards universal man. Bombay: Asia, 1961. IX, 387 p.
25. Tagore, R. Sadhana: The realisation of life. London: Macmillan, 1914. 164 p.
26. Лысенко, В. Г. Бог // Индийская философия: Энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. Институт философии РАН. Москва: Восточная литература; Академический проект, Гаудеамус, 2009. С. 147-151.
27. Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. Канонические: Современный русский перевод. Москва: Российское Библейское Общество, 2011. 1408 с.
28. Шмеман, А. Исторический путь православия / сост. и вступ. ст. А. Яковлева. Москва: Книжный клуб "Книговек", 2010. 544 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

Рецензент: Сазонова Наталия Ивановна, доктор философских наук, кандидат исторических наук; заведующий кафедрой истории России и методики обучения истории и обществознанию; Федеральное государственное бюджетное учреждение высшего образования "Томский государственный педагогический университет"
профессор; федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Томский государственный университет систем управления и радиоэлектроники»

DOI:10.25136/review.40036

Предмет исследования
Предметом исследования в статье является интерпретация христианства Рабиндранатом Тагором в его публичных выступлениях 1910-1914 гг. с точки зрения анализа христианства как "Другой религии". Проводится сравнение интерпретации Р. Тагора с пониманием христианства другими культурными деятелями Индии, а также анализ его

интерпретации христианства в контексте формирования в Европе нового языка богословия.

Методология исследования

Автором проведен анализ текстов Р. Тагора с точки зрения:

1) понимания смысла христианства

2) герменевтики христианства (соотнесения "другого" со "своим")

3) объяснения "Другой религии"

Показано, каким образом Р. Тагор соотносит христианские культурные и религиозные установки с индуистскими, "переводя" язык христианства в понятные индийцам категории.

Актуальность

Работа имеет высокую научную актуальность, связанную как с малоизученностью данного аспекта творчества Р. Тагора, так и с необходимостью изучения интерпретаций христианства в индийской культуре.

Научная новизна

Научная новизна работы связана с тем, что, несмотря на то, что тема понимания "других религий" индийцами в период Бенгальского Ренессанса разработана в ряде современных публикаций, остается неизученной тема христианства в философии Р. Тагора, творчество которого является одной из вершин Бенгальского Возрождения, и, следовательно, во многом дает ключ к пониманию этого культурного феномена.

Стиль, структура и содержание

Статья написана хорошим языком, использован научный стиль изложения. Материал изложен логично, последовательно. Автору удается совместить хронологический и проблемный принцип изложения материала, показав, как в выступлениях Р. Тагора с 1910 по 1914 гг. постепенно складывается его взгляд на христианство, а также на приемы и методы его интерпретации для индуистской аудитории, взгляды на межрелигиозную коммуникацию и ее проблемы. Вместе с тем, в статье присутствуют некоторые ошибки в плане синтаксиса, пунктуации, а также отдельных стилистически ошибочных оборотов.

Библиография

Библиография статьи включает 26 наименований, включая как работы российских и зарубежных исследователей, так и священные тексты. Ссылки на источники в тексте оформлены корректно.

Апелляция к оппонентам

Автором в достаточной степени представлена степень изученности темы и показана новизна работы. Особый интерес представляют выводы автора о соотношении интерпретаций христианства Р. Тагором с общими тенденциями развития христианского богословия в Европе, что задает интересный вектор для дальнейших исследований проблемы.

Выводы и интерес для читательской аудитории

Статья представляет значительный интерес ввиду ее новизны и актуальности. Проблема интерпретации христианства Р. Тагором в общем контексте европейского христианского богословия представляет интерес для дальнейших исследований. Материалы статьи могут быть использованы как исследователями творчества Р. Тагора и в целом феномена Бенгальского Возрождения, так и представлять интерес для студентов, изучающих историю Индии, религиоведение, культурологию, зарубежную литературу, теологию.

Вместе с тем, статья нуждается в корректорской правке. Например, в предложении "В первые десятилетия XXI в. плодотворные разработки в области индийской ксенологии предложила В. Г. Лысенко [3; 4], но опять же без обращения к теме понимания Другой

религии" неуместен элемент разговорной лексики "опять же". Предложения "И все земные труды человеческие, творчество и преодоление зла и греха, Тагор принимает как следствие ответа человека любящему Богу. Восстановление разрушаемой грехами и противодействием малой воли Высшей Воле, любви и радости." лучше соединить в одно, во втором предложении, очевидно, отсутствует сказуемое. В целом, текст следует вычитать на подобные ошибки.

При условии правки текста статья может быть рекомендована к публикации.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

Рецензент: Сазонова Наталия Ивановна, доктор философских наук, кандидат исторических наук; заведующий кафедрой истории России и методики обучения истории и обществознанию; Федеральное государственное бюджетное учреждение высшего образования "Томский государственный педагогический университет"

профессор; федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Томский государственный университет систем управления и радиоэлектроники»

DOI:10.25136/review.40113

Предмет исследования

Предметом исследования в статье является интерпретация христианства Рабиндранатом Тагором в его публичных выступлениях 1910-1914 гг. с точки зрения анализа христианства как "Другой религии". Проводится сравнение интерпретации Р. Тагора с пониманием христианства другими культурными деятелями Индии, а также анализ его интерпретации христианства в контексте формирования в Европе нового языка богословия.

Методология исследования

Автором проведен анализ текстов Р. Тагора с точки зрения:

1) понимания смысла христианства

2) герменевтики христианства (соотнесения "другого" со "своим")

3) объяснения "Другой религии"

Показано, каким образом Р. Тагор соотносит христианские культурные и религиозные установки с индуистскими, "переводя" язык христианства в понятные индийцам категории.

Актуальность

Работа имеет высокую научную актуальность, связанную как с малоизученностью данного аспекта творчества Р. Тагора, так и с необходимостью изучения интерпретаций христианства в индийской культуре.

Научная новизна

Научная новизна работы связана с тем, что, несмотря на то, что тема понимания "других религий" индийцами в период Бенгальского Ренессанса разработана в ряде современных публикаций, остается неизученной тема христианства в философии Р. Тагора, творчество которого является одной из вершин Бенгальского Возрождения, и, следовательно, во многом дает ключ к пониманию этого культурного феномена.

Стиль, структура и содержание

Статья написана хорошим языком, использован научный стиль изложения. Материал изложен логично, последовательно. Автору удается совместить хронологический и

проблемный принцип изложения материала, показав, как в выступлениях Р. Тагора с 1910 по 1914 гг. постепенно складывается его взгляд на христианство, а также на приемы и методы его интерпретации для индуистской аудитории, взгляды на межрелигиозную коммуникацию и ее проблемы. После первого рецензирования автором устранены пунктуационные и стилистические ошибки в тексте.

Библиография

Библиография статьи включает 26 наименований, включая как работы российских и зарубежных исследователей, так и священные тексты. Ссылки на источники в тексте оформлены корректно.

Апелляция к оппонентам

Автором в достаточной степени представлена степень изученности темы и показана новизна работы. Особый интерес представляют выводы автора о соотношении интерпретаций христианства Р. Тагором с общими тенденциями развития христианского богословия в Европе, что задает интересный вектор для дальнейших исследований проблемы.

Выводы и интерес для читательской аудитории

Статья представляет значительный интерес ввиду ее новизны и актуальности. Проблема интерпретации христианства Р. Тагором в общем контексте европейского христианского богословия представляет интерес для дальнейших исследований. Материалы статьи могут быть использованы как исследователями творчества Р. Тагора и в целом феномена Бенгальского Возрождения, так и представлять интерес для студентов, изучающих историю Индии, религиоведение, культурологию, зарубежную литературу, теологию. После первого рецензирования проведена правка текста статьи с устранением недочетов в области стилистики, орфографии, пунктуации. Статья может быть рекомендована к публикации.