

Философия и культура

Правильная ссылка на статью:

Скороходова Т.Г. — Мечта о лучшей судьбе родины: идея будущей Индии в стихотворении Рабиндраната Тагора «Там, где разум бесстрашен...» // Философия и культура. – 2022. – № 7. DOI: 10.7256/2454-0757.2022.7.38372 EDN: SHLYDF URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=38372

Мечта о лучшей судьбе родины: идея будущей Индии в стихотворении Рабиндраната Тагора «Там, где разум бесстрашен...»

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. 18-220

✉ skorokhod71@mail.ru



[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

DOI:

10.7256/2454-0757.2022.7.38372

EDN:

SHLYDF

Дата направления статьи в редакцию:

01-07-2022

Дата публикации:

08-07-2022

Аннотация: Среди ключевых идей Бенгальского Возрождения XIX–начала XX в. есть идея будущей Индии, рассматриваемая с позиций её блага. В статье анализируется творческое воплощение этой идеи в стихотворении Рабиндраната Тагора «Там, где разум бесстрашен...» (1901). На основе герменевтического подхода автор прослеживает происхождение идеи, её эволюцию в творческой мысли национально-культурного ренессанса в Индии Нового времени и воплощение её содержания в мысли Р. Тагора. Применение принципа историзма позволило показать появление идеи «страны мечты» в поэзии Майкла Модхушудона Дотто, её «антитезиса» в философии Свами Вивекананды и превращение в образ будущей свободной Индии в стихотворении Р. Тагора. Впервые «Там, где разум бесстрашен...» философски рассматривается в широком контексте истории мысли и культуры Индии от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора. Стихотворение являет собой приложение социального идеала свободного общества к будущей перспективе Индии; его практическое воплощение возможно, однако зависит

от позитивной деятельности народа Индии. В поэме представлен комплекс ключевых идей эпохи: обновление духовной жизни, преодоление мёртвых правил, рациональное мышление во всех областях жизни, освобождение человека от традиционных форм зависимости, обретение достоинства и открытие новых путей развития. Более того, Тагор выражает всеобщую человеческую проблематику свободы и обстоятельств её воплощения в жизни народа.

Ключевые слова: культура, свобода внутренняя, свобода внешняя, Рабиндранат Тагор, социальная философия, Бенгальское Возрождение, Индия Нового времени, идея будущего, Майкл Модхушудон Дотто, Свами Вивекананда

Эпоха национально-культурного ренессанса в Индии XIX – начала XX вв. отмечена появлением в общественной мысли и культуре ряда основополагающих идей, связанных с преодолением наличной ситуации и обретением перспектив развития в будущем. С одной стороны, осознание сложности ситуации, в которой оказалось общество – на уровне разных регионов и народов (Бенгалии, Махараштры, Севера и Юга субконтинента), стало импульсом интеллектуального труда и социально-реформаторских инициатив и сформировало процессы поиска в различных сферах социальной жизни, объединяемые общим названием «пробуждение» и «возрождение». Примечательно, что эти термины применяют сами участники интеллектуальных и культурных процессов осознывая своё время в качестве начало возрождения. Так, в Бенгалии это *udbodhān* и *jāgaraṇ* и английские *awakening* и *renaissance* – с производными, а затем уже их активно используют первые исследователи этого периода [1–3]. С другой стороны, желание преодоления кризиса традиционного общества Индии после его встречи с динамично развивающимся Западом в лице Британии и её институтов предполагало не только поиск адекватных средств преодоления упадка и переход к развитию, но и некоторый образ желаемого будущего. Поэтому среди ключевых идей эпохи — идея-представление о будущей Индии с позиции должного и благого для неё; подобно всем другим, она воплощается и в теоретических размышлениях. И в художественном творчестве, и в практических инициативах реформаторов. Особенно рельефно воплощение этого представления выглядит в философских и художественных текстах Бенгальского Возрождения.

В 1901 году концентрированное выражение мысли о будущей пробуждённой Индии появилось в 72 стихотворении сборника «Нойбеддо» (*Naivedya*, бенг. «Дары») — «Там, где разум бесстрашен...» (*Citta jetha bhayaśunya*) Рабиндраната Тагора (1861–1941). В российской традиции название книги переведено как «Дары» [См.: 4, т. IV]. Нирендронатх Рай поясняет, что оригинальный термин «Нойбеддо», сознательно заимствованный поэтом из религиозной обрядности индуизма, обозначает «символическую жертву, которую приносит человек своему божеству», а стихотворение называет «Молитвой» (*Prārthana*) [5, с. 110, 111], хотя, по-видимому, это позднее название, вполне приложимое к большинству стихотворений сборника. С. Д. Серебряный небезосновательно полагает, что в этом стихотворении Тагор «выразил свой общественный идеал» [6, с. 38], однако эти лишь одно из измерений этого произведения. В. Я. Ивбулис справедливо охарактеризовал его как воплощение мечты поэта о духовно раскрепощённой Индии [7, с. 161]; однако содержание его шире, нежели только «негативное» перечисление условий её «свободы от...» в будущем. Это и мечта о благом будущем родины после пробуждения её народа, которая до Р. Тагора развивалась в мысли и культуре, и облечённая в лаконичную поэтическую форму. О значении этого

текста для самого автора и его аудитории, так и для всех, кто не владеет бенгальским языком, говорит факт авторского перевода его на английский язык и включения в английскую версию сборника «Гитанджоли», снискавшего Р. Тагору в 1913 г. Нобелевскую премию по литературе. Это стихотворение в силу наполненности смыслами требует приложения философской герменевтики для его анализа в контексте эпохи Бенгальского Ренессанса и предыстории этой мечты о лучшей судьбе Индии. Тем более что в творчестве Тагора – художественном и философском – его размышления о будущем Индии, а путях её развития, об опасностях и возможностях занимают серьёзное место.

Истоки идеи будущей Индии в творчестве Тагора исходят из его становления в атмосфере главных духовных (Брахмо Самадж), культурных (развитие бенгальской литературы) и социальных (культурное возрождение 1870–1890-х гг.) движений эпохи, о чём он сам напоминает в выступлениях и лекциях более поздних периодов творчества [См.: 4, т. XI, с. 343–345]. Эта идея благоприятной перспективы вместе с оптимистической убеждёностью в возможности преодолеть множественные препятствия, проблемы и пороки в разных сферах жизни проросла в интеллектуальной жизни в Бенгалии 2 половины XIX в. из критики духовного, социального, морального, культурного и экономического состояния общества, отягощённого одновременно традиционными нормами и ограничениями и новыми формами зависимости в колониальных условиях. Интеллектуалы *бходролок* — брахмоисты, затем неоиндуисты — напряжённо осмысливали разные измерения ситуации и искали действенных средств её преодоления. Однако идея пробуждённой/возрождённой Индии, Индии будущего, появилась раньше – в первой половине XIX в. в виде цели, рационально сформулированной и обоснованной в трудах родоначальника ренессансных процессов Раммохана Рая (1772–1833), а также его младших современников, учеников поэта-просветителя Г. В. Л. Дерозио, объединённых в группу «Молодая Бенгалия».

Понимание современной Раммохану Раю ситуации в Индии как кризиса — причём внутреннего, печальным образом сказывающегося на духовном и моральном состоянии людей и общества, — привело его к постановке проблем и попыткам предложить их решение во имя изменения к лучшему. Среди проблем — невежество, суеверия и приверженность многочисленным ритуалам в ущерб благополучию человека в индуистской общине, индуистский политеизм, жестокие обычаи, венцом которых для Раммохана было *сати* (сожжение вдов), кастовые ограничения, подмена высокой морали и её «золотого правила» идеей искупления греха ритуалом и другие, не говоря уже о разнообразных проблемах социального и правового характера. Цель пробуждения у реформатора ведёт происхождение из его сострадания к соотечественникам и «чувства долга, которое один человек испытывает в отношении другого», что побуждает его «сделать всё, что в моих силах, чтобы избавить их от обмана и рабства и содействовать их утешению и счастью [8, т. I, с. 5, 116]. Размышляя о судьбе единоверцев во «Введении» к переводу «Иша-упанишады» [9, с. 366–379], Раммохан остро сожалеет о том, что ради вымышленных божеств они склонны «попирать всякие человеческие и социальные чувства», и расценивает это состояние как «моральное унижение расы, ... которая... способна к лучшим действиям, расы, чья восприимчивость, терпение и мягкость характера приведут к лучшей, достойной её судьбе » [8, т. I, т. 74]. Так что мечта о лучшем будущем своего народа появилась уже у Раммохана Рая, вместе с мыслью о возможности возрождения: «Я начинаю думать, что нечто похожее на Европейский Ренессанс может иметь место здесь, в Индии», — говорил он в 1830 г. в беседе с шотландским миссионером А. Даффом [Цит. по: 10, с. 4].

Надежда на открытие новой перспективы при убеждении в насущной необходимости деятельного участия в измерении наличной ситуации и реформах отличает младобенгальцев. Кришномохан Банерджи в 1939 г. на открытии «Общества [содействия] приобретению всеобщих знаний» выразил её следующим образом: «Мы никоим образом не можем удовлетвориться существующим положением дел. Мы желаем, чтобы нас окружали не настолько несчастные и деградирующие соотечественники, чтобы мы могли гордиться более мудрыми и совершенными умами и вдохновляться стойким народным духом [\[11, с. 22\]](#). Примечательно, что суть позитивных изменений, преодоления социальных зол и упадка в обществе уже в первый период эпохи (1815–1857) Раммохан Рай и младобенгальцы мыслили как внутреннее преобразование сознания людей через развитие умственное и нравственное. Поэтому сердцевиной образа будущей Индии оказываются духовные измерения человеческого бытия – свобода, знание, разум, истина и им подобные.

В этом свете философская герменевтика, применённая в интерпретации стихотворения Р. Тагора «Там, где разум бесстрашен...», предполагает рассмотрение его в качестве некой вершины в развитии идеи будущей Индии в мысли интеллектуалов Бенгалии. Если прилагать условную диалектическую триаду Г. В. Ф. Гегеля «тезис–антитезис–синтез» к описанию этой идеи, то стихотворение Р. Тагора окажется третьим её звеном – синтезом предшествующих размышлений.

Первым звеном триады – тезисом – представляется сонет поэта Майкла Модхушудона Дотто (1824–1873), где он создал идеальный образ Англии – «Словно печальная пойманная птица, я часто вздыхаю, // Желая оставить эту страну – хотя это и моя страна» ('Oft like a sad imprisoned bird I sigh // To leave this land, though my own land', 1842) [\[12, с. 8 \(2 пагинация\)\]](#). Это был один из ранних англоязычных поэтических опытов семнадцатилетнего студента Хинду колледжа и поэта, наследовавшего духовное влияние Г. Дерозии [\[13, с. 92\]](#). Тогда же он написал: «Я тоскую о приюте в Альбионе, // как если бы он был моею родиной» [\[12, с. 5 \(2 п.\)\]](#). По мысли М. Э. Гибсон, первый сонет повторяет характерное чувство «изгнания» из дорогой поэту земли и вызывает ассоциации с сонетом П. Б. Шелли «Англия в 1819» («шекспировский» по форме сонет) и стилем У. Уордсворта [\[14, с. 160\]](#). Замечу, что сонет П. Б. Шелли рисует негативный образ Англии, в которой царствует дряхлый король, недостойные правители (who neither see, neither feel, neither know) попирают закон, а народ истощён и запуган. Не лучше и духовная ситуация: религия – «закрытая книга» для людей, в ней нет ни Христа, ни Бога (Religion Christless, Godless — a book sealed) [\[15, с. 378, 380\]](#). В сонете М. М. Дотто речь идёт, напротив, об Англии – прекрасной Другой стране, наделённой в восприятии бенгальского поэта высшими качествами – теми, которых, по всей видимости, он не видит на родине.

...Я мечтаю о краях более ярких и свободных (free),

Где обитает добродетель и небеснорождённая свобода (liberty)

Делает даже самого низкого — счастливым; где глаз

Не страдает, видя человека коленопреклоненным

Пред корыстным интересом; — о краях, где знание (science) процветает,

И гений заслуженно вознаграждён;

Где человек живёт в своей истинной славе

И лик Природы утончённо свеж:

К этим прекрасным краям я устремляю беспокойный взор,

Позволь мне там жить и там — умереть. [12: с. 8 (2п..)].

У Дотто, таким образом, появляется впервые мечта о Другой стране, в которой люди свободны и, добродетельны, не унижены пред властью имущими и полны достоинства, где ценятся знания и творческие достижения и самая атмосфера преисполнена свободы. Последнее особенно важно, так как поэт использует оба смысла этого онтологического состояния, обозначаемого в английском двояко: как *freedom* – внешняя, в т. ч. физическая свобода, и *liberty* – свобода внутренняя. Этой Другой страной, воображаемой и реальной, для М. М. Дотто является Англия. Показательно, что Р. Чоудхури впервые усмотрела в его сонете «параллель с более поздним описанием другой утопии Рабиндраната Тагора — “Где разум бесстрашен” (*Where the mind is without fear*) в “Гитанджоли”» [13, с. 103-104]. Лишь с приложением термина «утопия» к тексту Р. Тагора – именно так индийский учёный трактовала оба стихотворения – «высокоумное видение идеального общества» соответственно Англии и Индии [13, с. 104] – трудно согласиться, поскольку, во-первых, содержательно он не описывает идеального общества, но отмечает вполне возможные реальные характеристики социальной жизни. Во-вторых, по самому складу социально-философского мышления Тагор был *реалистом* и фактически находился в оппозиции утопическим построениям – что проявилось уже позже, в его публицистике [См.: 16].

Мечта о другой стране появляется на вполне реальной почве современного М. М. Дотто англофильства – открытости Другому и его благожелательного принятия в просвещённых элитах Калькутты и других бенгальских городов [См.: 17]. У самого М. М. Дотто в эссе «Англосакс и Индус» (1954) англофильство выражено в идее «миссии англосакса» – возродить (*regenerate*) и обновить индусскую расу», которая оказалась в упадке [12, с. 250, 262 (2п.)]. А идея миссии происходит из известного в 1830-х гг. стереотипа «родственного» («материнского»/«отеческого») отношения британской власти к индийским подданным. Мечта о другой стране как таковая может быть оценена в качестве одного из интеллектуально-эмоциональных результатов понимания Другого, в чьей роли выступает собирательный Запад, Европа и её цивилизация, Британия с её народом, культурой, институтами. Развёртываясь со времени трудов Р. Рая, понимание Другого в мысли и культуре Бенгалии сыграло исключительную роль в открытии и понимании Своего – Индии, её истории, культуры, духовных традиций, общества, её народа. Поэтому Англия у М. Дотто в сонете – это образ другой страны, в которой индеец желал бы жить, несмотря на рождение в своей стране и связь с ней. На фоне Другого – Англии, пусть и идеализированной, – вполне очевидны недостатки и общий упадок Индии, прежде знавшей славные времена, расцвет культуры и множество достижений; и от негативных современных впечатлений практически в любом интеллектуале-англофиле пробуждается неподдельный патриотизм. Этот патриотизм не имеет ничего общего со слепым квазирелигиозным поклонением своей стране, но замечательно укладывается в формулировку П. Я. Чаадаева: «Больше, чем кто-либо из вас, я люблю свою страну, желаю ей славы, умею ценить высокие качества своего народа. ... Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклонённой головой, с запёртыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит её» [18, 149-150].

В случае с М. М. Дотто переход от англофильства и глубокого постижения европейской культуры, через знание языков и литературы — к труду на ниве родной литературы и языка бенгали, к творческому переосмыслению Своего, — знак такой трансформации. Поэт высоко ценил красоту родного бенгали, наследие индийской культуры и истории, но актуальное состояние страны осознал как драматическое. В этом смысле показательно другое его стихотворение, своего рода антагонист сонета об идеальной Англии — бенгальский сонет «Мы» [\[12, с. 365\]](#), где соотечественникам дана нелицеприятная характеристика, живо напоминающая размышления Чаадаева о народе России, в которой доминирует крепостная зависимость, общая несвобода и инертность. У М. М. Дотто самые горькие чувства боли и позора вызваны превращением наследников величественной древней цивилизации в зависимых карликов, погружённых в сон, подобный смерти. Из-за необъяснимых причин соотечественники стали «слабыми, бессильными, имеющими дурную славу в мире» созданиями — это явное отрицание столь дорогих поэту качеств — свободы во всех её измерениях, творчества, активного действия. «И скоро ли опять, о Индия, вольна, // Заблещешь в мире ты, как полная луна?» (пер. С. Спасского) [Бенгальская поэзия 1959: 30], — задаёт вопрос М. М. Дотто, не пытаясь в дальнейшем описать Индию будущего. Однако подступы к идее лучшей судьбы Индии поэт создал.

Острое переживание современности в Индии, отмеченной множеством недостатков, проблем и просто пороков социальной жизни сохраняется и в период культурного национализма в 1860–1890-х гг., когда бенгальские интеллектуалы, с одной стороны, стремятся постичь богатства индийской культуры и найти в историческом и культурном наследии опору для развития в современности, с другой же — напряжённо ищут объяснения тому состоянию духовной и социальной зависимости и пассивности, в котором пребывают люди. При этом чем больше открывается достоинств в истории и культурном наследии Индии, тем более вопиющими представляются проблемы и пороки и бедственным — положение народа и общественная ситуация. Среди этих критиков-интеллектуалов был философ и общественный деятель, один из лидеров движения неоиндуизма Свами Вивекананда (1861–1902, имя до принятия монашества Норендронатх Дотто). В выступлениях, лекциях и статьях он обосновывает значение и раскрывает богатство духовного и исторического, культурного и социального наследия Индии и одновременно жёстко и бескомпромиссно критикует состояние общества. Причины такого актуального состояния соотечественников для Вивекананды очевидны: и на первом месте у философа всякий раз оказывается традиционализм. Именно он формулирует антитезис — второе звено в триаде эволюции идеи будущей Индии — образ Индии *реальной*. Описывая в традиционных терминах «Бхагавадгиты» и санкхьи — *саттва* (чистота), *раджас* (активность) и *тамас* (инертность) — состояние и современные потребности Индийского общества, он называет его «океаном тамаса, или тёмного невежества» в статье «Проблема современной Индии и её решение» (1899, журнал «Удбодхан» («Возрождение»)). Он пишет: «Где самый тупой хочет скрыть свою глупость за фальшивым желанием высочайшего знания, которое превыше всех действий — и физических, и душевных; где рождённый и вскормленный в пожизненной лени хочет набросить покров отречения на свою неспособность к труду; где самые дьявольские люди пытаются проявить свою жестокость под личиной аскетизма как части религии; где ни у кого нет глаз, чтобы видеть собственную никчёмность, но каждый готов возложить свою вину на других; где знание заключается лишь в том, чтобы выучить наизусть несколько книг, гений — в пережевывании жвачки из мыслей других, и высочайшая слава — в сохранении имени предков; — требуется ли нам другое доказательство, чтобы показать, что наша страна день за днём погружается в глубины тамаса?» [\[20, т. IV, с. 405\]](#).

Здесь с предельным лаконизмом даны, по сути, все проблемы, которые обычно поднимает, осуждает и призывает преодолевать Вивекананда — невежество и пренебрежение к труду, социальный паразитизм брахманского жречества, навязывающего обществу жёсткие правила, ритуалы и жестокие обычаи, догматизм и косность традиционной учёности, отсутствие самокритики и самостоятельности в мышлении у основной массы населения и т. д. Картина Индии, погружённой в «океан тамаса», особенно прискорбна на фоне присущего Индии в древности к вечному благу и развитому качеству саттва. Однако людей, обладающих этим последним качеством чистоты ума, в современном Вивекананде обществе мало: «чтобы эти люди смогли достичь спасения, должны ли миллионы и миллионы мужчин и женщин Индии быть раздавлены колёсами общества и религии наших дней?» [20, т. IV, с. 404–405]. Индия нуждается в качестве раджас, которое почти отсутствует и без которого невозможно и достижение более высоких духовных целей: «Если мы не подавим и не затопим наш тамас противоположной волной раджаса, мы никогда не обретём никаких мирских благ и благосостояния в этой жизни, а также вполне ясно, что мы встретимся со многими труднопреодолимыми препятствиями на пути осознания тех благородных устремлений и идеалов, связанных с нашей жизнью в ином мире» [20, т. IV, с. 406]. Иными словами, поглощённость сугубо духовными целями, полагаемая рядом современников Вивекананды неизмеримым достоинством Индии и её народа, у философа представлена как крайность, побуждающая пренебрегать земным благополучием в лучшем случае, и ввергать человека в перманентное страдание – в худшем. Причём сам философ при всяком удобном случае прославляет духовное наследие и глубокую религиозность соотечественников.

Вивекананда в этой статье объясняет, что скрывается под необходимым, но практически отсутствующим у индийцев качеством саттва: «Нам нужна эта энергия, любовь к независимости, этот дух уверенности в себе, несокрушимая сила духа, эта способность к действию, эта связь с единством цели, эта жажда усовершенствования» [20, т. IV, с. 404]. И в высшей степени показательно, что это содержательное наполнение индийского термина не просто резонирует с образом Другой страны Англии у М. М. Дотто, но и отражает черты, которые развились в людях Европы благодаря грекам (*явана*) – носителям качества раджас в трактовке Вивекананды. Он допускает, что у предков индийцев этого качества могло вообще и не быть, – и тем сильнее их потребность в нём: «этот напряжённый дух деятельности... будет вливаться во все наши вены с головы до ног» [20, т. IV, с. 404]. По сути, с активностью в преодолении тамаса — традиционализма, инертности и невежества — Вивекананда связал пробуждение Индии. Так от негативного образа реальности философ обращает аудиторию к оптимистической идее пробуждения Индии через действие её народа. И хотя пример предлагается брать с Других (Европы, Англии и т. д.), он был убеждён, что учиться у Других – это вполне достойный путь, о чём и высказывался неоднократно [См. напр. 20, т. V, с. 216, 463], как и о средствах возрождения – от изгнания жрецов-ретроградов и преодоления всех форм зависимости и до всеобщего просвещения и создания благоприятных условий для жизни социальных низов [20, т. V, с. 10–11].

Столь же важно появление мечты о пробуждённой Индии в поэтических опытах Вивекананды. В стихотворении «Пробуждённой Индии» (1898) он назвал её состояние «не смертью, но сном», что принесёт новую жизнь [20, т. IV, с. 387]. Последняя мыслится в качестве жизни лицом к лицу с Истиной и в Истине: «Пусть исчезнут видения, или же – если нельзя не грезить, то – только Истиной, которая есть Вечная любовь и Свободное

служение» [\[20, т. IV, с. 389\]](#). Мотив пробуждение «земли грёз» в истине проходит через весь текст.

Образ будущей Индии в бенгальском стихотворении 1901 г. синтезировал оба предшествующих образа Рабиндранат Тагор. Он говорит *о другой* («идеальной») Индии, похожей на свободную и творческую страну, о которой мечтал М. Дотто, и о стране, которая *пробудится* по воле Бога:

Там, где разум бесстрашен, там, где голова высоко поднята,

Там, где знание свободно, там, где стены домов

И ограды дворов днём и ночью

Не разделяют землю на узкие части,

Там, где слова из родника сердца

Изливаются вдохновенно, там, где неутомимый поток труда

Стремится из края в край,

В тысяче форм постоянно достигает совершенства; —

Там, где бесплодной массе обрядов

Не позволено поглощать поток мысли,

И смелость возрастает стократно, там, где вечно

Ты, Владыка, радостно направляешь все дела и мысли, —

Коснувшись своею справедливой рукой, Отец мой,

В этом блаженном небе пробуди Индию! [\[21, т. VIII, с. 56\]](#).

Сначала у Тагора Другая Индия описана в категориях негативной свободы — свободы разума от страха (*bhayaśūnya*), знания — от ограничений, человека — от унижений, общества — от многочисленных искусственных барьеров между группами, а также от власти традиций и обрядности; затем — положительной свободы труда, творчества, совершенствования. Это вызывает ассоциации с мыслями М. М. Дотто о другой стране, где обретают внешнюю и внутреннюю свободу. Пробуждена такая Индия будет тогда, когда будут преодолены все её проблемы и ограничения, из-за которых она и погрузилась в сон — т. е. отмеченные Свами Вивеканандой черты тамаса. Тагор предлагает свою версию пробуждения. В реальной, современной ему Индии он не видит ни обстоятельств, ни качеств людей, обеспечивающих свободу — а именно она выступает главным содержанием идеи будущей Индии. Поэт называет ключевые обстоятельства, необходимые для пробуждения, — и убеждённый реалист понимает неизмеримую трудность воплощения их в индийских условиях. Поэтому и пробуждение приобретает у Тагора метафизическое измерение — это будет действие свыше, исходящее от Бога, — когда все качества индийского общества и объединённых в нём людей, а также обстоятельства сформируются в реальной Индии. Читателя может смутить фраза «В этом блаженном небе» (*sei svarge*), поскольку есть искушение считать всё это утопией из-за «небесного» характера пробуждения и общей несбыточности мечты о свободе в традиционном обществе. Однако если учесть, что философы-реалисты признают относительное и частичное воплощение идеала в реальности, то «блаженное

небо» предстанет сбывающимся в земной жизни мечта — по сути, мечта предшественников и современников поэта.

Пробуждение можно считать актом божественного спасения Индии, если бы действие Бога свершалось без подготовленного для этого основания. Но последнее в своей целостности предполагается скорее итогом деятельности соотечественников, без чего пробудить страну к лучшей жизни вряд ли возможно. Более того, о насущной необходимости этой творческой и созидательной деятельности говорит общий контекст сборника «Дары», а именно вся группа патриотических стихотворений, содержательно примыкающих к «Там, где разум бесстрашен...», — в них Тагор критикует недостатки и указывает на должное поведение сообразно истине.

Смысловое наполнение стихотворения «Там, где разум бесстрашен...» позволяет довольно определённо конкретизировать содержание мечты о лучшей судьбе Индии – с учётом отмеченных учёными возможности обширных и даже бесконечных комментариев к фразам и высказываниям Тагора [\[6, с. 59\]](#); [\[22, с. 6\]](#), не говоря уже о его поэзии.

Бесстрашный разум (chitta) – по сути, символ всей эпохи, чьи мыслители, начиная с Раммохана Рая, воздвигали перед соотечественниками цель пробуждения и развития самостоятельного мышления, ограниченного в традиционном обществе правилами и рамками традиций и по сути отчуждённого от большинства и ограждённого брахманской монополией на знание и образование. Это также адогматическое, неортодоксальное мышление, которое бесстрашно осмысливает все сферы жизни, все достижения духа и культуры, оспаривает слепую веру и бездумное поведение и не останавливается перед критикой любого авторитета, если видит его изъяны с позиции высшей истины. Таким образцовым носителем бесстрашного разума для Тагора был не только Р. Рай, но и его отец Дебендронатх – религиозный реформатор, придавший Брахмо Самаджу импульс нового динамического развития и не остановившийся перед ниспровержением авторитета Вед в том, что в них противно разуму [См.: 23]. Рабиндранат использовал многозначное бенгальское слово chitta, восходящее к санскритскому термину для обозначения «совокупности когнитивных, волевых, аффективных форм психической деятельности», синониму *антахкараны* — т. е. психики как таковой [\[24, с. 847\]](#). В бенгали chitta — разум, сознание, душа, сердце [\[25, с. 336\]](#). С. Д. Серебряный предлагает переводить его на русский как «дух» [\[6, с. 38\]](#). В поэтической версии Н. Стефановича он передан как «дўши» [\[4, т. IV, с. 164\]](#). Эта многозначность позволяет, на мой взгляд, понимать под chitta у Тагора некоторое единство духа и мысли, т. е. «мыслящий дух» человека, сотворённого Богом для непрерывного поиска и творчества. Об этом уже в поздний период творчества Тагор будет говорить в лекциях «Религия человека». Бесстрашие маркирует свободу мышления, не стесняемого никакими религиозными, социальными и политическими ограничениями, в известной мере — право на свободу мысли, которое начал защищать ещё Раммохан Рай и от ортодоксии, и от колониальной власти.

«Высоко поднятая голова» (исса śir) — олицетворение достоинства, определяемого ценностью человека, не зависящей от внешних обстоятельств жизни – социальных иерархий, статуса, роли, происхождения, расовой и этнической принадлежности. Здесь Тагор наследует универсализм и гуманизм предшественников, выступавших глашатаями истины о человеческом равенстве в силу общей природы и духа и общей соотнесённости с Богом. Тагор продолжает и линию критики кастовой системы и унижительных для достоинства людей любых форм дискриминации, — особенно подробно эта критика развёртывается в его публицистике начала XX в.

Свободное знание (*jñan mukta*) – третье по счёту значимое качество будущей Индии – страны, от самых истоков её интеллектуальной истории высоко ценившей знание и познание. Происходящее из религиозной философии древней Индии (прежде всего из ранних Упанишад и школы веданты), это понятие у Тагора объединяет не только традиционное содержание (знание – духовная цель и путь *освобождения*, высшая реальность и связь (тождество) души с Брахманом [См.: 24, т. с. 355–366]) – познания Бога и мира в духовном опыте личности, но и знание в широком смысле, как содержание бытия человека, процесс и результат познания. Если к этому добавить ещё одно значение «гьян» в бенгали – «мысль», то очевидной станет свободное/освобождённое постижение мира, открытое каждому индийцу-носителю бесстрашного разума. Имплицитно здесь видна и интенция просвещения, унаследованная от нескольких поколений бенгальских просветителей, начиная с Раммохана Рая и Ишворчондро Биддешагора продвигавших образование в Индии Нового времени. Вспомним, что 1901 г. – не только год выхода в свет «Даров», но и год начала педагогического эксперимента Тагора – основания школы в Шантиникетоне.

Раздробленность и разобщённость, данные в метафоре земли, разделённой стенами и заборами на узкие части, – существенные пороки, замеченные ещё бенгальскими интеллектуалами XIX в. и рельефно эксплицированы Р. Тагором в размышлениях об Индии, её истории и социальной жизни. С. Д. Серебряный справедливо отметил: Тагор усматривал известную внутреннюю слабость Индии в том, что она оказывалась во власти завоевателей, и проблема для него «заключалась не в том, как избавиться от чужеземцев, а в том, как преодолеть эту внутреннюю слабость, эту ущербность, вкравшуюся ещё в далёкие времена в индийскую культуру. Эти слабость и ущербность, по мнению Тагора, заключались во внутренней расколотости индусского общества на замкнутые касты и религиозные группы (...), в отгороженности индийцев (прежде всего индусов) от всего прочего человечества, в их религиозном фанатизме и традиционализме, в сопротивлении естественному процессу развития» [6, с. 37]. Тема разобщённости и из-за этого потенциальной конфликтности и до 1901 г. встречалась у Тагора в поэзии; но именно в «Дарах» в ряде стихотворений он облекает её в острую критическую форму – и, разумеется, в Индии пробуждённой не должно быть барьеров и границ между людьми внутри между общностями и шире – между Индией и всем миром.

Свободное слово и свободное действие (труд) – символы вдохновенного творчества, к которому призваны люди во всех областях жизни. В свои поздние десятилетия Тагор специально обосновал мысль о присутствии в человеке особого «избытка» (бенг. 'atirikta', англ. surplus) [26, с. 30, 36–41]. В интерпретируемом стихотворении она присутствует в свёрнутом символическом виде, входя в резонанс с размышлениями Дебендронатха Тагора о способности к творчеству, данной человеку его Творцом [27, с. 10–11]. Рабиндранат вносит в эту мысль идею непрерывного совершенствования и трудов, и достижений мысли и действий.

Идея преодоления всевластия традиции, названной *tuccha ācārer morubālurāśi* – «бесплодной массой обрядов» («пустых обычаев мёртвый песок» [6, с. 38]), останавливающей мысль (и шире – обсуждение (*vicār*) чего бы то ни было), – фундаментальная антитрадиционалистская идея не только для Брахмо Самаджа и его основателя Раммохана Рая, стойкого противника ритуализма, обрядоверия, слепой веры и иррационального поведения верующих. Это ключевая идея эпохи Бенгальского Возрождения, сердцевина религиозного гуманизма, выводящего на первый план дух

религии (*садхану* в традиционных практиках), критикующего зависимость от социорелигиозных форм и институтов и поощряющего осознанную веру. Обсуждение, осмысление, понимание предстаёт у Тагора важнейшими содержанием религиозной жизни духа в будущей Индии — и по сути это воспроизведение мечты Раммохана Рая о высокой «универсальной» религии, пребывающей в сердцевине любого вероисповедания [\[9, с. 386–389\]](#). Тагору очевидно, что такая жизнь духа вряд ли мыслима без смелости/мужества — важнейшего человеческого качества, в свою очередь немислимого для зависимых людей и несвободных сообществ.

Наконец, в строках «где вечно // Ты, Владыка, радостно направляешь все дела и мысли» выражена мысль о «метафизической» и «экзистенциальной» соотнесённости жизни каждого человека с Вечностью, Истиной, Богом, которая воплощается во всём — от повседневных практик до высоких взлётов творчества. С одной стороны, у Тагора это возвышенный идеал, унаследованный из мысли предшествующей эпохи и самой атмосферы, а с другой – реальность его личного духовного опыта, ощущения присутствия Бога в жизни, о котором он неоднократно говорил и поэтическим языком, и в прозе. Поэтому идеальная связь — отношение с Божеством – мыслится здесь важной и необходимой для всех людей.

По большому счёту, все черты Индии, о которой мечтает Тагор, вполне приложимы к *любой* стране, с трудом освобождающейся от власти традиций и пытающейся так или иначе найти путь в современность, — т. е. универсальны. Вся специфика и все возможные интерпретации и контексты задаются фразой «пробуди Индию». Поэтому стихотворение рисует картину желательной лучшей судьбы для родины Тагора. Но, видимо, поэт почувствовал общечеловеческое, «вселенское» содержание своего бенгальского творения, пересказал его по-английски и включил в «Гитанджали» (№ 35). Амартья Сен считает, что, возможно, ничто не выражает ценности Р. Тагора так ясно, как это стихотворение [\[28, с. 98\]](#).

Где разум (mind) бесстрашен и голова высоко поднята,
Где знание свободно,
Где мир не разделён на части узкими рукотворными стенами,
Где слова исходят из глубины истины,
Где неутомимый поток простирает руки к совершенству;
Где ясный поток разума не утратил свой путь
в мрачной пустыне мёртвых обычаев,
Где Ты направляешь ум к неустанно растущим мыслям и деяниям, –
В этом небе свободы, Отец мой, пробуди мою страну!
[\[29, с. 16\]](#).

По сравнению с бенгальским вариантом смысл здесь представлен более сжато, и Индия заменена на «мою страну» — так что если не знать, что автор – индеец, этот образ лучшего будущего можно успешно прилагать к любому обществу, переживающему сходные трудности.

«Для Тагора в высшей степени важно, что люди должны жить и мыслить свободно. Его

отношение к политике и культуре, национализму и интернационализму, к традиции и модерну, – всё может быть рассмотрено в свете этого убеждения», – отметил Амартья Сен, связывая «страсть к свободе» у поэта с его «твёрдой оппозицией к нерассуждающему традиционализму, который делает каждого пленником своего прошлого» [28, с. 98]. Действительно, бенгальское *svarg* («небо»), восходившее к санскритскому *сварга* — небо, отождествляемое с высшим благом и вечным небесным блаженством [24, с. 539, 349], в английском варианте передано как «небо свободы» (*heaven of freedom*), что можно расценить и как вольный перевод смысла *svarg* для мировой аудитории, и как уточнение, что речь идёт о человеческой внешней свободе (*freedom*) и свободе — состоянии общества, чаемого и для родной страны поэта, и для народов любого континента, которым близки размышления о лучшей судьбе своей земли.

Стихотворение «Там, где разум бесстрашен» являет собой приложение к перспективе будущего Индии социального идеала свободного общества с его важнейшими смысловыми качествами-проекциями свободы. Здесь отсутствуют черты утопии – хотя бы потому, что будущее в реальности малопредсказуемо и вариативно, а действительные проблемы страны труднопреодолимы, на что Тагор указывает фразой «в этом небе свободы». То есть перед соотечественниками воздвигнута некоторая позитивная потенциальность, и это от их усилий зависит реальное воплощение мечты поэта в жизни.

В контексте истории мысли и культуры Бенгальского Возрождения стихотворение Тагора о будущей Индии может быть определено в качестве поэтического воплощения ряда сквозных идей эпохи – обновления духовной жизни и преодоления застывших установлений, переосмысления в свете разума и здравого смысла всех сфер жизни общества, освобождения человека от традиционных форм зависимости, обретения достоинства и открытия новых путей развития. Высказанные его предшественниками и современниками, эти идеи приняли у Тагора форму философствования в поэтических символах и синтезировались в общей идее лучшей судьбы для Индии. Объединяющим смыслом для будущего страны и самой возможности его наступления поэт назвал свободу: в бенгальской версии она проступает в двух измерениях – «свободы от» тягот, ограничений и барьеров, и «свободы для» чувства, мысли и действия; в английском авторском переводе свобода – первый и окончательный символ будущей Индии. Свобода – и результат освобождения, и процесс жизнедеятельности и наставшее условие пробуждения. Универсальный философско-антропологический и социальный смысл стихотворения заключён в утверждении индийским поэтом общечеловеческой проблематики свободы, её ключевых условий реализации в жизни народов и необходимости непрерывного усилия в её восстановлении и поддержании.

Библиография

1. Andrews C. F. The Renaissance in India: Its Missionary Aspect. L.: Church Missionary Society, 1912.
2. Cousins J. H. The Renaissance in India. Madras: Ganesh & Co., 1918.
3. Sen Amit [Sarkar Susobhan] Notes on the Bengal Renaissance. Bombay: People's Publishing House. 1946.
4. Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений в 12-ти тт. / Пер. с бенг. и англ. М.: Худож. лит-ра, 1961–1965.
5. Рай Нирендронатх. Бенгальская поэзия XIX – XX вв. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963.
6. Серебряный С. Д. Рабиндранат Тагор – поэт и философ // Живая традиция. К. 75-летию Индийского философского конгресса. М.: Восточная литература РАН, 2000. С.

26–64.

7. Ивбулис В. Я. Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора. Проблема метода. Рига: Зинатне, 1981.
8. Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
9. Рай Раммохан. Избранные произведения // Скороходова Т. Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 332–403.
10. Reflections on the Bengal Renaissance / Ed. by D. Kopf and S. Joarder. Rajshahi: Institute of Bangladesh Studies, 1977.
11. Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.
12. Madhusudan Racanavali. Kalikātā: Sāhitya Samsad, 1973. 918 p. (На бенг. и англ.).
13. Chaudhuri Rosinka. Gentleman Poets in Colonial Bengal. Emergent Nationalism and The Orientalist Project. Calcutta: Seagul books, 2002.
14. Gibson Mary Ellen. English Verse in Colonial India from Jones to Tagore Indian Angles. Athens: Ohio University Press, 2011.
15. Английская поэзия в русских переводах (XVI–XIX века). Сборник. / Сост. М. П. Алексеев, В. В. Захаров, Б. Б. Томашевский. На англ. и рус. яз. М.: Прогресс, 1981.
16. Скороходова Т. Г. Реализм versus утопизм: социально-философские размышления Рабиндраната Тагора и Семена Франка // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 2 (8). С. 92–102.
17. Скороходова Т. Г. Англофильство бенгальских интеллектуалов: путь к себе от признания Другого // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 118–128.
18. Чаадаев П. Я. Сочинения. / Сост. и прим. В. Ю. Проскуриной. М.: Мысль, 1989.
19. Бенгальская поэзия / пер. с бенг. Сост., вст. ст. и примеч. В. А. Новиковой. М.–Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1959.
20. Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.
21. Thākur Rabindranath. Rabindra Racanāvali. Kh. 1–26. Kalikātā: Viswa Bharati, 1953–1957.
22. Ghose S. Rabindranath Tagore. New Delhi: Sahitya Akademi, 1986.
23. Тагор Дебендронатх. Автобиография / пер. с англ., вступ. ст. и примеч. Т. Г. Скороходовой. М.: ИВ РАН, 2007.
24. Индийская философия. Энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Вост. лит., Академический проект, Гаудеамус, 2009.
25. Бенгальско-русский словарь. М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1957.
26. Tagore Rabindranath. Religion of Man. New Delhi: Rupa, 2011.
27. Tagore Devendranath. The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S.C. Lahiri & Co., 1909.
28. Sen Amartya. Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity. L.: Penguin, 2005.
29. Tagore Rabindranath. Collected Poems and Plays. L.: Macmillan, 1967.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не

раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Постановка проблемы, затронутой в статье, обладает несомненным эвристическим потенциалом и, следовательно, может быть рассмотрена в научном контексте. Редко в философско-культурологических исследованиях можно встретить развертывание концепции на примере какого-либо одного произведения, в данном случае речь идет о стихотворении Р. Тагора. Но судя по названию статьи, именно в нем автор намерен выявить «мечту о лучшей судьбе родины». Полагаю, что данная метафора здесь вполне уместна, тем более если она, по сути, символизирует собой эпоху национально-культурного ренессанса в Индии XIX – начала XX вв., характеристику которой автор статьи предлагает в самом начале своей статьи. В кратком описании ее своеобразия автор тем не менее выделяет ключевые моменты, позволяющие ему в дальнейшем сформулировать свой собственный авторский подход. Конечно, имело бы смысл в самом начале работы придерживаться необходимости научного описания проблемы цели исследования, методологии и имеющихся наработок по теме, однако в принципе автор на протяжении своей работы гармонично приближается к формулировке концепции, и в этом смысле логика научного поиска понятна, а результаты вполне могут иметь значение для понимания обозначенной проблемы.

Между тем автор анализирует сборник стихов Тагора и обосновывает выбор одного стихотворения, которое, собственно, и стало предметом исследования. Автор исходит из концептуализации общественного идеала, поиском которого был занят Тагор, но точно так же можно сказать и про самого автора статьи, занятого отысканием «мечты о лучшей судьбе родины» в стихах поэта. Примечательно, что автор статьи рассматривает «проблему» в широком междисциплинарном «срезе», давая характеристику особенностям развития индийского общества на разных этапах, в том числе и сложнейших для политической жизни государства и общества, а также давая оценку отражению этих сложностей в творчестве Тагора. Довольно любопытным представляется как сам исторический материал, с которым работает исследователь, так и оценки тех процессов, которые анализируются в статье. Кстати, автор, хотя и посвящает свою работу конкретному произведению художественной литературы, тем не менее останавливается в исследовании и на других произведениях, таким образом, давая целостную картину состояния индийского общества и складывающихся ценностей в нем. В этом смысле статья читается с интересом, местами присутствуют довольно глубокие авторские обобщения, которые являются вполне обоснованными, логичными, выглядят убедительно.

Реконструкции идей, содержащихся в стихах Тагора, автор дает сквозь призму исторического пространства и времени, но в равной степени и в аспекте соотношения с идеями других авторов, например, П. Шелли, М. Дотто и т.д. Такие реконструкции выглядят убедительно, вытекают из обобщений, предпринимаемых автором статьи, наглядно свидетельствуют о достаточно серьезной проведенной работе. Предлагаемые в статье цитаты из стихов дополняют рассуждения автора, но у них есть и другая важная, как я считаю, функция – познакомить читателей с творчеством Тагора, заинтересовать им. Бесспорно, этот момент нельзя сбрасывать со счетов. Умение обобщить колорит Индии, анализ различных точек зрения, равно как и авторский стиль изложения материала составляют несомненные достоинства статьи. Источники, используемые автором, позволили представить широкий срез проблематики, квинтэссенция авторского подхода отражена в выводах к статье. Полагаю в таком случае, что материал вполне может быть рекомендован к опубликованию.