

**«ТЕПЕРЬ МЫ ПРЕЖДЕ ВСЕГО ОБЯЗАНЫ РОДИНЕ ИСТИНОЙ»
ФЕНОМЕН СХОДСТВА ФИЛОСОФИИ П. Я. ЧААДАЕВА И
ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ**

Проблема самопонимания и самообретения в модернизирующихся странах XIX в. стала одной из ключевых в общественной мысли, показывающей сходство идей и смыслов. Сходство между философией П.Я. Чаадаева и социальной мыслью Бенгальского Возрождения анализируется в статье как феномен «обязанности родине истиной». На основе сопоставления текстов автор описывает этот феномен как сходство парадигм философствования о своих странах и народах. Исходящая из общей интенции строгого следования истине и открытия правды о своих цивилизациях и жизни людей, парадигма включает 1) религиозно-философскую основу размышлений, заданную духовной традицией; 2) развитие идей о Своем в связи с пониманием Другого (Запада); 3) историзм как главный принцип в исследовании собственного социального мира в контексте всеобщей истории и 4) критический настрой социальной аналитики. Обзор идей бенгальских интеллектуалов от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора открывает настоящий диалог и совпадение смыслов с философией Чаадаева. Их парадигму философствования отличает универалистский подход в понимании народов и культур; отличия объясняются разностью традиций и исторического опыта. Русский и бенгальские мыслители совпадают в императиве понимания состояния своих обществ через глубокое постижение их исторического прошлого и их связей с человечеством. Определяя место своих стран в мире, они размышляют об их роли в будущем как «особой миссии» соответственно России и Индии. Следование истине позволяет открыть правду для своих народов и поощрить оптимизм относительно преодоления пороков благодаря истине и адекватному знанию о реальности.

***Ключевые слова** русская философия Нового времени, П.Я. Чаадаев, Бенгальское Возрождение, универалистский подход, проблема «Восток – Запад»*

Проблема самообретения и самопознания обществ вместе с открытием себя миру в XIX в. стала одной из самых острых в общественной мысли стран, с опозданием включившихся в модернизационные процессы, будь то в Центральной и Восточной Европе, в России или в широком ареале не-Запада – Азии, Африки, Латинской Америки, причем нельзя не заметить сходства философствования о своей стране/цивилизации у мыслителей пространственно отдалённых и культурно отличных друг от друга обществ. В частности, индологу, изучающему философию Нового времени, идеи интеллектуалов национально-культурного ренессанса в Бенгалии от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора напоминают мысли, концепции и философский дискурс П.Я. Чаадаева. Эти ассоциации небезосновательны: и типологически (как «проблематичные мыслители») (М. Бубер), и экзистенциально (как одинокие интеллектуалы-создатели «философии кризиса»), и эпохально (как создатели эпох общественной мысли) все они заняты трудом осмысления состояния и перспектив своих народов в настоящем и будущем – со специальным вниманием к его традициям и истории¹, и формируют для них импера-

¹ Попытку представить это сходство см. Скорохова 2023.

тивы самопознания и самообретения. Это сходство больше внешнее – форм и контекстов, тогда как внутреннее сходство содержания и смыслов ускользает от беглого взгляда, но доступно благодаря герменевтическому сравнению текстов Чаадаева и бенгальских интеллектуалов.

В 1986 г. при публикации перевода письма П.Я. Чаадаева к барону Ф. д'Экштайну Е.Б. Рашковский отметил, что переосмысление классического наследия индийской философии, прежде всего веданты, столь интересовавшей русского интеллектуала, началось при его жизни, и «благодаря трудам плеяды индийских мыслителей – от старшего современника Чаадаева Раммохана Рая до Махатмы Ганди и Ауробиндо [Гхоша] – этот процесс шёл во многих отношениях по своеобразной “чаадаевской” парадигме»². Продолжая эту мысль, подчеркну, что такой подход и способ постановки проблемы вместе с методом её решения прослеживаются не только в интерпретации духовной традиции, но во всех областях общественной мысли – идёт ли речь о религии или социальности, об истории или будущем страны, о роли её культуры или о положении народа. Иначе говоря, внутреннее сходство задано сходством парадигм.

Сознавая условность термина «чаадаевская парадигма», как и его приложения к реалиям бенгальской мысли, попытаюсь описать её содержание, отправляясь от сходства общей интенции, с предельной откровенностью выраженной русским философом: «Больше, чем кто-либо из Вас, поверьте, 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; я думаю, что время слепых влюблённостей прошло, что *теперь мы прежде всего обязаны родине истиной* (курсив мой. – Т.С.)»³. Суть интенции – строгое следование истине, желание открыть правду о себе самих, понять свой народ, культуру, общество, историю, настоящее и будущее – правду, которая превыше и слепой идеализации, и предвзятого критицизма, отвергающего малейшие позитивные стороны без анализа объекта постижения. Каждый бенгальский мыслитель, несмотря на любые парадоксы мысли и трансформации предпочтений, взыскует правды о своей стране и народе, и открыв её, высказывает в той форме, в которой считает нужным, не заботясь о возможных последствиях и реакции окружения. «Истина должна выявиться, даже если это противоречит большинству людей»⁴, – эту позицию занял Раммохан Рай в первом трактате «Дар верующим в Единого Бога», написанном «без всякой оглядки на людей с предрассудками и изуверов, с надеждой на то, что люди здравомыслящие увидят их справедливым и критическим взором»⁵. У самых известных фигур Бенгальского Возрождения

² Рашковский 1986: 115.

³ Чаадаев 1991: Т. I: 299, 533.

⁴ Roy 1982: Vol. IV: 957.

⁵ Ibid. 958.

она прослеживается в разных вариантах и формах, напоминая другие фразы Чаадаева: «весь этот гвалт занимает меня весьма мало. ...Я никогда не думал о публике...», и его упорство в защите своих мыслей, среди которых «есть такие, которые я готов подписать кровью»⁶.

Происхождение парадигмы связано с особенностями мышления русского и бенгальских интеллектуалов, сложившимися в пространстве обществ, которые вовлечены во взаимодействие с Западом. Самая их жажда отыскания, открытия и познания истины о своей стране обусловлена общей экзистенциальной ситуацией – восприятием страдания человека в обществе, принятием его как собственного и невозможностью молчания и бездействия. Сострадание к соотечественникам, испытывающим разнообразные лишения и несчастья, зависимым от обстоятельств и ограничений, мотивирует размышления Чаадаева и бенгальцев. К тому же им очевидно не только принятие наличного положения как должного (что вообще характерно для традиционных обществ), но и отсутствие осмысленного устремления его изменить. Чаадаев описывает в «Философических письмах» (ФП) неосознанное и практически привычное страдание в контексте тотальной зависимости человека от обстоятельств и системы подчинения обществу, – она выражена в привычном «пренебрежении всеми удобствами и радостями жизни» в малопривычном для нормального существования социогеографическом пространстве (2ФП), а также в атмосфере рабства, пронизывающей все слои социума: «Вот заколдованный круг, в нём все мы гибнем, бессильные выйти из него»⁷. На уровне духовной жизни социума безразличие к собственному состоянию и страданию «вызывает... равнодушие к добру и злу, ко всякой истине, ко всякой лжи» и «лишает... тех сильных побуждений, которые направляют людей на путях к совершенствованию» (1ФП)⁸. Отсюда самоощущение Чаадаева как носителя «гримасы горя»⁹, вызванной болью за свой народ и страну. В Индии, где страдание принималось за неизбежный компонент человеческого существования, а преодоление его мыслилось на пути индивидуальных усилий без особой надежды на поддержку близких, тему страдания и сострадания в социальном и этическом контексте впервые поднял Р. Рай, вскрывая многочисленные общественные проблемы и выступая против привычного равнодушия к жертвам обычаев (прежде всего ими были вдовы, которым предписывалось *сати* – самосожжение), кастовых ограничений и предрассудков, экономической системы и политического порядка. Переживание боли своего народа как собственной было подхвачено младшими современниками и затем вошло в общий дух мысли и общественной деятельности эпохи. Это переживание словами своего героя выразил Р. Тагор: «Какие бы страшные несчастья ни выпадали на долю

⁶ Чаадаев 1989: 389, 393.

⁷ Чаадаев 1991: Т. I: 107, 340; 111, 346.

⁸ Там же: 95, 328–329.

⁹ Чаадаев 1989: 284.

нашей родины, мы можем бороться с ними, можем избавить её от них. Это в наших силах! Я твёрдо верю в это, иначе я просто не вынес бы всего отчаяния, мук, издевательств, какие вижу вокруг себя»¹⁰.

Экзистенциальная ситуация принятия на себя роли вестников «самых горьких истин» (С.Т. Колридж), ищущих выхода для своих обществ, обусловила особенности их мышления.

1) Религиозно-философская основа размышлений о социальной жизни и истории обществ. Она задана религиозностью мыслителей, соотносящих себя с духовными традициями своих цивилизаций (христианством и индуизмом) и стремящихся восстановить и вновь открыть своим народам духовную «вертикаль» – их соотнесённость с Богом как основание, вокруг которого строится подлинная человеческая и социальная реальность, с ясно выраженным в них моральным началом. Ещё в 1988 г. Е.Б. Рашковский и В.Г. Хорос подчеркнули, что «Чаадаев-“историософ” не полон и едва ли всерьёз понятен без Чаадаева-“метафизика”», без глубинно-философских основ его мирозерцания¹¹. Сказанное справедливо и для бенгальских интеллектуалов, которые мыслят на фоне религиозно-мировоззренческой революции в собственном сознании и примыкают либо к основанному Р. Раем для проповеди монотеистической версии индуизма в 1828 г. обществу «Брахмо Самадж»¹², либо к неоиндуистской мысли, признающей и ценящей всю полноту исторического индуизма в его многообразии.

2) Развёртывание мысли о своём в постоянной соотнесённости с Другим и собственным пониманием его. Другим выступает Запад, понятый и принятый как необходимый Индии и России. Однако у Чаадаева и Восток играет эту роль, ибо Россия к нему не принадлежит, располагаясь между двумя цивилизационными ареалами, но тяготея к Западу в лице христианской Европы¹³. Чаадаев иной раз склонен становиться на позицию Другого для выявления проблем России – в частности, примеряя роль французского журналиста, пытающегося «понять коренную причину, побуждающую эту огромную империю выходить за пределы своих границ и заставляющую её болезненно напирать на остальной мир»¹⁴. «Восточное» самосознание индийских интеллектуалов помогает им менять ракурс анализа Своего и видеть общественные проблемы с «западных» позиций, постигая справедливость внешней критики. Так, Свами Вивекананда пишет: «Четыре года проживания на удивительном Западе заставило только лучше понять Индию»¹⁵; Индия «никогда не была нацией завоевателей», но выработала умение одухотворять жизнь человека и возвышаться над материальным¹⁶.

¹⁰ Тагор 1961: Т. V: 108.

¹¹ Рашковский, Хорос 1988: 128.

¹² См.: Kopf 1979; Hatcher 2008.

¹³ Чаадаев 1991: Т. I: 531.

¹⁴ Чаадаев 1989: 269.

¹⁵ Vivekananda 1998–2002: Vol. IV: 308.

¹⁶ Ibid. Vol. III: 105.

3) Историзм как важнейший принцип мышления о социальном мире. Мысль «проблематичных» интеллектуалов движется в векторном континууме «прошлое–настоящее–будущее», побуждая искать корни кризиса, осознаваемого в современности, в особенностях исторического пути и рассуждать о его преодолении. Однако если для Чаадаева векторный историзм задан библейскими истоками европейского рационализма и науки и потому естествен, хотя и своеобразен, и по-своему близок индийским представлениям о времени¹⁷, то у бенгальцев линейный историзм благодаря западным влияниям вытеснил прежние традиционные циклические представления вместе с привычным равнодушием к прошлому и историописанию¹⁸. Как у Чаадаева все рассуждения о состоянии России вплетены в контекст всемирной истории и его историософии, так и у бенгальских мыслителей объяснение конкретных проблем и современной реальности жизни Индии неизменно связано с обращением к её исторической эволюции.

4) Критический настрой социальной аналитики, продиктованный интенцией открытия правды. Русскому и бенгальским мыслителям одинаково неприемлемыми видятся и идеализация своих реалий, и тотальное отвержение собственного опыта, хотя в разные периоды творчества и эволюции общественной мысли у них самих могут случаться отклонения к тому или иному полюсу. «Не будем прибавлять к остальным нашим бедам ещё и ложного представления о самих себе, не будем стремиться жить жизнью только духовной, научимся благоразумно жить в данной действительности»¹⁹. Под этим призывом легко мог бы подписаться любой наугад избранный из известных бенгальских мыслителей. Этот настрой высказывает один из героев Р. Тагора: «Не личность и общество над истиной, а наоборот, истина над ними. Если признать высшим смыслом то, к чему стремится наше общество, то оно заслуживает проклятия. И если общество будет препятствовать мне выполнить то, что справедливо, то моя первейшая обязанность по отношению к этому обществу и будет состоять в том, чтобы не считаться с его несостоятельными претензиями»²⁰. В основе критики и нелицеприятных суждений – обобщение знания о реальности, а не благостные образы своей культуры и народа. Р. Тагор считал главным изъяном соотечественников незнание самих себя и в целом, и в особенностях; в 1905 г. он совершенно «по-чаадаевски» констатировал склонность смешивать фантазии и реальность, пренебрегать действительностью, что «истощает и уродует наш разум, душу и воображение»²¹.

Содержание парадигмы философствования о своей стране в контексте дихотомии «Восток – Запад» демонстрирует множество смысловых совпадений типологического и социокультурного порядка. Даже

¹⁷ См.: Рашковский, Хорос 1988: 127–140.

¹⁸ См.: Скороходова 2009.

¹⁹ Чаадаев 1991: Т. I: 91, 324.

²⁰ Тагор 1961: Т. V: 340.

²¹ Там же: Т. XI: 103–104, 105.

общий обзор идей бенгальских интеллектуалов обнаруживает переключку и подлинный диалог с мыслями П. Чаадаева, подтверждая его речение о том, что «для мысли не существует пространства, и эта бесконечная цепь единомысленных людей, преследующих одну и ту же цель всеми силами своей души и своего разума, идёт, следовательно, в ногу и объемлет своим кольцом всю вселенную»²².

Подход, на котором построена парадигма, заключён в рассмотрении своей страны и её народа под углом соотнесённости с Другим, являющейся такой же, как и Своё, частью всеобщего целого, – универсальной социальности, человечества. Практически одновременно Р. Рай и Чаадаев отстаивают универсальность и способность понимания Своего через Другое к взаимному и всеобщему благу. «...Всё человечество есть одна великая семья, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве её разнообразных ветвей. Следовательно, просвещённые люди во всех странах должны чувствовать желание поощрять человеческое взаимодействие и содействовать ему в любом виде через устранение, насколько это возможно, всех препятствий к этому...»²³, – писал Р. Рай Талейрану, повторяя свою мысль 1804 г. о том, что люди сходны в своей человеческой сути, а их конфликты и вражда проистекают из различий религиозных и мирских порядков. Его русский единомышленник говорит о деятельности «великих семей человечества» (*grandes familles humaines*), сознающих свои отличия от остальных в человеческом роде и имеющих «собственное своё существование и свой личный интерес», что вместе входит вместе в мировое сознание и «составляет как бы **Я** собирательного человеческого существа»²⁴. Спустя почти век Р. Тагор в лекциях «Садхана» (1914) говорит о невозможности познать смысл *Я* человека и высшие истины вне соотнесённости: «его нет в его отдельности от Бога и от других, но оно есть в бесконечной *йоге* объединения» и в «желании блага для общества»²⁵. Чаадаев видит тенденцию к объединению («Все народы братаются и все местные и географические различия стираются»²⁶) и в ФП фиксирует необходимость понимания Другого через способность «отождествлять себя с подобными нам существами», имманентную природе человека независимо от её названия – «усваивать себе их нужды, их выгоды, приспосабливаться к их чувствам так, чтобы в конце концов жить только для них и чувствовать только через них»²⁷. Уже само усилие понимания («глубокая мысль о делах других людей», «внутреннее сознание нашей действительной связи с человечеством») достаточно для соединения с «судьбою человеческого рода»²⁸; хотя это трудная задача, требующая

²² Чаадаев 1991: Т. II: 94.

²³ Roy 1962: 502.

²⁴ Чаадаев 1991: Т. I: 163; 398.

²⁵ Tagore 1914: 79, 83.

²⁶ Чаадаев 1991: Т. II: 92.

²⁷ Там же: Т. I: 129; 363–364.

²⁸ Там же.

огромных усилий от конкретного человеческого сообщества, но по сути безальтернативная, т. к. только на этом пути развёртывается «настоящая жизнь» и «движение» по пути правды и добра. О необходимости познания Другого так или иначе говорят все крупные интеллектуалы Бенгалии, как и о сложности этого процесса. «Как трудно смотреть на всё глазами другого, и это – проклятие рода человеческого. В этом коренится основание ненависти, зависти, ссор, борьбы»²⁹, – говорит Вивекананда и неустанно доказывает, что все барьеры преодолимы и понимание осуществимо, а своим примером являет тому подтверждение.

Естественным следствием описанного подхода была постановка вопроса об основании отличий обществ, их инаковости по отношению друг к другу. Эти основания найдены в традициях народов – духовных и культурных, создаваемых развитием во времени, т. е. в их истории; с их помощью объясняются наличное состояние своего общества, его особенности и прогнозируются перспективы.

По мысли Чаадаева, все народы проходят период становления – юность, о которой затем хранят память, а уроки обрётённых тогда «самых сильных и плодотворных идей» становятся традицией³⁰. Философ не нашёл подобного наследия в истории своей страны и с горечью заключил: «Мы живём лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»³¹. О традиции, формирующейся на основе «прогрессивных патриархальных заветов» по завершении «детства человеческого общества» говорит и Кришномохан Банерджи³², для которого, как и для его русского современника, самым важным событием всемирной истории было явление Иисуса Христа и развитие христианской религии³³. Но для бенгальца традиции соотечественников явно проигрывают тем, что сложились в мысли и культуре христианских народов, – потому что за ними нет Божественного Откровения, истины христианства³⁴, а в социальном мире они создали настоящую систему бесчеловечного подчинения людей³⁵. А соотечественники Чаадаева, по его мнению, «не восприняли... и традиционных идей человеческого рода (*des idées traditionnelles du genre humain*)», что самым печальным образом сказалось на нравственном состоянии и развитии, и потому столь сложно определить «своё лицо» у народа российского³⁶.

Не менее важен для познания Своего исторический путь народа, и не просто как последовательность реальных событий, но и как предмет осознания и изучения. Чаадаев повергает в шок соотечественников заявлениями о неприглядной общей картине развития России от «дикого вар-

²⁹ Vivekananda 1998–2000: Vol. III: 218.

³⁰ Чаадаев 1991: Т. I: 90; 324

³¹ Там же: 91; 325.

³² Chattopadhyaya 1965: 15–16.

³³ Ibid. 17.

³⁴ Banerjee 1861: 17–18.

³⁵ Chattopadhyaya 1965: 186–192.

³⁶ Чаадаев 1991: Т. I: 91; 325

варства» к иноземному владычеству в её исторической юности, о том, что «опыт времён для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно», и об отсутствии вклада во всемирную историю³⁷. Его бенгальские современники К. Банерджи и Перичанд Митро в этом не отстают. Первый указывает на дисбаланс между склонностью традиционного сознания индийцев принимать мифологию за реальность и недостатком достоверного и истинного исторического повествования³⁸. Второй оспаривает традиционное европейское убеждение в том, что «индусы не имеют никакой истории» и их книги «богаты поэтическими украшениями, но не могут пролить свет на то, какой Индия была в древние времена», заявляя, что в истории любого древнего народа перемешаны истинное и ошибочное, и что «у индусов есть исторические труды»³⁹.

Понять себя без исторического контекста и без соотнесения с другими народами и всемирной историей не представляется реальным – тем более что, по словам Чаадаева, «протекшее определяет будущее», а «отказаться от своего прошлого – значит лишить себя будущего»⁴⁰. Поэтому в ФП столь силён его императив постижения российской истории в контексте всемирной – не столько фактологического, так как без исторической памяти «мы как бы чужие для себя самих», а без связи с другими народами, без «соприкосновения сознаний (contact des intelligences)» народ выглядит «исключением среди народов»⁴¹. И поэтому К. Банерджи выдвигает императив *изучения* истории разных народов и собственной страны, дабы извлечь полезный опыт и не повторять ошибок, а также быть способными «управлять политикой своей страны»⁴², и предлагает методологические основы исследования истории. Тогда его призыву вняли его друзья-младобенгальцы (Г. Шен и П. Митро), а за ними пришли и профессиональные историки от Ромешчондро Дотто до Джодунатха Шоркара⁴³. Если Чаадаев сокрушался об отсутствии «чарующих воспоминаний» и «пленительных образов» в исторической памяти, как и «почтенных памятников», рисующих прошлое⁴⁴, то у бенгальцев не было сомнений в *избытке* источников на санскрите и других языках: «Богатые источники индусской литературы... остаются только исследовать», – заявлял Перичанд Митро⁴⁵. А Сурендронатх Банерджи, чья лекция «Исследование индийской истории» (1876) содержательно сходна с первым ФП Чаадаева⁴⁶, повторив императив-призыв о пользе изучения истории страны, в т.ч. для объяснения настоящего, треть лекции посвя-

³⁷ Чаадаев 1991: Т. I: 91, 324; 96, 330

³⁸ Chattopadhyaya 1965: 17.

³⁹ Ibid. 132.

⁴⁰ Чаадаев 1991: Т. I: 201; 437.

⁴¹ Ibid. 92–93; 326–327.

⁴² Chattopadhyaya 1965: 18, 21

⁴³ См.: Скороходова 2017.

⁴⁴ Чаадаев 1991: Т. I: 91; 325.

⁴⁵ Chattopadhyaya 1965: 133–136.

⁴⁶ Рашковский 1986: 116–117.

тил доказательству того, что древним индусам *гипотетически* «было знакомо искусство историописания и они писали истории»⁴⁷.

Способ постановки проблемы обретения себя в истории и современности и адекватного преодоления кризисной ситуации вхождения в мир Modernity и у Чаадаева, и у бенгальцев сформирован описанным под-ходом: обретение своего в связи с Другим и определение своего места и роли в общей человеческой целостности. Отсюда в проблеме два уровня: первый (непосредственный) назовём формулой Е.Б. Рашковского «мы и Запад»⁴⁸, второй (опосредованный) – «наше (национальное) и универсальное». В силу известной предзаданности религиозно-философскими идеями, размышления о Своем и Другом на обоих уровнях отмечены первостепенным вниманием мыслителей к внутреннему духовному содержанию жизни народов и культур и восприятием внешних – институциональных, технологических, материальных и т.п. сфер и аспектов жизни как производных от духа и религиозных устремлений.

У Чаадаева на первом уровне осмысливается триада «Запад–Россия–Восток» по двум векторам – «европейскому» и «восточному». Самая дихотомия «Восток – Запад» осознана у него как исконное деление мира по различию траекторий развития человеческого духа и разума единого человеческого рода. Восток искони развивал свою «плодотворную идею» – она «поставила духовное начало во главу общества, подчинила все власти одному ненарушиму общему закону – закону истории, она глубоко разработала систему нравственных иерархий», – и так подчинила всю жизнь народов, включая светскую, духовному началу, и потому уже исполнила своё историческое предназначение и, по мысли Чаадаева, вряд ли сможет «снова появиться на мировой сцене»⁴⁹. На этом фоне Россия – не Восток, поскольку не связана (и вряд ли будет) с его традициями и центрами духовной жизни, и в ней духовное начало «неизменно подчинено светскому», а жизнь народа не обустроена устойчивым нравственным порядком⁵⁰.

Запад развивал фактически ту же идею, что и Восток, и в обоих ареалах разум «не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных созданиях»⁵¹. Но, неуклонно стремясь воплотить высокие идеи в социальной жизни – «вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах», – Запад не только постоянно развивается и тем устремляется в будущее, но и подхватывает и завершает начатое Востоком. Воплощением исторического пути, духа и деятельности Запада для Чаадаева является Европа; несмотря на межстрановые различия, её народы воплотили христианство в духовной и социальной жизни и сумели «в известном смысле установить Царство Божие» на земле: «Все политические революции были там по сути революциями

⁴⁷ Banerjea 1970: 229.

⁴⁸ См.: Рашковский 1999: 134.

⁴⁹ Чаадаев 1991: Т. I: 297; 531.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же: 295, 529.

нравственными. Искали истину и нашли свободу и благоденствие»⁵². Чаадаев далёк от идеализации реальной Европы, однако ему важен исторический смысл происходящего: создание – через все тернии социальной практики – некоей модели сочетания духовного развития и нравственного воспитания людей с достойным их обустройством земной жизни⁵³, благо это создаёт необходимые культурные условия моральной и религиозной жизни. В соотношении с Западом Россия, с одной стороны, «просто северный народ и по идеям, и по климату»⁵⁴, с другой же – не только примыкает к востоку Европы, но со времён преобразований Петра I принадлежит к ней и к Западу: «Наша чужеземная цивилизация так загнала нас в Европу, что хотя мы и не имеем её идей, у нас нет другого духовного языка, кроме языка той же Европы... Своими социальными мерками мы всё же связаны с западным миром», – отмечает Чаадаев в 7ФП и заключает, что лучшей судьбой для России может стать отождествление с Европой⁵⁵ – для преодоления привычной обособленности и слабой развитости национально-культурной традиции. Другим вариантом, предложенным в 1835 г. в письме к А.И. Тургеневу, может быть сохранение собственной идентичности как отдельного мира, но с развёртыванием здесь «воспитания человеческого рода» со свободным восприятием опыта и достижений не только Запада, но и Востока⁵⁶.

В бенгальской мысли уровень «мы и Запад» рассматривается от уверенного причисления Индии к Востоку, вплоть до отождествления с ним, на фоне постижения стран, народов и культур Запада (включая США). Дихотомию Востока и Запада бенгальцы понимают схожим с чаадаевским образом – как преемственный ход цивилизации, начавшийся на Востоке и затем развившийся на Западе (К. Банерджи, С. Банерджи), как две родственные части человечества, по-разному свершающие исторический путь и направляющие усилия одна – на внутреннюю жизнь, другая – на внешнее воплощение высоких порывов духа (Кешобчондро Сен, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Р. Тагор). У Кешобчондро Восток назван родиной идеализма и духовной жизни – это, по сути, священная основа человечества и «всеобщая земля», «место рождения великих prophets и святых и священное место паломничества»: «Великие религии, которые дали жизнь и спасение миллионам людей, своим происхождением обязаны Азии»; поэтому главные достижения Востока связаны с областью духа: проникновение в суть истины, видение и познание Бога, которого в Европе сочли непознаваемым⁵⁷. Спустя пару десятилетий Вивекананда скажет, что в Азии развивалась та же любовь к высшему и прекрасному, что и в Европе (Греции), но через концентрацию на внутреннем (религии), и поэтому Восток и по сей день ищет вечного, бла-

⁵² Там же: 101, 335.

⁵³ Там же: 110, 335–346.

⁵⁴ Там же: 297; 531.

⁵⁵ Там же: 198; 433.

⁵⁶ Там же: Т. II: 96–99.

⁵⁷ Sen 1954: 495; 537–538

женного и бессмертного «посреди мира бедствий и смерти»⁵⁸. Но если Чаадаев не видел перспектив возвращения на сцену мировой истории стран Востока, то изнутри его великих цивилизаций были очевидны не только драматическое современное состояние этого цивилизационного ареала, но и начало пробуждения. Так, Ауробиндо Гхош говорит о «восточном ренессансе» и «азиатском возрождении» – вхождении стран Азии в современный мир через дух восточной цивилизации, «влитый в европейские социальные и организационные формы»: «...Азиатское возрождение начинается с Японии, и центр волнений охватывает обширную зону – всю Восточную, Южную и Западную Азию, северную (Азиатскую) Африку и Россию, которая составляет полуазиатскую часть Европы»⁵⁹. Однако это скорее желаемое будущее, нежели реальная возможность. На отсутствие целостности и желания видеть различия культур Азии указал 1920-х – Р. Тагор, подобно Чаадаеву, усомнившийся в перспективе реального действия её в истории: «...Когда мы говорим о восточной цивилизации, мы думаем только о собственной национальной цивилизации. Вот поэтому Азия, в отличие от Европы, неспособна оказать серьёзное воздействие на современную эпоху»⁶⁰.

На этом фоне Индия – концентрированное воплощение состояния и проблем Востока. По Вивекананде, она предрасположена к покою, глубокому размышлению, ориентирована на внутреннюю суть, познание *Я*, её девиз – «отречение». Индийцы любят духовную свободу (*мокша*), не стремятся к мирскому богатству и наслаждениям жизни, но жаждут вечного блаженства⁶¹. Это преобладание духа – одновременно и достоинство (глубокая религиозность и развитая мысль), и недостаток Индии, склонной пренебрегать обустройством социальной жизни и человеческими страданиями. В новых обстоятельствах Индии «настоятельно требуется урегулирование социальной организации», конструктивная работа реформ на основе своей природы, но с усвоением опыта Запада⁶². Позже ему вторит Р. Тагор, констатируя в 1912 г. порочную склонность оправдывать отставание устремлением к высшему: «Мы... постоянно ищем утешения в том, что рассказываем себе, какой мы духовный и богобоязненный народ, и как мало думаем о земных вещах, – и отсюда недостаток прогресса в наших мирских делах»⁶³. Самое противопоставление духовного и религиозного материальному и светскому Тагор считает некорректным, т. к. за всеми благами достижениями «должна быть скрывающаяся за ними духовная сила»⁶⁴.

Запад в бенгальской мысли понимается как исторически развившаяся во всех сферах общественной жизни цивилизация, отмеченная ве-

⁵⁸ Vivekananda 1998–2002: T. IV: 143–144.

⁵⁹ Aurobindo 2002: 311.

⁶⁰ Tagore 1963, 35.

⁶¹ Vivekananda 1998–2002: Vol. IV: 402.

⁶² Ibid. 347.

⁶³ Tagore 1961: 171.

⁶⁴ Ibid.: 161.

душей ролью рационального начала в поведении её народов. Но точно так же, как и Чаадаев, интеллектуалы Индии прекрасно сознают христианскую основу западной истории и культуры, хотя при случае подчёркивают *восточное* происхождение этой религии. «Есть нации, которые в одном периоде томились от тяжкого упадка, но сейчас обращают на себя внимание во всем, что есть благого и великого. <...> Можем ли мы внимательно рассмотреть взлёт Европейских сообществ от низших глубин варварства без некоторого постижения тайны человеческого освобождения от морального разложения и бедствий?»⁶⁵, – спрашивал К. Банерджи, убеждённый, что истины и принципы христианства лежат в основе всех позитивных достижений Запада во всех областях жизни. О духовной подоплёке успехов и внешних – материальных и социальных – проявлений Запада говорят в разных контекстах все бенгальские мыслители, и на рубеже XIX–XX вв. им пришлось, как прежде их российскому собрату, оспаривать новоявленные в Индии клише о материализме, атеизме и агностицизме западных обществ, которым противопоставляется неизмеримая духовность индийцев. Тагор убеждает соотечественников, что своей культурой, ценностями и развитием Европа обязана христианству: «Религия Европы – это религия любви, страдания, которое выражает себя в служении, и она приближает человека к человеку. Немеркнувшее 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»⁶⁶. У интеллектуалов Бенгалии, независимо от их личного восприятия Запада при посещении его стран, достаточно критических замечаний в адрес его народов и институтов, но необходимость распространения и освоения их социокультурного опыта и институций в Индии не оспаривается. Ряд мыслителей – от Раммохана Рая до Сурендронатха Банерджи – делают акцент на усвоении политических, правовых, социальных и культурных институтов (от образования и науки до парламента), и институциональную и технологическую вестернизацию мыслят как императив для Индии. «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»⁶⁷, – восклицает Вивекананда, считая лучшими даже не институты, а человеческие и духовные качества, которые только послужат укреплению бессмертного в своей цивилизации и уничтожению всего слабого и распадающегося⁶⁸.

Соотнесение «нашего»/национального с всеобщим связано с определением места Индии и России в общечеловеческом целом, во всемирной истории и, следовательно, роли в настоящем и будущем. Чаадаев и

⁶⁵ Chattopadhyaya 1965: 22–23.

⁶⁶ Tagore 1961: 169.

⁶⁷ Vivekananda 1998–2002: Vol. IV: 404.

⁶⁸ Ibid.: 406–407.

бенгалцы понимают, что раскрытие истины о социальной и человеческой сути своих обществ, каждое из которых прежде было склонно замыкаться на себе, стало возможно благодаря пробуждающему импульсу от Запада, от разностороннего взаимодействия с ним. Отсюда возникает особая ренессансная идея, предполагающая выход общества/народа из кризисного состояния и позитивное развитие в перспективе.

Трагической реальностью национального бытия России в истории и настоящем Чаадаев считал её положение на пересечении Востока и Запада, парадоксально воспрепятствовавшее её народу сформировать собственную традицию и «объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара» благодаря сочетанию начал «воображения и разума», и накопить плодотворный исторический опыт, полезный для блага всего человечества⁶⁹. Несмотря на усилия приобщения к Западу, народ упорно отторгает «всякий настоящий прогресс», при склонности к «слепому, поверхностному и очень часто бестолковому подражанию другим народам»⁷⁰. В этом Чаадаев видит скрытый провиденциальный смысл. В «Апологии сумасшедшего» он относит народ России к числу великих, чьё бытие «нельзя объяснить законами нашего разума, но которые таинственно определяет верховная логика Провидения»⁷¹, и ещё в I ФП связал её с существованием «для того, чтобы преподавать великий урок миру»⁷². Этим определена истина о роли и месте России в исторической ретроспективе и перспективе: до настоящего времени она дошла скорее как «факт географический»; самым значимым в её истории были инициированное Петром I усвоение наследия и достижений Запада, разрыв с косным прошлым и приобщение к современной истории человечества, а будущее (настоящая история) её народа, по мысли философа, «начнётся лишь с того дня, когда она проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить», и когда начнёт выполнять её⁷³. В реализации этой идеи и выразится «наставление» России человечеству, начала которого ждёт философ. Чаадаев убеждён, что из ситуации исторического запаздывания необходимо извлечь максимум пользы: не повторять ошибок других народов, усвоить их исторический опыт и приняться не только за «воспитание человеческого рода» на родине, но и за решение общечеловеческих задач. Показательно, что и время своё он воспринимал как проникнутое «тем возрождающим током» (*fluide regenerateur*), который произвёл уже удивительные результаты во всех сферах человеческого знания⁷⁴. В этом универсальном контексте у него были основания размышлять о путях развития России – духовного, предполагающего осуществление в ней «всех обе-

⁶⁹ Чаадаев 1991: Т. I: 96, 329–330.

⁷⁰ Там же: 97, 328.

⁷¹ Там же: 293, 527.

⁷² Там же: 93, 326.

⁷³ Там же: 295, 529.

⁷⁴ Там же: Т. II: 123.

тований христианства»⁷⁵, и социального: «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»⁷⁶. Однако сиюминутно исполнить это назначение невозможно. Начало этого процесса Чаадаев он мыслит как самопознание с мужественным принятием своих ошибок и заблуждений в истории и освобождение от различных форм зависимости, в т.ч. институциональных и духовных. «В эпоху, когда смерть и возрождение народов занимают столько умов, нельзя, мне кажется, лучше уяснить своей стране собственную национальность, как изобразив её перед всем миром, перед глазами иностранцев и соотечественников такою, какою она представляется нам самим»⁷⁷. На этом пути самообретения желательно избегать крайностей – реставрации несуществующего прошлого («ретроспективных утопий» славянофилов) и отказа от уже усвоенных уроков западного прогресса.

У бенгальцев, убеждённых в древнем происхождении традиций и достоинствах культуры Индии, и возникнуть не могла мысль о том, что она не внесла вклада в историю человечества. С трудов Раммохана Рая в общественной мысли формируется многостороннее представление об Индии как цивилизации, в которой сформировалась развитая религиозная традиция, подтвердившая высокие достоинства и жизнеспособность, несмотря на многочисленные исторические наслоения, и сопоставимая с другими религиями мира. Она дала миру развитую культуру, заслуживающий внимания социальный опыт и высокие ценности⁷⁸.

По разным оценкам, Индия – страна, следующая духовным путём через естественный труд без привязанности и отбрасывание материалистических идей⁷⁹; и принимающая и объединяющая разные народы, расы и культуры, сберегающая «особого рода осуществление (fulfilment) для человечества, уровень совершенства, которое должно быть выгодно для всех»⁸⁰. Это родина великих идей морали и великих религий буддизма и индуизма (С. Банерджи, Вивекананда, Ауробиндо Гхош и др.). Драматическое состояние упадка в Индии XIX–XX вв. на фоне прогрессирующего Запада не отменяет её великого вклада в историю и культуру человечества, но, с другой стороны, воздвигает императив возрождения как восстановления высокого духа её религий и преодоления социальных зол через нравственное воспитание и просвещение. Об этих аспектах бытия Индии говорит Вивекананда: «Это – древняя земля, где мудрость создала свой дом прежде, чем прийти в любую другую страну, та самая Индия, что представила прилив духовности – подобно тому, как в её материальном плане реки катят свои воды в океаны... <...> Здесь

⁷⁵ Там же: 409.

⁷⁶ Там же. Т. I: 125–126.

⁷⁷ Чаадаев 1989: 459–460.

⁷⁸ См.: Скороходова 2021.

⁷⁹ Vivekananda 1998–2002: Vol. I: 465.

⁸⁰ Tagore 1961: 131.

впервые возникли исследования природы человека и внутреннего мира. Здесь впервые появились доктрины бессмертия души, существования всевидящего Бога, Бога, имманентного природе и человеку, и здесь высочайшие идеалы религии и философии достигли своих высших точек»⁸¹. Современное состояние общества, по всем векторам критикуемое Вивеканандой, требует возрождения национальной жизни⁸². Духовно оно видится как новое открытие забытых истин Упанишад и веданты, чтобы стать настоящими людьми⁸³, а социально и культурно – как усвоение достижений Запада, обучение «знанию о материальном мире, о силе организации, способности управлять и организовывать государство», о социальных институтах⁸⁴. У него, как и других его современников, доминирует идея возрождения страны через синтез индийского и западного социокультурных начал. И каждый, критикуя состояние и проблемы социальной жизни Индии, неизменно предлагает свои варианты их преодоления и способы развития, и тем самым вносит вклад в обобщённый проект возрождения, создаваемый в общественной мысли.

Параллельно идее возрождения развивается и идея о значительной роли, которую Индии предстоит играть в будущем для человечества и особенно для западных стран. Впервые её высказал брахмоист Кешубчондро Сен, когда заговорил о неполноте Востока и Запада друг без друга и их взаимном влиянии как обучении друг у друга: «...азиаты будут смиренно сидеть у ног Европы и отдавать дань национальной благодарности. Но Европа также должна поучиться у Азии. <...> Я уверен, что есть некоторые уроки, которые Запад может усвоить от Востока. ...Всё, что есть истинного и великого на Востоке, вы обязаны принять»⁸⁵. Неоиндуистские интеллектуалы развивают мысль о миссии Индии в мире, начинающейся в настоящем. У Вивекананды его мысль о миссии каждого народа в жизни мира, приложенная к Индии, обретает форму миссии обучения человечества её религии и духовному наследию, чтобы «нести новую жизнь и новую энергию Западным и другим нациям», спасти мир от угроз разрушения, жестокости войн и материализма⁸⁶. Р. Тагор, преодолевает этот неоиндуистский «индоцентризм» и говорит об общей исторической *миссии Востока* – «вживлении полноты человечности в сердце современной цивилизации»⁸⁷, накопленного его народами богатства и мудрости, и миссия Индии входит в неё как интегральная часть. Это было особенно актуально в свете развивающегося национализма, противником которого был Р. Тагор, совпадая в этом с П. Чаадаевым.

⁸¹ Vivekananda 1998–2002: Vol. III: 265.

⁸² Ibid. 146, 315, 272, 277.

⁸³ Ibid. 300, 224–225.

⁸⁴ Ibid. 149, 311.

⁸⁵ Sen 1954: 537.

⁸⁶ Vivekananda 1998–2002: Vol. III: 317, 148, 157.

⁸⁷ Tagore 1920: 69.

Сходство парадигм философствования российского и индийских мыслителей – лишь самое общее измерение феномена, обозначенного формулой Чаадаева «обязаны родине истиной». При более детальном сопоставлении их мыслителей по конкретным темам, будь то религиозная философия или проблемы социального бытия России и Индии, обнаружится интенсивная перекличка идей и глубокий внутренний диалог, при вполне объяснимых несовпадениях и различиях.

В самом же феномене «обязанности родине истиной» благодаря выявленному содержанию парадигмы и особенностям мышления интеллектуалов определяются следующие компоненты. Он возникает из осознания ситуации своей страны как драматической рассогласованности её жизни с общечеловеческим развитием в современности, где объективным лидером стал Запад, как и с собственным историческим наследием и судьбой. В современных терминах это ситуация традиционного общества, в небольшой степени вовлечённой в модернизационные трансформации. Трагизм и боль существования в такие эпохи не осознаются большинством народа («массы не мыслят» – П. Я. Чаадаев), но ощущаются представителями новых просвещённых элит, которые принимают на себя ответственность за происходящее и почитают обязанностью анализировать положение как кризис, искать ему объяснения и высказывать истину – вопреки привычному мировосприятию и миропониманию своих обществ.

Интенция выявления истины формирует универсалистский дискурс о Своем в диалоге с Другим и стремление к объективности во всём – в постижении прошлого, в критике настоящего, в размышлении о будущем. Поэтому умозаключения мыслителей для их аудиторий звучат горько и ими отторгаются. Но в самом процессе выявления истины происходит понимание своей истории, открытие своей страны, выяснение не только недостатков, но и достоинств, на которые можно опереться в разрешении проблем и движениях в будущее. Следование истине обуславливает открытие правды о народе и одновременно питает оптимизм относительно возможностей преодоления негативного опыта и пороков, так как правда предполагает отсутствие самообмана и взвешенное знание о реальности. Следование истине побуждает видеть перспективы своих обществ не в изоляции, не в реставрации прошлого, но в интеграции в общечеловеческий мир и историю, во взаимодействии с другими народами и в развитии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Рашковский Е.Б. К публикации письма П.Я. Чаадаева // Народы Азии и Африки. 1986. № 5. С. 109–117. [Rashkovskij E.B. K publikacii pis'ma P.Ya. Chaadaeva (To the Publication of the Letter by P.Ya. Tchaadaev) // Narody Azii i Afriki. 1986. № 5. S. 109–117.].
- Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки философии истории. М.: Прогресс–Традиция. 1999 [Rashkovskij E.B. Na osi vremen. Oчерki filosofii istorii (On the Axis of Times. Essays in Philosophy og History). М.: Progress–Tradiciya. 1999].

- Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Проблема «Запад – Россия – Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 110–142. [Rashkovskij E.B., Horos V.G. Problema «Zapad – Rossiya – Vostok» v filosofskom nasledii P.Ya. Chaadaeva (“The Problem ‘the West – Russia – the East’ in Philosophical Heritage of P.Ya. Tchaadaev”) // Vostok – Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikacii. M.: Nauka, 1988. S. 110–142].
- Скорородова Т.Г. Историческое сознание Бенгальского Возрождения (историко-философский анализ) // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. 2009. № 1. С. 76–87. [Skorohodova T.G. Istoricheskoe soznanie Bengal'skogo Vozrozhdeniya (istoriko-filosofskij analiz) (The Historical Consciousness of the Bengal Renaissance (a Historical and Philosophical analysis)) // Vostok. Afro-aziatskie soobshchestva: istoriya i sovremennost'. 2009. № 1. S. 76–87.].
- Скорородова Т.Г. Образ Индии в социальной мысли Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 157–167 [Skorohodova T.G. Obraz Indii v social'noj mysli Bengal'skogo Vozrozhdeniya (Image of India in Social Thought of the Bengal Renaissance) // Voprosy filosofii. 2021. № 4. S. 157–167].
- Скорородова Т.Г. Открытие индийской истории в общественной мысли Бенгальского Возрождения // Диалог со временем. 2017. 59. С. 291–306. [Skorohodova T.G. Otkrytie indijskoj istorii v obshchestvennoj mysli Bengal'skogo Vozrozhdeniya (Discovery of Indian History in the Bengal Renaissance Social Thought) // Dialog so vremenem. 2017. 59. S. 291–306].
- Скорородова Т.Г. Создатели эпох интеллектуальной истории: П.Я. Чаадаев и мыслители Бенгальского Возрождения // Диалог со временем. 2023. Вып. 85. С. 35–51. [Skorohodova T.G. Sozdатели epoch intellektual'noi istorii: P. Ya. Chaadaev i mysliteli Bengal'skogo Vozrozhdeniya (Epoch-Makers in Intellectual History: Pyotr Tchaadaev and the Bengal Renaissance Thinkers) // Dialog so vremenem. 2023. 85. S. 35–51.].
- Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений в 12 тт. / Пер. с бенг. и англ. М.: Художественная литература, 1961–1965. [Tagor Rabindranat. Sobranie sochinenij v 12 tt. (Collected Works) / Per. s beng. i angl. M.: Hudozhestvennaya literatura, 1961–1965.].
- Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х тт. М.: Наука, 1991. [Chaadaev P.Ya. Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma. (Complete Collected Works and Letters) V 2-h tt. M.: Nauka, 1991].
- Чаадаев П.Я. Сочинения. Сост., подгот. текста и прим. В.Ю. Проскуриной. М.: Правда, 1989 [Chaadaev P.Ya. Sochineniya. (Works). Sost., podgot. teksta i prim. V.Yu. Proskurinoj. M.: Pravda, 1989].
- Aurobindo Sri The Complete Works. In 36 vols. Vol. VI–VII. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2002.
- Banerjee Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.; Edinburgh: Williams and Norgate, 1861.
- Banerjee Surendranath. The Study of Indian History // Nationalism in Asia and Africa. N. Y., Cleavland, L.: Widenfield, 1970. 225–244 p.
- Chatopadhyaya G. (Ed.) Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.
- Hatcher B.A. Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists. N.Y.: Oxford University Press, 2008.
- Kopf D. Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind. Princeton: Un-ty Press, 1979.
- Roy, Raja Rammohun. Correspondence on the eve of his visit to France // Collet S.D. *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. 3rd ed. Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, 1962. P. 499–504.
- Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo.
- Sen, Keshub Chunder Lectures in India. Calcutta: Navavidhan Publishing Committee, 1954.
- Tagore Rabindranath. The Co-operative Principle. Calcutta: Vishvabharati, 1963.
- Tagore Rabindranath. Nationalism. L.: Macmillan, 1920.
- Tagore Rabindranath. Sadhana. The Realisation of Life. L.: Macmillan, 1914.
- Tagore Rabindranath. Towards Universal Man. Bombay: Asia, 1961.
- Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.

Скорородова Татьяна Григорьевна, доктор философских наук, профессор, кандидат исторических наук, Пензенский государственный университет. skorokhod71@mail.ru

‘Qu’aujourd’hui avant tout l’on doit à sa patrie la vérité’: the phenomenon of resemblance between Pyotr Tchaadaev’s philosophy and social thought of the Bengal Renaissance

A problem of self-comprehension and self-finding in XIX century modernizing countries became one of key themes in social thought demonstrating an important similarity of ideas and meanings. The resemblance of Pyotr Tchaadaev’s philosophy with the Bengal Renaissance social thought is analysed in the article as phenomenon ‘obliged to Motherland by truth’ (P. Tchaadaev). Based on comparative juxtaposition of their texts, the author describes the phenomenon as resemblance of paradigm of philosophizing on their own countries and peoples. Proceeded from general intention to follow truth strictly and to discover the verity on their own civilizations and life of people, the paradigm includes 1) religious-philosophical ground of thinking that is based on spiritual tradition; 2) development of ideas on the Own in connection with understanding of Other (the West); 3) historicism as main principle in study their own social world in the context of universal history and 4) critical frame of mind in social analytics. The review of ideas of Bengal intellectual from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore discovers true dialogue and coincidence with meanings of Tchaadaev’s philosophy. Their paradigm of philosophizing has universalistic approach in understanding of peoples and cultures, their spiritual and social worlds; the differences are explained by diversities of traditions and historical experience. Russian and Bengal thinkers are coincided in imperative to understand their societies’ present problems and condition through deep study of historical past as well as the discovery of connections with the humanity. They searched for definite their countries place in the world and reflects on their role in future as special ‘mission’ of Russia and India consequently. The following the truth permits to discover the verity for the peoples and to inspire optimism about overcoming the evils based on truth and adequate knowledge of reality.

Keywords: *Modern Russian philosophy, Pyotr Tchaadaev, Modern Indian philosophy, the Bengal Renaissance, paradigm of social thinking, universalist approach, understanding of Other and one’s Own, the East–West problem.*

Skorokhodova Tatiana Grigorievna, Doctor of Philosophical science; PhD in Historical sciences, Professor, Penza State University, skorokhod71@mail.ru