

Индийские истоки и источники философствования Рабиндраната Тагора: «Садхана» как опыт объяснения Своего Другому

Скороходова Татьяна Григорьевна,

*доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор,
профессор кафедры «Социально-гуманитарные дисциплины»*

Пензенского государственного университета,

Россия, 440026, г. Пенза, ул. Красная, 40

ORCID: 0000-0001-6481-2567

skorokhod71@mail.ru

Аннотация

Цикл лекций «Садхана», прочитанный Рабиндранатом Тагором в Гарвардском университете в 1913 году, стал одним из первых опытов изложения религиозно-философских взглядов бенгальского поэта. Являясь философом Нового времени, наследником мысли Бенгальского Ренессанса, Тагор именно в «Садхане» заявил о себе как о мыслителе, тесно связанном с индийской традицией неортодоксального философствования. В статье рассматривается становление модели его философствования, основанной на установлении связи с индийской традицией мысли и ее интерпретации как для соотечественников, так и для мировой аудитории. Исходя из теоретического понимания наследия Тагора как подвижного индо-западного синтеза, автор настоящей статьи выявляет специфику индийского субстрата его религиозной и философской мысли. В этом многозначном тексте, посвященном пониманию человеческого бытия в соотнесенности с Богом и миром в контексте индийской духовной традиции, Тагор создал образ Индии и ее цивилизации и интерпретировал ключевые идеи традиции на основе священных текстов для Другого – западной аудитории. Объяснение Своего – духовного наследия Индии – Тагор строит на основе собственной интерпретации идеала, цели и путей ее достижения, которые заданы индийской цивилизацией от ее истоков – на фоне Другого (условной западной цивилизации). Ключевые идеи духовного наследия Индии Тагор представляет и интерпретирует на основе священных текстов (ранних Упанишад и Бхагавадгиты), а также учения Будды. Для самого Тагора это источники философствования, которые представлены в «Садхане» как особая форма выражения универсального смысла бытия человека в мире. Опыт объяснения Своего неиндийской аудитории интересен тем, что его раскрытие Тагор строит, с одной стороны, с опорой на авторитет священных текстов и верочений, с другой – с постоянным соотнесением с Другим (религией и цивилизацией).

лизацией Запада). В результате поэт устанавливает переключку смыслов и их совпадение на общечеловеческом уровне.

Ключевые слова: Индийская философия Нового времени, Рабиндранат Тагор, «Садхана», Бенгальское Возрождение, Дебендронатх Тагор, образ Индии, Упанишады, Бхагавадгита, учение Будды, интерпретация Своего, понимание Другого.

Indian Origins and Sources of Rabindranath Tagore's Philosophizing: "Sadhana" as an Experience of Explaining Oneself to the Other

Tatiana Skorokhodova,

*Dr. Sc. (Philosophy); Cand. Sc. (History), Professor
Professor, Department of Social Sciences and Humanities,
Penza State University,
40 Krasnaya Str, Penza, 440026, Russian Federation
ORCID: 0000-0001-6481-2567
skorokhod71@mail.ru*

Abstract

A cycle of lectures *Sadhana* by Rabindranath Tagore in Harvard University (1913) was one of the first in experience of description of religious philosophical views by Bengal poet. Being a Modern Indian philosopher and the inheritor of the thought, Tagore declared himself as the thinker who is immediately connected with the Indian heterodox philosophy's tradition. The author considers the becoming of philosophizing model in Tagore's *Sadhana* as based on poet's connection with Indian thought tradition and his own interpretation both for his compatriots and for the world audience. Following theoretical understanding of Tagore's philosophical legacy as flexible Indo-Western synthesis, the author highlights the feature of Indian substratum in his religious and social thought. In this polysemantic text about understanding human's being in their correlation to God and the world in the context of the Indian spiritual tradition, Tagore had made the image of India and its civilization and presented the key ideas of its tradition based on interpretation of its scriptures for the Other – Western audience. The explanation of the Self – scriptural heritage of India – Tagore constructs on his own interpretation of the ideal, goal and ways to achieve it, that were set by Indian civilization from its headsprings against the background of the Other – conventional Western civilization. Tagore presents key ideas of India spiritual heritage on the foundation of scriptures such as the early Upanishads, Bhagavadgita and the teachings by Buddha. For Tagore himself, these ones are origins of his own philosophizing, and he describes them in *Sadhana* as the special cultural form of expression of universal meaning of human's being in the world. The experience of the explanation of the Self for non-Indian audience is important owing to that Tagore, on the one hand, built the description on the authority of sacred texts and doctrines, and on the other hand, it was constantly correlated with the Other such as religion and civilization of the West. As a result, Tagore

necessarily establishes the resemblance of meanings and even its coincidence at the universal human level.

Keywords: Modern Indian philosophy, Rabindranath Tagore, 'Sadhana', the Bengal Renaissance, Debendronath Tagore, image of India, scriptures, the Upaniṣad, Bhagavadgita, Buddha's teaching, interpretation of the Self, understanding of the Other.

Библиографическое описание для цитирования:

Скороходова Т.Г. Индийские истоки и источники философствования Рабиндраната Тагора: «Садхана» как опыт объяснения Своего Другому // Идеи и идеалы. – 2025. – Т. 17, № 4, ч. 2. – С. 299–317. – DOI: 10.17212/2075-0862-2025-17.4.2-299-317.

Skorokhodova T. Indian Origins and Sources of Rabindranath Tagore's Philosophizing: "Sadhana" as an Experience of Explaining Oneself to the Other. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2025, vol. 17, iss. 4, pt. 2, pp. 299–317. DOI: 10.17212/2075-0862-2025-17.4.2-299-317.

Введение. Философствование на перекрестке культур

В индийской философии Нового времени писатель и общественный деятель Рабиндранат Тагор (1861–1941) по праву занимает одно из значительных мест, несмотря на то что сам он не считал себя философом, понимая свою роль в культуре в первую очередь как поэта, создателя песен и затем уже прозы и драматургии. Между тем в уважительных обращениях к нему современников явственно прочитывается отношение к нему именно как к философу. Имя Гурудев (букв. «божественный учитель»), которым его именовал М.К. Ганди, означает способность наделять знанием о высших истинах желающих их познать, которая резонирует с традицией Упанишад. Во втором имени – Кавигуру – звучит традиционный ведийский смысл слова *kavi* – «провидец, посредник между человеческим и божественным» [12, р. xi]. Все его наследие пронизано философским содержанием, начиная с поэтических сборников, продолжая зрелыми стихотворениями, драмами и романами, лекциями, выступлениями и публицистикой, обращениями к индийской и зарубежной аудитории, и завершая поздней прозой и поэзией. Тем более что и сам Тагор отмечал в Нобелевской речи свою склонность «глубоко погружаться в размышления о проблемах жизни» [19, р. 70], а после нескольких лет участия в общественно-политической жизни периода свадеш и раздела Бенгалии [10, р. 85–93; 14, р. 153, 159–173] он почувствовал потребность делиться своими размышлениями с широкой аудиторией, включавшей не только бенгалоязычных, но и англоязычных читателей, – так появились авторские переводы «Гитанджоли» и других сборников стихов. Их религиозно-философское содержание,

а не только «прямое, невозмутимое выражение религиозных переживаний» [1, с. 15], в поэтической форме дошли до европейской и мировой аудитории одновременно и как «послание, понятное всем народам» со стороны «учителей восточной мудрости» [1, с. 17], и как трансляция философии Индии в песнях ее Поэта.

«В Индии философия всегда искала союза с поэзией, поскольку ее миссией было завладеть жизнью ее народа, а не просто уединенным сообществом ученых (*learned*)» [18, р. 15], – подчеркнул сам Тагор эту особенность родной философской традиции на открытии Индийского философского конгресса в 1925 году, тем самым косвенно связав с нею и себя. Однако с 1910 года Тагор все чаще излагает свои идеи, размышления и обобщения в прозе и на английском языке, и это не только религиозная проблематика, в первую очередь востребованная его почитателями на Западе и во всем мире. Социальные и политические вопросы, образование и культура становятся предметом размышлений Р. Тагора, порой вопреки ожиданиям публики [15, р. 97–98]. Иными словами, Р. Тагор одновременно исполняет традиционную роль философа-поэта, представителя *даршаны* как определенного видения мира и роль современного «неклассического» философа XX века, постигающего проблемы человеческого существования и смысл его бытия, поднимающего фундаментальные вопросы общественной жизни и общечеловеческие «вечные» вопросы. На эту особенность Тагора-философа указывает в известном эссе «Тагор и его Индия» выдающийся экономист и социальный мыслитель Амартия Сен: развитие архетипически «индийских» тем на перекрестке Востока и Запада органически сочетается у поэта с живым и остро критическим откликом на самые злободневные проблемы мира первой половины XX века [15, р. 89–120].

В русле понимания индийской философии как «совокупности теоретических учений о мире, человеке и различных формах его отношений с миром (познавательных, социальных, нравственных, эстетических и т. д.)» [2, с. 10], разрабатывавшихся на территории Индии с V века до н. э. и существующих сегодня, Тагора можно причислить к создателям-основателям собственной *даршаны* с привычной «индийской» проблематикой: отношения индивидуального Я (*атмана* в традиции) и Вселенной (т. е. Брахмана), бытия человека, его освобождения (*мукти*) и его пути (*бхакти*, *карма*, *джняна* и др.), – причем в глубоко неортодоксальном ключе. Как философ Нового времени, рожденный интеллектуальной революцией национально-культурного ренессанса в Индии XIX – начала XX века [7–9] и развивший в творчестве все ведущие идеи и смысл Бенгальского Возрождения, Рабиндранат Тагор был носителем интеллектуального синтеза индийского и западного, кросс-культурным мыслителем, чье философствование,

«сознание вслух» (М.К. Мамардашвили) вобрало в себя множественные влияния и источники – восточные и западные – и благодаря этому открыло универсальное знание, понятное человечеству.

«Садхана» как представление Своего Другому

Одним из первых циклов лекций, раскрывающих основные религиозно-философские взгляды Р. Тагора, стала «Садхана» (бенг. «Шадхона»), выросшая из лекций, прочитанных им учащимся его школы в Шантиникетоне и впоследствии (на английском языке) в Гарвардском университете в 1913 году по приглашению проф. Джеймса Х. Вудса. В «Садхане» Тагор намеревался представить западной аудитории «возможность прийти в соприкосновение с древним духом Индии, переданным в откровении наших священных текстов и проявляющимся в жизни и в наши дни» [17, р. vii]. Фактически у него получился многозначный текст, в котором вместе с изложением авторского видения человеческого бытия в его соотнесенности с Богом и миром *в контексте индийской духовной традиции, понятой обобщенно, условно и синтетически*, присутствуют: 1) образ Индии и ее цивилизации; 2) представление ключевых идей традиции и их интерпретация на основе священных текстов, их соотнесение с иноматериальными и инокультурными идеями; 3) актуализация идей индийской мысли как пути разрешения современных и постоянных человеческих и социальных проблем и т. д. Кроме того, по лекциям «Садхана» возможно выявить индийские истоки и источники философствования Тагора и понять роль индийского культурного наследия в его философии, прежде всего религиозной.

«Садхана» прекрасно демонстрирует особенности религиозной философии Р. Тагора. С одной стороны, он развивает оригинальную и творческую онтологию и антропологию, с другой же – делает это под несомненным влиянием индийской традиции мысли – как *астика* (ортодоксальной), так и *настика* (неортодоксальной). В свою очередь, эти особенности указывают на истоки философии и философствования Тагора. Исток творческого и оригинального характера его мышления мне видится в жизненном призвании поэта-творца художественного мира и выразителя всеобщего человеческого смысла. Индийское культурное пространство определило другой исток мышления, делающий его *индийским* философом Нового времени. Специфику влияния родного индийского интеллектуального пространства на становление Тагора-философа определяют два условных «слоя» в наследии, на которые он опирается в философствовании. Первый – собственно древняя традиция мышления, укорененная в оригинальных санскритских текстах и развитая в ортодоксальных *даршанах*, из которых наиболее значимой для Тагора стала *веданта* – при всех его критических замечаниях в адрес этой школы. Неортодоксальность древности столь же

востребована: он обращается к личности и учению Будды, и в «Садхане» это влияние наиболее ясно выражено. Но вторым «слоем» оказывается наследие недавнего прошлого – моделей мышления, методов интерпретации и трудов реформаторов и интеллектуалов Бенгальского Возрождения, от его родоначальников до старших современников Тагора.

Поскольку его становление происходило в духовной атмосфере религиозно-реформаторского общества «Брахмо Самадж», основанного в 1828 году Раммоханом Раем, а в 1842 году возглавленного и обновленного отцом будущего поэта Дебендронатхом Тагором, то многие ключевые идеи философии Тагора предзаданы влиянием брахмоизма. Это идея Бога-Творца (монотеизм), любовь Бога к тварному миру и человеку, этическая суть Абсолюта, напряженное переживание связи человеческой души с Богом, тема человечности в обществе и т. д. Самый факт, что для имени Бога-Творца в «Садхане» употребляется синоним «Брахмо» (*Brāhma*), избранный еще Раммоханом Раем как наиболее адекватный индийский аналог слову «Бог», и выражение идей монотеизма (в его интерпретации восходящих к священным текстам Упанишад и выраженных категориально как Брахман/Атман), напрямую указывает на брахмоистский контекст его мысли и философии. Особо подчеркну влияние личности и мысли отца – Дебендронатха Тагора, – которое, начавшись в ранней юности, с разной степенью интенсивности продолжалось вплоть до его кончины в 1905 году. В Предисловии «Садханы» Рабиндранат подчеркнул, что в семье он «видел пред собою пример отца, который прожил жизнь в самом близком союзе (*communion*) с Богом, но не пренебрегая своими мирскими обязанностями и не позволяя ослабеть своему острому интересу ко всем делам человеческим» [17, р. vii]. В «Садхане» это влияние религиозного реформатора и мыслителя на Р. Тагора прочитывается наиболее отчетливо – в обращении к ранним Упанишадам и в их интерпретации в темах самопознания и творчества, откровениям Бога в душе, в этической проблематике и т. д. Подобно тому как напрашивается сравнение между молитвами Дебендронатха для служб Ади Брахмо Самаджа и песнями Рабиндраната в «Гитанджоли», вполне сопоставимы размышления и проповеди в «Автобиографии» отца с философской мыслью сына в «Садхане».

Нельзя не упомянуть еще один исток философии Р. Тагора – европейскую духовную культуру, освоенную в диалоге с Другим – Западом, его цивилизацией, религией, литературой и искусством, – а также в непосредственном восприятии западного общества и в общении с людьми. В этом Тагор наследует и развивает герменевтическую традицию Бенгальского Возрождения [4]. Это влияние в «Садхане» выражено главным образом в привлечении внимания аудитории к переключке смыслов индийской мысли с заповедями и смыслом христианства, тогда как в иных его выступлениях

и произведениях результаты диалога с европейской культурой более разнообразны и не ограничиваются одной лишь сферой религиозной философии.

Являясь попыткой осмысления содержания духовной традиции и жизни Индии и их интерпретации в контексте мысли и культуры Бенгальского Возрождения, «Садхана» представляет собой опыт раскрытия Своего Другому. Уже в предисловии Тагор заявил о тесной связи великих религиозных текстов Индии с жизнью ее духа, а их духовного содержания – с настоящей жизнью как человека (самого поэта и любого индийца), так и всего социума, и, продолжая линию Раммохана Рая, подчеркнул необходимость судить о текстах «не по букве, но по духу – духу, который раскрывается с ростом жизни в истории» [17, р. vii]. Исходя из личной связи с чтением и экзегетикой текстов ведийского комплекса и учения Будды, из склонности следовать их императивам в жизни и мысли, т. е. из индивидуального смысла, полученного в опыте [17, р. viii], Тагор декларирует их в качестве истоков духовной жизни Индии как цивилизации, которые сохраняют прежнее значение и обретают в современности обновленный смысл универсальной опоры индийской культуры.

Образ индийской цивилизации у Р. Тагора

Общий контекст понимания Своего – Индии, ее духовной жизни и мысли – у Тагора задан его интерпретацией индийской цивилизации. В его определении «цивилизация – это своего рода форма, созданием которой для себя занята каждая нация, чтобы придать облик своим мужчинам и женщинам сообразно ее наилучшему идеалу. Все ее институты, законы, образцы одобряемого и осуждаемого, ее сознательные и бессознательные учения устремлены к этой цели» [17, р. 13]. Цивилизация Индии не единственная, но особая, и ее особость выявляется благодаря сопоставлению с Другим – цивилизацией Запада, эталонным примером которой является древнегреческая цивилизация, «созданная внутри городских стен» – символов рукотворных барьеров, отделяющих все и вся друг от друга по принципу «разделяй и властвуй» [17, р. 3]. Современные цивилизации воспроизводят эту разъединенность и прочно укореняют ее в сознании людей.

Происхождение индийской цивилизации, начавшейся с проникновения на субконтинент племен ариев, Тагор связал с их расселением в этой «земле лесов» и установлением гармонии между людьми и окружающей природой. Благодаря «лесному» истоку и окружению цивилизация Индии «родилась и приобрела свой особый облик» [17, р. 4]. К этой гармонии арии пришли не сразу; их вторжение на субконтинент напоминает Тагору вторжение в Америку, где завоеватели «также столкнулись с девственными лесами и неистовой борьбой с коренными народами», однако так и не

пришли к согласию ни с людьми, ни с природой, которая не приобрела глубокого значения для человека¹ [17, р. 11–12].

В Индии, по версии Тагора, с начала формирования цивилизации сработало сочетание обстоятельств, которое определило ее идеал, цели, устремления и пути к ним. Несмотря на имевшее место противостояние с варварами (*млеччи*), арии-первопоселенцы быстро оценили по достоинству преимущества «лесной жизни», ее обстоятельства, которые, в свою очередь, не ослабили их энергии и сознания, но лишь придали «особую направленность» индийскому уму [17, р. 4]. Отношения с природой, содержательная и смысловая связь с нею человека, его умонастроения, поведения и деятельности задали основополагающую особенность этой цивилизации. «Индия сосредоточилась на гармонии, которая существует между индивидуальным и универсальным. Она чувствовала, что мы не можем общаться с кем бы то ни было в окружающем нас мире, если оно нам абсолютно чуждо» [17, р. 6]. Иными словами, индийская цивилизация возникла и развивалась в непосредственной близости с природой, благодаря установлению и поддержанию с нею согласия и взаимодействия. В Индии люди не спешили возводить «ограничивающие стены вокруг своих владений» [17, р. 4], хотя со временем здесь появились и земледелие, и богатые города, и «могучие царства», поддерживавшие связи со всеми великими державами мира [17, р. 5]. Однако выработанное у истоков цивилизации миропонимание – идеал, устремления, цели и пути жизни – проникло в сердцевину духа и культуры Индии, составляет ее мудрость и наследие.

Ведущей фигурой и своего рода культурным героем цивилизации Индии, ее представителем (*representative*) Тагор называет ведийских *риши*, – тех, кто, «в познании достигнув Верховного Духа (*supreme soul*), преисполнились мудрости и, найдя Его в союзе с [индивидуальной] душой, пребывали в гармонии с собственной внутренней самостью (*self*); осознав Его в сердце, они стали свободны от всех эгоистических желаний, и ощущали Его во всех деяниях этого мира, и обрели спокойствие духа»² [17, р. 14]. Не «добродетельные, мудрые и смелые люди», не государственные деятели, цари и императоры стали создателями основ жизни, но мудрецы – поэты, философы и святые-вероучители в одном лице. Цивилизация, созданная

¹ Тагор вынес за скобки отличия пришельцев-завоевателей Индии и Америки; первые еще не создали цивилизации, вторые были вскормлены тысячелетиями истории Европы, считая от Древней Греции. Ему важна точность параллели, тем более что он убежден в фундаментальной необходимости разных исторических путей народов внутри общего человечества [17, р. 12].

² Тема откровения Бога в человеческой душе, восходившая к откровению ведийских *риши*, была любимой темой размышлений и проповеди Дебендронатха Тагора [5, с. 168–170, 288–291; 16, р. 59–62, 170–173].

мудростью духовидцев и мыслителей, а не жрецов, царей или полководцев, – такова особенность Индии в интерпретации Тагора. Миропонимание *риши* легло в основу идеала, устремлений, цели, пути и самого духовного облика Индии и населяющих её народов.

«Даже в зените своего материального процветания сердце Индии всегда благоговейно вспоминало ранний идеал напряженного самоосознания (self-realization) и достоинство простой жизни в уединении лесов и черпала высшее вдохновение из хранимой там мудрости» [17, р. 5], – говорит Тагор. В этом идеале нет привычных социальных целей – достижения власти, развития способностей, объединения для защиты и нападения, обретения богатства, военного и политического возвышения, но есть «высшая человеческая цель – осознание (realization) Бесконечного» [17, р. 14]. К этому идеалу совершенства направляла свои усилия древнеиндийская цивилизация: осознать Бесконечное/Бога в человеческой душе, в его творении, в природе и в социуме, осознать «фундаментальное единство творения, эту великую гармонию в чувствах и действиях» [17, р. 7]. «Когда человек не осознает своего родства с миром, он живет словно в темнице, чьи стены враждебны ему, – подчеркивает Тагор. – Когда же он встречается с вечным духом во всех объектах, то освобождается (emancipate), поскольку тогда он открывает самое полное значение мира, в котором родился; тогда он обретает себя в совершенной истине, и его гармония со всем установлена» [17, р. 8]. Гармония с миром отличает человеческое бытие в Индии – телесное и духовное, поэтому, по Тагору, в ней человек и мир с времен ведийских *риши* соединены вместе в одной великой истине [17, р. 5].

Заданное этим идеалом совершенства и гармонии развитие цивилизации обусловило склонность индийцев к интенсивному созерцанию реальности ради осознания (realization) – постижению всеобъемлющей истины и понимания «тайн реальности» [17, р. 14]. Осознание – это и есть собственно *садхана*, – многозначный термин, которым Тагор описывает в первой лекции духовную жизнь цивилизации, уходящей в наследие праотцов, но тысячами уз и смыслов связанное с современностью. С одной стороны, избрав собственный путь жизни, Индия «сообразно своим возможностям мыслила и размышляла, прилагала усилия и страдала, погружалась в глубины существования и достигла чего-то значительного, что явно может иметь известную ценность и для народов, чья эволюция в истории шла совершенно другим путем» [17, р. 12]. По мысли Тагора, главным из достижений Индии, значимым для всего мира, было состояние «осознанности наших отношений со всем, проникновение во все через связь с Богом», – по сути, открытая индийской мыслью «конечная цель и осуществление человечности (humanity)» [17, р. 15]. При желании здесь можно увидеть и эсхатологическую подоплеку: Индия предложила, по Тагору, свое

учение о последних вещах, о конечной судьбе мира и человека (С.Н. Трубецкой). Недаром в философии Тагора, в том числе в «Садхане», так выражена тема бессмертия и бесконечности жизни, открывающейся в чувстве единения с Богом и миром. С другой стороны, за свои высокие достижения в области духа, за «сокровища, которые она обрела для человечества своим проникновением в тайны реальности», Индия заплатила дорогой ценой отказа от успеха в земных делах [17, р. 14]. Ее лучшие люди, устремляясь к идеалу, вели созерцательную жизнь в уединении.

Выработанный в Индии путь к идеалу – метод достижения целей – также указывает на особенность ее цивилизации. Предлагая метафору дороги для описания двух типов видения пути к достижению цели: как препятствия, отделяющего от нее, или как начала движения, приближающего к месту назначения [17, р. 6], – Тагор показывает, что для западных обществ типичен первый подход – считать природу и окружающий мир скорее враждебными себе, препятствиями, которые следует преодолевать, завоевывать и подчинять своей воле [17, р. 3, 5, 13]. На этом фоне Другого Индия не только не склонна видеть в окружающем мире и его явлениях препятствия и тем более бороться с ними, но следует своему выработанному еще в древности пути: выстраивать отношения единства с миром на основе служения ему, размышления и упорядочивания жизни. «Индия интуитивно чувствовала, что сущность этого мира имеет для нас жизненный смысл; мы должны чутко понимать его и устанавливать осознанное отношение с ним, не просто побуждаемые ученым любопытством или жаждой материального преимущества, но осознавая (*realizing*) его в духе симпатии, с огромным чувством радости и мира» [17, р. 7].

При этом Индии было присуще понимание неравноценности предметов и явлений мира, и она выработала собственное понимание места человека в мироздании. Тагор признает превосходство человека среди других живых созданий, однако подчеркивает отличие индийского представления от западного: «...это не власть обладания (*possession*), но власть союза (*unity*)» со всем тварным миром [17, р. 9]. Знаком этого союза стал переход Индии от мясной пищи к вегетарианству, единственный в истории человечества, продиктованный всеобщим состраданием к жизни [17, р. 9].

Более того, Индия постигла истину, составлявшую сердцевину философии Тагора: подлинное место человека в мироздании, во Вселенной как творении Бога. «Индия знала, что физическими и душевными барьерами мы насильственно отделяем себя от неистощимой жизни природы; тогда мы становимся просто человеком, а не *человеком-во-Вселенной* (курсив мой. – Т. С.); мы создаем сбивающие нас с толку проблемы и, закрывая источник их решения, прилагаем к их решению всякие искусственные методы, которые только приносят новые непрекращающиеся трудности» [17, р. 9–10].

Бытие человека в философии Тагора является самой главной проблемой, которую он рассматривает, открывая в нем все новые и новые измерения и смысл. Укорененный в индийской культуре мысли, поэт сосредоточен на универсальном смысле бытия личности – его связи с Богом/Бесконечностью, с мирозданием, с другими людьми. Поэтому многие философские тексты Тагора посвящены осознанию человеком целостности собственного существования, места в Бесконечном, соотносительности с миром, а также выражению собственного Я в творчестве и во всей жизни. И ценность истин, открытых индийскими мудрецами, заключена в указании на путь бытия человека-во-Вселенной в самых фундаментальных измерениях: жизни человеческого духа и свободе.

Поскольку свобода представляет смысловую сердцевину всей философии Тагора, в «Садхане» он целенаправленно высветляет именно те аспекты цивилизации, которые связаны с пониманием свободы как освобождения (*мукти*) благодаря познанию (сути мира, Бога, родства/тождества души/я с Брахманом) [17, р. 8], как «свободы от...» эгоизма (по сути – *для* мира и единения с жизнью всей вселенной, с Богом) [17, р. 14, 19], от заинтересованности в плодах труда [17, р. 19], а также от своего Я (ради *свободы сознания*) [17, р. 19]. Тагор вписывает в традицию собственное понимание свободы как соотносительности [13, р. 20–21] с Богом, миром, другими людьми.

Появившись впервые в его поэзии, тема свободы в многочисленных связях земного бытия человека развернута в «Садхане» как истина, заповеданная в священных текстах Упанишад. Согласно Тагору, она воплотилась в призыве *риши* к познанию бесконечного «осознанием его в каждом и во всем»: «Не только в природе, но и в семье, и в обществе, и в государстве; чем более мы осознаем Мировое сознание во всем, тем это лучше для нас. Не умея осознать этого, мы обращаемся к разрушению» [17, р. 20]. Приняв мир реальности, ведийские «поэты-пророки» совершили прорыв: он означал «пересечение ограничительных барьеров индивидуального», начало «становления более чем просто человека, становление его единения со Всем» [17, р. 20], т. е. выход за пределы ограничений человеческой самости, и потому – освобождение сознания. Открытая в Индии внутренняя свобода – «идеал высшей свободы (freedom) сознания» – в антропологических размышлениях «Садханы» дополнена идеей *внешней* свободы. Тагор подчеркивает деятельную природу человека, его возможности обращаться и к созиданию, и к разрушению, но величие его связывает с духом бытия – духом постижения реальности, активностью сознания. «В сущности, человек не раб ни себя самого, ни мира, он – возлюбленный. Его свобода и осуществление (fulfilment) – в любви, которая есть другое имя для совершенного постижения» [17, р. 15]. Свобода внешняя оказывается у Тагора возможной только во взаимодействии с миром в любви; свобода сменяется

отчуждением (от Духа), если человек пытается обрести высокий статус, возвыситься над другими, подавлять и третировать их [17, р. 15].

Созданный в «Садхане» образ Индии был результатом ее описания на фоне Другого, условного Западного цивилизационного ареала, присутствующего и явно, и скрыто, безотносительно к историческому времени, поскольку Тагор сопоставляет не исторические пути цивилизаций, а их онтологический облик, заданный особым способом бытия крупных человеческих сообществ в мире. Задолго до появления книги Э. Фромма «Иметь или быть» (“To Be or to Have”, 1976) в выступлениях Р. Тагора появилось разграничение способов жизни в мире по модусам обладания и бытия; в «Садхане» он размышляет об антропологическом содержании понятий «иметь» или «быть» и подчеркивает достоинства человеческого «я есмь», включающее связь его жизни с постоянным становлением. «В его “быть” он бесконечен; в его “есмь” (бытие) – жажда чего-то большего, чем он может получить, что он никогда не сможет утратить, поскольку никогда не владел» [17, р. 153].

Считая модус обладания и связанных с ним борьбы, покорения и освоения отличительной чертой западной цивилизации от истоков до современности [17, р.13], Тагор строит образ Индии вокруг выработанного ею с древности модуса бытия, в котором явлен идеал гармонического взаимодействия человека с миром (природным и социальным). Высшей целью жизни объявлено осознание Бесконечного в человеческом бытии и в сотворенном мире, главным устремлением – освобождение и свобода духа, путь к которым лежит через осознанное бытие человека-во-Вселенной. Связав истоки индийской цивилизации с импульсом, полученным от риши ведийской эпохи, Тагор в своем образе Индии подчеркнул общечеловеческое значение ее духовного наследия: она выработала опыт общения человеческой души с бесконечным, с Богом и вселенной. «Вся наша поэзия, философия, наука, искусство и религия служат расширению пределов нашего сознания до все более высокой и масштабной сферы. Ни занимая все большие и большие пространства, ни внешним поведением человек не приобретает прав; права его расширяются настолько, насколько он сам действителен (real) и его действительность измеряется пределами его сознания» [17, р. 18–19]. Отсюда и *садхана* превращается в характеристику Индии – интегральную для ее культуры и человеческого бытия в ней.

Источники философствования: Упанишады, Бхагавадгита, учение Будды

В контексте этого образа Индии Тагор представляет и интерпретирует на основе священных текстов ключевые идеи духовного наследия Индии. Уже в первой лекции появляется «текст нашего ежедневного раз-

мышления» — *гаятри*, мантра-стих из Ригведы (Ш.62.10), трактуемый как «воплощение всех Вед»: «С его помощью мы пытаемся осознать сущностное единство мира с сознающей (conscious) душой человека, мы учимся воспринимать единство, которое поддерживается единым Вечным Духом, чья сила создает землю, небо и звезды и одновременно озаряет наши умы светом сознания, которое движется и существует в нерушимой целостности (continuity) с внешним миром» [17, р. 9]. Мантра *гаятри* у Тагора словно в фокусе собирает объективное и субъективное начала его философствования о духе Индии. Являясь значимым текстом богопочитания (поклонение Солнцу) и брахманистской традиции, молитвенной формулой брахманской *варны*, которую каждый брахман должен повторять ежеутренне и ежевечерне, и текстом традиционной церемонии посвящения в брахманы (и «второго рождения») — *упанаяны*, *гаятри*-мантра для Тагора наполнена глубоко личным смыслом. Этот текст сопровождал юного Рабиндраната при посвящении в брахманство, и он размышлял о его содержании, пытаясь «расширить рамки своего сознания» при помощи начального обращения к «Земле, тверди и небу» [6, с. 49]. К тому же это текст, в котором Раммохан Рай видел концентрированное выражение единобожия в Ведах, считая их Законом Божиим и «откровением, данным как правила и руководство для нас» [13, v. I, р. 180]. С санскрита на английский он перевел трактат, в котором мантра понималась как откровение о Всевышнем Боге (Брахмане) и о пути к вечному блаженству. Для Дебендронатха Тагора мантра *гаятри* была не только объектом глубокой медитации, но и способом лицезрения Бога, не говоря уже о включении ее в богослужение Брахмо Самаджа и его символ веры [5, с. 147–148; 16, р. 34–36].

Гаятри в «Садхане» Р. Тагора играет роль символа — изначального откровения, полученного ведийскими *риши* — «поэтами-пророками», которые «под щедрым солнечным сиянием индийского неба приветствовали мир радостным признанием родства с ним» [17, р. 20], а также символа глубокой связи духовной жизни Индии, ее цивилизации и традиции с Ведами. В трактовке Тагора *риши* почувствовали неразрывную связь индивидуального (сознания, души) и всеобщего, их единства, и эта связь и союз вполне доступны постижению (садхане). Более того, сами Веды с их создателями — символ связи философа с древней традицией: *самхиты* (отдельные гимны, кроме *гаятри*) не востребованы для толкования, и, сообразно восходящей к Раммохану Раю брахмоистской традиции, источником идей для философствования, интерпретации и подтверждения собственных размышлений у Р. Тагора оказываются Упанишады как вершина и завершение Вед, их концентрированное выражение. Семейная традиция явно и скрыто сказывается на предпочтениях Рабиндраната: это всегда ранние Упанишады, примыкающие к четырем *самхитам*,

благо Дебендронатх Тагор в свое время строго разграничил все обозримое множество текстов в этом жанре, и признал авторитетными для себя и для Брахмо Самаджа только древние, комментированные Шанкарой Упанишады, и предпочел внимательно относиться даже к их содержанию [5, с. 180–185; 16, р. 74–79]. Из ранних самой любимой и востребованной у Рабиндраната остается Иша-упанишада, сыгравшая столь важную роль в духовном развитии Дебендронатха Тагора [5, с. 128–132; 17, р. 14–16]. Рабиндранат в «Садхане» постоянно обращается к речениям Упанишад в содержательно разных ситуациях.

Во-первых, это описание духовных основ Индии, ее жизни, мысли и культуры. «Дух индийского ума» заключен в осознании и утверждении присутствия Бесконечного во всем; бесконечное – это Бог, Брахман Упанишад, и Тагор цитирует первую шлоку Иша-упанишады: «Нам предписано понимать, что *“Все, что есть сущего в этом мире, обьято Богом”*» [17, р. 17]. При этом он оспаривает европейское восприятие Брахмана как «простой абстракции, отрицания всего, что есть в этом мире», обретаемого «лишь в метафизике», замечая, что подобной доктрины придерживаются во множестве и его соотечественники, входя в противоречие с реальным умонастроением Индии [17, р. 16]. В «Садхане» обильно цитируются именно те фрагменты Упанишад, в которых Брахман описан наиболее близко к вдохновенному пониманию его самим Тагором – как «свет и жизнь всего», «мировое сознание», «Высшая Личность» [17, р. 17, 18], Сущий внутри человеческой души (*атман*) [17, р. 36] и в сердце человека [17, р. 37], как бессмертное бытие [17, р. 104] и т. д.

Во-вторых, это обоснование этических императивов и норм индийской цивилизации, проистекающих из понимания Бога как благого Сущего. В «Садхане» этическая мысль Тагора продолжает традицию предшественников – брахмоистских и неоиндуистских мыслителей, желающих предложить соотечественникам нормы морали, укорененные в священных текстах. Для Тагора этическая основа индийской традиции неоспоримо восходит к Упанишадам и учению Будды, который ее развил [17, р. 18]; при этом она вполне сопоставима с этикой христианства. «Благородное наследие наших праотцов», которое должно быть востребовано индийцами, «имеет этическую основу». Ссылаясь на речение Упанишад о всеобъемлющем Брахмане как внутреннем добре (*innate good*) во всем, Тагор уточняет: «Быть подлинно единым в знании, любви и служении со всеми существами и таким путем осознать свое Я во всеобъемлющем Боге – это сущность блага (*goodness*), и это – ключевая идея Упанишад. Жизнь бесконечна» [17, р. 22]. Причем «знание, любовь и служение» – это архетипические индийские *джняна*, *бхакти* и *карма*, которым в «Садхане» посвящены отдельные лекции со специальным обращением к этическому измерению этих путей.

В-третьих, речения Упанишад служат авторитетным подтверждением и иллюстрацией собственных размышлений Тагора о человеке – его свободе, творчестве, отношениях с другими людьми и миром, о его душе, жизни и других важных темах. Из отсылок философа к речениям Упанишад формируется представление о смысле жизни и месте человека в индийском миропонимании. Так, среди ключевых целей жизни человека Тагор утверждает осознание истины, свободу и творчество – все во имя осуществления его высшего предназначения в земной жизни и в бессмертии. И речение «Познай свою душу» (точнее, «познай атман», *atmanam vidhi*) подкрепляет цель жизни – стремление к истине, т. е. к осознанию в себе «великого принципа единства» [17, р. 27]. Другое речение («Ты любишь сына не потому, что он желанен тебе, но потому ты любишь сына, что желанна в нем твоя душа» (Брихадараньяка-упанишад, II.4.5) [17, р. 29]) иллюстрирует суть единства с другими людьми в высшем смысле подлинного бытия.

Менее востребованным, и часто лишь иллюстративно, оказался другой индийский источник философствования Тагора – Бхагавадгита, имеющая в традиции статус «пятой Ведь». У поэта она упоминается всего несколько раз для обоснования человеческого поведения в мире. Принцип *незаинтересованности в результате* действия, заданный в Бхагавадгите, Тагор истолковал как необходимую выучку (*discipline*) каждого человека для освобождения «от уз личных желаний», умения отдавать себя другим и не завидовать, «чтобы приготовиться к нашим общественным обязанностям, чтобы разделить ношу наших ближних» [17, р. 19]. В другом месте он снова отсылает к этическому характеру пути карма-йоги, провозглашенному в «Гите», чья суть – возможность «жить в совершенном добре» всей вселенской (*universal*) жизни: освободившись от уз удовольствия и страдания, из плена желаний, ощущать «несказанную радость, которая происходит из безмерной любви» [17, р. 57–58]. Наконец, Тагор связал смысл учения о незаинтересованном действии в Бхагавадгите с проявлением природы человека в деятельности. Действуя ради любви, человек действует свободно и достигает свободы. «Фактически, природа наша затемнена работой, которую мы делаем по принуждению потребности или страха. Как мать открывает себя в служении детям, так и наша истинная свобода – не свобода *от* действия, но свобода *в действии*, которой можно достичь только в работе любви» [17, р. 78].

Особым источником философствования, не связанным с влиянием семьи или Брахмо Самаджа, было учение Будды. В «Садхане» Тагор предложил свое понимание сути буддизма в контексте индийской духовной жизни и одновременно в соотнесении с другой великой религией – христианством, точнее, непосредственно с учением Христа. Согласно Тагору,

«Будда... развивал практическую сторону учения Упанишад», когда призывал «сохранять отношение безграничной любви, без враждебности или желания убить» [17, р. 18], – т. е. идею вездесущности Брахмана во вселенной.

Описывая жизнь духа в цивилизации Индии, Тагор настойчиво обосновывает положительное содержание проповеди вероучителей Индии, которые провозглашением «отречения от мира и от Я» вели совсем не к «пустоте отрицания». Их целью было «осознание души», т. е. «обретение мира совершенной истины» [17, р. 31], поэтому они учили освобождению от *авидьи*, – «невежества, которое затемняет наше сознание и стремится удержать его в границах нашего личного Я» и которое есть подлинный источник эгоизма [17, р. 32]. Этому учит Будда, зовущий к «уничтожению гордости, похоти, злых мыслей и невежества», точно так же, как этому учил и Христос в заповедях блаженства Нагорной проповеди («Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю», Мф 5:5) [17, р. 32, 31].

Будда у Тагора – проповедник освобождения (*deliverance*) от рабства *авидьи*, от «духовного сна», в который погружено Я, сознание человека, от оков страдания [17, р. 58]. Когда человек «достигает *бодхи*, т. е. пробуждения ото сна Я, совершенства сознания, то он становится Буддой» [17, р. 32]. Но для Тагора свобода от эгоизма и страдания не самоцель, но преддверие положительной свободы – жизни в радости и любви, открытии Бесконечного. В его интерпретации проповеди Будды *нирваны* как состояние «достигается любовью» и, по сути, «есть высшая степень любви» [17, р. 77]. Этот смысл роднит учение Будды и с карма-йогой Бхагавадгиты («Достичь единения с бесконечной деятельностью, поступая бескорыстно ради блага» [17, р. 58]), и с видением Царства Небесного, о котором говорит Христос [17, р. 57–58]. Так у Тагора «границы между религиями неба не достигают» (Вл.С. Соловьёв), поскольку на разных языках они говорят об одном – бескорыстии и открытии высшей Истины. Особо примечательным мне видится подчеркнуто положительный смысл *нирваны* по Тагору, если вспомнить, что Дебендронатх Тагор видел в ней лишь угасание и уничтожение [5, с. 184; 16, р. 78].

Поскольку Будда развил практическую сторону учения Упанишад, Р. Тагор подчеркивает значение его этики: «Путь Будды, указанный им, был не просто практикой самоотрицания (*self-abnegation*), но расширением любви. И в этом заключен смысл проповеди Будды» [17, р. 77]. Путь достижения *бодхи*, т. е. истинного пробуждения, «откровения бесконечной радости и света в нас» [17, р. 84] лежит через угасание эгоизма, развитие способности отдавать себя миру ради него самого, служить ему бескорыстно, подобно лампе, отдающей свое масло и освещающей мир вокруг себя. «Человеческая душа свершает паломничество от закона к любви, от дис-

циплины – к освобождению, от морального плана к духовному. Будда проповедовал дисциплину самообуздания и нравственной жизни. Это равняется полному признанию закона. Но узы закона не могут быть целью сами по себе; вполне овладев им, мы приобретем возможность выйти за его пределы» [17, р. 106].

Выводы

Упанишады, Бхагавадгита и учение Будды, являясь авторитетной опорой в объяснении содержания духовного бытия Индии в «Садхане», играют у Тагора роль концентрированного выражения сути ее культуры, религии и мысли – сути Своего, которое воплощает, с одной стороны, открытый индийской цивилизацией смысл и путь к истине, с другой – вселенское, человеческое начало, выраженное в неповторимо индивидуальном культурном облике. Увидеть это начало извне, из Другой культуры, не просто, мешают стереотипы и недопонимание. Но если при постижении содержания этих текстов держать в уме их универсальный человеческий смысл, как это делает Тагор, и сопоставлять его с текстами других культурных ареалов (с Библией), то смысл культуры и цивилизации откроется в его полноте и многозначности. По умолчанию в «Садхане» Упанишады, Бхагавадгита и буддизм обретают у Тагора статус классических текстов древней цивилизации.

В лекциях «Садхана» сложилась модель философствования, которая так или иначе будет проявляться в большинстве текстов Тагора, раскрывающих его онтологические и антропологические взгляды. Отправным пунктом модели может быть названо установление связи мыслителя с индийским классическим наследием священных текстов, созданных до появления собственно философии, где поэзия и мысль составляли синкретическое единство. Изложение Тагором собственного понимания Своего – индийской культуры, цивилизации, духа, миропонимания, религии – в качестве насущно значимого для соотечественников и человечества строится с опорой на священный текст, что вполне в духе традиции брахманов и одновременно в традиции, восходящей к Раммохану Раю и Брахмо Самаджу. Объяснение Своего строится при постоянном соотношении с Другим, который необходим для понимания Своего для себя и для раскрытия его всему не-индийскому миру, а также для установления точек соприкосновения Своего и Другого, переключки смыслов, в которых открывается универсальное, значимое для всего человечества. И в этом отстаивании неразрывности индивидуального и общечеловеческого – весь Тагор.

Литература / References

1. Кампхен М. Увлеченный Тагором // Рабиндранат Тагор. Юбилейный сборник. – Нью-Дели: Отдел публичной дипломатии МИД Индии, 2011. – С. 11–17.
Kämpphen M. Uvlechennyi Tagorom [Touched by Tagore]. *Rabindranat Tagor. Yubileinyi sbornik* [Rabindranath Tagore. Commemorative Volume]. New Delhi, Public Diplomacy Division (Government of India), 2011, pp. 11–17. (In Russian).
2. Канаева Н.А. Индийская философия древности и Средневековья. – М.: Ин-т философии РАН, 2008. – 255 с.
Kanaeva N.A. *Indiiskaya filosofiya Drevnosti i Srednevekov'ya* [The Ancient and Medieval Indian Philosophy]. Moscow, IF RAN Publ., 2008. 255 p.
3. Рашковский Е.Б. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. – М.: Новый хронограф, 2005. – 253 с.
Rashkovsky E.B. *Osoznannaya svoboda: materialy k istorii mysli i kul'tury XVIII–XX stoletii* [Conscious Freedom/ The Materials to History of Thought and Culture XVIII–XX centuries]. Moscow, Novyi khronograf Publ., 2005. 253 p.
4. Скороходова Т.Г. Понимание другого и диалог в философии Бенгальского Возрождения. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2022. – 580 с.
Skorokhodova T.G. *Ponimanie drugogo i dialog v filosofii Bengal'skogo Vozrozhdeniya* [Understanding of other and dialogue in philosophy of the Bengali Renaissance]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2022. 580 p.
5. Тагор Д. Автобиография / пер. с англ., вступ. ст. и примеч. Т.Г. Скороходовой. – М.: ЦИИ ИВ РАН, 2007. – 312 с.
Tagore D. *Avtobiografiya* [The Autobiography]. Moscow, Institute of Oriental Studies RAS Publ., 2007. 312 p. (In Russian).
6. Тагор Р. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 12. Воспоминания. Письма. Стихи: пер. с бенг. и англ. – М.: Гослитиздат, 1965. – 447 с.
Tagore R. *Sobranie sochinenii. V 12 t. T. 12. Vospominaniya. Pis'ma. Stikhi* [Collected Works. In 12 vols. Vol. 12: Memories. Letters. Poems]. Moscow, Goslitizdat Publ., 1965. 447 p. (In Russian).
7. Bhushan N., Garfield J.L. *Minds Without Fear. Philosophy in the Indian Renaissance*. New York, Oxford University Press, 2017. 334 p.
8. Dasgupta S. *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*. Noida, Random House India, 2011. 481 p.
9. Dasgupta S. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi, Permanent Black, 2012. 280 p.
10. Gordon L.A. *Bengal: The Nationalist Movement, 1876–1940*. Manohar, New Delhi, 1979. 407 p.
11. Kopf D. *Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind*. Princeton, 1979. 399 p.
12. Kripalani K. *Rabindranath Tagore. A Biography*. New Delhi etc, UBS Publishers, 2008. 560 p.
13. Rammohun Roy R. *The English Works*. In 4 vols. Ed. by J.C. Ghose. New Delhi, Cosmo, 1982. 978 p.

14. Sarkar S. *Bengal Renaissance and Other Essays*. New Delhi, People's Publishing House, 1970. 166 p.
15. Sen A. *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*. London, Penguin Books, 2005. 409 p.
16. Tagore D. *The Autobiography*. Transl. from Original Bengali by S. Tagore and I. Devi. Calcutta, S.C. Lahiri & Co., 1909. 195 p.
17. Tagore R. *Sadhana. The Realisation of Life*. London, Macmillan, 1914. 164 p.
18. Tagore R. Pathway to Mukti. *Indian Philosophy in English. From Renaissance to Independence*. Ed. by Bhushan N., Garfield J. London, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 153–164.
19. Tagore R. Nobel Prize Acceptance Speech. Tagore R. *Gitanjali*. New Delhi, Srishti, 2012, pp. 67–81.

Статья поступила в редакцию 06.06.2025.

Статья прошла рецензирование 30.06.2025.

The article was received on 06.06.2025.

The article was reviewed on 30.06.2025.